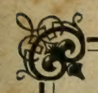
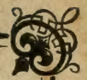

3 1761 06425247 1





Real-Encyclopädie

für

Bibel und Talmud.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer ꝛc.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,

Landrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

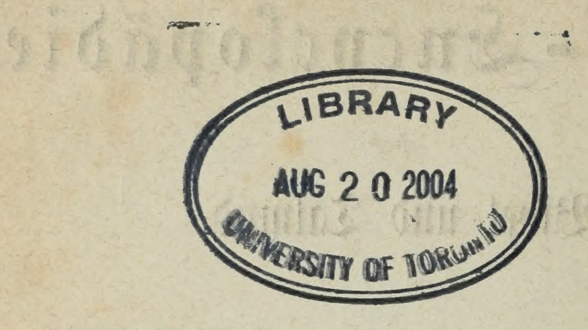
Abtheilung II.

Strelitz.

Im Selbstverlag des Verfassers.

1878.



unvereinbar, bekämpft und verworfen wurden[1]), finden wir in den Schriften der Mystik wieder, wo sie ungescheut entwickelt und dargestellt werden. Es war Babylonien, die Heimstätte der Mystik und ihres Schriftthums, wo das Judenthum nicht von dem Sektirerwesen gleich Palästina heimgesucht wurde[2]) und man sich der schweren Folgen solcher Geheimlehre weniger bewußt war, um deren Ausbreitung verhindern zu wollen. So konnte die Mystik zensurfrei ohne jedwede Störung an ihrem Bau arbeiten und ihre Lehren unbehindert entwickeln; es sind Auswüchse der talmudischen Geheimlehre (s. d. A.); Pflanzen, denen die jätende Hand des Gärtners gefehlt. II. **Thema, Lehren, Schriftthum, Entstellung, Widersprüche mit Bibel und Talmud.** Das Thema der Mystik ist, den ganzen Lehrinhalt des Judenthums mit allen seinen Anschauungen zu durchdringen und dessen Gesetze und Dogmen zu Bausteinen für ihr System umzugestalten. Gott, Schöpfung, Himmel, Hallen, Gottesthron, Gotteswagen, Merkaba, Engel, Mensch, Israel, Offenbarung, Gesetz, Sünde, Opfer, Tempel, Jerusalem, Versöhnung, Messias, Hölle, Paradies, Auferstehung, Weltgericht, zukünftige Welt u. a. m. sind die Gegenstände, die in den Kreis ihrer Betrachtung gezogen werden. In der Darstellung ihrer Lehren haben wir genau die Kennzeichen anzugeben, wie dieselben sich von denen der talmudischen Geheimlehre unterscheiden und im Widerspruch mit der reinen Bibellehre stehen. Ihr Schriftthum, in dem diese ihre Lehren niedergelegt sind, besteht aus den jüngern Midraschstücken im Midrasch rabba (s. Rabboth, Midrasch) und den kleinen Midraschschriften, die vom sechsten bis zum elften Jahrhundert n. abgefaßt wurden und die wir hier nach ihrem Inhalte, so weit sie die Lehren der Mystik enthalten, in drei Gruppen zusammenstellen: a) **die über Gott, Schöpfung, Geisteswelt, Himmelshallen, Gottesthron, Offenbarung und Gesetz.** Hierher gehören: 1. die Abschnitte des R. Eliesér, Pirke de R. Elieser; 2. das Buch Rasiel ספר רזיאל הגדול; 3. die Buchstaben und das Alphabet des R. Akiba אלפא ביתא דר עקיבא ואותיות דרבי עקיבא; 4. die Himmelshallen, Hechaloth, היכלות; 5. der Thronwagen, Mercaba מעשה מרכבה; 6. das Schöpfungswerk, מעשה בראשית; 7. die Weltgründung, מדרש כונן; 8. der Weisheitsquell מעין החכמה; 9. das Henochbuch, ספר חנוך und das Leben Henochs, חיי חנוך u. a. m. b) **die über Israel, Messias und Erlösung.** Wir rechnen hierher: 1. den Midrasch Serubabel, מדרש זרובבל; 2. den Midrasch Vajoscha, מדרש ויושע; 3. die Zeichen des Messias, אותות משיח; 4. das Buch von Eliahu, ספר אליהו; 5. die Messianischen Abschnitte, פרקי משיח; 6. die Geheimnisse des R. Simon Sohn Jocha, נסתרות דרבי שמעון בן יוחאי; 7. Messiassagen, אגדת משיח u. a. m. c) **die über Sünde, Vergebung, Vergeltung, Hölle und Paradies:** 1. Traktat von Grabesleiden, חבוט הקבר; 2. Traktat von der Hölle, מסכת גיהנם; 3. Traktat vom Paradiese, מסכת גן עדן; 4. Geschichte von R. Josua ben Levi, מעשה דרבי יהושע בן לוי u. a. m.[3]). Von den Lehren nennen wir erst die a) **über Gott.** In derselben überschreitet die Mystik die äußerste Grenze des Anthropomorphismus. Die biblischen Bezeichnungen in „Hand Gottes", „Füße Gottes", „Auge Gottes", „Mund Gottes" u. s. w. und die Aussagen von Gottes Thätigkeit als z. B. Sitzen, Gehen, Sprechen, Zürnen u. a. m. werden gegen die talmudische Auffassung, dieselben nur als bildliche Redeweise nach der Volkssprache zu nehmen[4]), buchstäblich gedeutet und weiter entwickelt. Man kam dahin, Gott nach der menschlichen Körpergestalt darzustellen und vergaß, daß dadurch die jüdische reine Gottesidee zu einer heidnischen, grobsinnlichen verunstaltet wird. Um doch Gott höher als den Menschen zu zeichnen, verirrte man sich zum **zweiten** Male zu einer sinnlichen Darstellung und faßte das biblische Attribut von Gottes Größe und Erhabenheit (s. Herrlichkeit Gottes)

---

[1]) Siehe: „Geheimlehre". [2]) Vergl. den Ausspruch: בנהרדעי דליבא מינין לא חישינן und die Artikel: „Neharbea", „Abfall", „Apokryphen", „Sektirer" und „Christenthum". [3]) Eine correcte Ausgabe dieses Schriftthums hat in neuester Zeit Jellinek in Wien veranstaltet, von dem sechs Bände unter dem Namen „Beth hamidrasch" erschienen sind. [4]) Siehe: „Anthropomorphismus" und „Gott nach menschlichen Affekten" in Abtheilung I, und den Artikel: „Vermenschlichung Gottes" in dieser Abtheilung.

nicht, wie der Talmud, in geistigem Sinne[1]), sondern menschlich und leiblich. Man dachte sich die Körperlichkeit Gottes in ungeheuerlicher Ausdehnung und erfand Zahlengrößen für dieselben, die alles Weltliche übersteigt und für den Menschen unfaßbar werden. Es war dies das Geheimniß von der Maaßbestimmung Gottes סוד שיעור קומה, gegen welches mit Recht Salomo b. Jerucham, der gelehrte Karäer (885—960) in seiner Schrift „Milchamoth“ erbittert ankämpft. In den Midraschschriften[2]) darüber heißt es: „R. Jsmael und R. Akiba wurden auf Gottes Geheiß des Geheimnisses der Maaßbestimmung Gottes, schiur koma, gewürdigt“. Nach demselben wurde die vermeintliche leibliche Gottesgestalt Glied für Glied gemessen und bestimmt. „236 Miriaden Parasangen (פרסאות), die Parasange zu 1000 × 1000 Ellen, und die Elle zu 4 Spangen und einer Handbreit und die Spange zu 1000 Entfernungen von einem Weltende zum andern —, beträgt die Körperhöhe der Schechina (Gottheit)“, lautet diese mystische Messung Gottes.[3]) Es versteht sich, daß diese und ähnliche Versinnlichung der reinen Gottesidee des Judenthums bald die Geister auch im Kreise des Rabbinismus zu dessen Bekämpfung und Verweisung weckte. Der Erste unter den Rabbinern, der gegen diese angebliche Maaßbestimmung Gottes, gleich nachdem sie bekannt geworden, auftrat, war Saadja Gaon (892—942). In seiner Entgegnung auf die Angriffe des oben genannten Karäers Salomo ben Jerucham sagte er, daß die Lehre vom Schiur Koma sich weder in der Mischna, noch im Talmud befinde und stellt dessen Zitirung im Namen des R. Jsmael und R. Akiba als völlig in Abrede, sie sei lügenhaft und erdichtet.[4]) Nach ihm sprach gegen diese Mystik Scherira Gaon (930—1000): „Unser Schöpfer“, lautet seine Entgegnung darauf, „ist zu erhaben, daß man ihm, behüte Gott dafür, Glieder und Maaße zuschreiben sollte.“[5]) Viel nachdrucksvoller noch bekämpft sein Sohn Hai Gaon (998—1038) diese anthropomorphistische Mystik (Taam. Sekenim S. 54). Man hielt diese ganze Angabe von dem Gottesmaaße als eine von den Karäern ins rabbinische Judenthum absichtlich zu dessen Schändung verpflanzte Dichtung.[6]) Am heftigsten trat gegen sie der große Maimonides auf, dessen treffliche Worte wir im Artikel „Kabbala“ S. 584 nachzulesen bitten. Eine zweite, das Judenthum verdunkelnde Lehre der Mystik ist die b) von den Engeln. Die Engel werden in Bibel und Talmud als von Gott geschaffene und ihm untergeordnete Wesen dargestellt, die in keiner Weise Gottgleichheit haben.[7]) Aber die Mystik erhebt den Engel Metatron (s. d. A.) zu einem zweiten Gott; sie stattet ihn mit dem Gottesnamen יהוה aus, läßt ihn andere 92 Gottesnamen führen[8]), und bezeichnet dessen Würde durch die Worte: „Ich (Gott) habe seinen Thron über die Majestät meines Thrones erhoben; seine Herrlichkeit von meiner Herrlichkeit vermehrt u. s. w.“[9]) Weiter macht sie ihn zum Weltengebieter שר העולם, und hält ihn für den zum Engel umgewandelten Chanoch (s. Henochsage), Gegenstände, die dem aethiopischen Henochbuche entnommen zu sein scheinen und zum Ausbau des Christenthums (s. d. A.) verwendet wurden. c) Die Gottesnamen und die Wunderthätigkeit mittelst derselben. Schon die talmudische Mystik kennt Gottesnamen von 12, 42 und 72

---

[1]) Siehe: „Herrlichkeit Gottes“. [2]) Der Karäer Salomo ben Jerucham nennt das אותיות דרבי עקיבא, wo es sich heute nach der Ausgabe bei Jellinek nicht mehr findet. Dagegen findet es sich ganz im Buche Rasiel und ist angedeutet, wol auch weggelassen im Buche Henoch, in Jellinek's Beth Hamidrasch II, S. 116. Ein Theil des Schiur Koma hat sich trotzdem noch erhalten an אותיות דרבי עקיבא, Buchstabe ח mit den Worten: מלמד שגופו של שכינה מאתים u. s. w. [3]) So im Alpha betha de R. Akiba in Jellinek's Beth hamidrasch III, S. 24, Buchstabe „ח“. [4]) Halichoth kedem edit. Pollak S. 69, zitirt von Ibn Barsilai. In der Vorrede zu seiner Bibelübersetzung erklärt er, daß er mit seiner Arbeit den Ausschreitungen der mystischen Anthropomorphiten entgegenzutreten beabsichtige, welche die menschlichen Aussagen von Gott in der Bibel buchstäblich nehmen und so unwürdige Vorstellungen von Gott verbreiten, da sie Gott als körperliches Wesen mit Sinnorganen bezeichnen. Vergl. das Fragment in der Londoner Polyglotte S. 6. 7. [5]) Scheriras Responsen wörtlich: ועוד שיוצרנו מרום ולמעלה חס ושלום מהיות לו אברים ומדות כפשוטן. [6]) Nite Naamanim, hebr. Theil S. 17. [7]) Siehe: „Engel“, „Heiligkeit der Engel“ in Abth. I. [8]) Hechaloth, edit. Jellinek am Ende. Hierzu das ספר חנוך B. H. II, S. 116. [9]) Siehe den Art.: „Metatron“.

Buchstaben [1]), sowie die Kunst der Zusammensetzung der Buchstaben der Gottesnamen צירוף אותיות [2]), aber mit welcher Vorsicht wird von dergleichen Sachen gesprochen. „Wer den Namen (von 42 Buchstaben) kennt, ihn in Reinheit bewahrt," schärft der Lehrer Rabh (s. d. A.) seinen Jüngern ein, „ist geliebt im Himmel, auf Erden angenehm; bei den Menschen im Ansehen und Erbe beider Welten." Dagegen spricht die nachtalmudische Mystik von 70 Gottesnamen [3]), die angegeben sind, und andere nicht angegebene, sind, nach ihr, zahllos.[4]) Zwei und neunzig sind im Gottesthrone, andere in der göttlichen Krone eingegraben [5]) u. a. m. Diese Gottesnamen werden jedoch in dieser Mystik zu ganz anderen Dingen; sie sind die Siegel der Weltordnung und der göttlichen Beschlüsse.[6]) Hierin entdeckte weiter die Mystik das Geheimniß der Wunderthätigkeit, sodaß beim Aussprechen dieser Gottesnamen sich der Himmel mit Feuerflammen füllt u. s. w.[7]) Auch gegen diese Ausartung der Mystik kämpften die oben genannten Rabbiner und erklärten solches Gebahren als unjüdisch und für betrügerische Werke, denen man fern bleiben soll. Ueber die andern Themen als z. B. das von der Schöpfung, den himmlischen Hallen, der göttlichen Vergeltung, dem Messias, der Hölle, dem Paradiese, der Sünde und Erbsünde u. a. m. verweisen wir, um jede Wiederholung zu vermeiden, auf die betreffenden Artikel. Mehreres siehe „Geheimlehre" und „Kabbala".

N.

Nabatäer, siehe: Nebajoth in Abtheilung I.

Nachum aus Gimso, נחום איש גם זו, siehe: Tanaim.

Nachum der Meder, נחום המדי, siehe: Tanaim.

Nachman, b. Jakob, נחמן בר יעקב Gesetzeslehrer, Amora (von 245 bis 320), Oberrichter und Schuloberhaupt zu Neharbea (s. d. A.) und später nach der Zerstörung dieser Stadt wohnhaft zu Schekanzib (s. d. A.), wohin er seine Schule verlegt hat. Er vermählte sich mit der Tochter des Exilarchen Namens Jaltha und erlangte dadurch einen bedeutenden Reichthum, der ihm eine gewisse Unabhängigkeit sicherte und ihn in den Stand setzte, ein vornehmes Hauswesen zu führen. Seine gelehrten Zeitgenossen, die ihm die gebührende Achtung nicht zollten, mußten oft seine Härten erfahren [8]), und hatten überhaupt viel von seiner Dienerschaft zu leiden.[9]) Auch seine Frau ließ ihren Unwillen gegen den Lehrer Ulla, der sie weniger beachtete, aus: „Geschwätz bei Reisenden, bei Lumpen Ungeziefer!" lautete ihr Stichwort gegen ihn.[10]) In seinen Richterfunktionen wich er von seinen Vorgängern ab, die ohne Mitzuziehung ihrer Collegen nichts entschieden; er entschied allein.[11]) Doch war er nicht minder zuvorkommend und voll Gastfreundschaft gegen Gelehrte, besonders Fremde, die sein Haus aufsuchten. So weiß die Agada recht viel von der gastfreundlichen Aufnahme zu erzählen, die der gelehrte R. Jizchak aus Paläſtina bei ihm gefunden. Aus dem Verkehr dieser beiden Männer floß manche gegenseitige Belehrung. So z. B. warum man den Priestersegen mit dem der Gemeinde zugewandten Gesichte spreche, was er aus 1. Chronik. 28, 2 nachwies, wo David das Volk mit zugewandtem Gesichte nach der Segensertheilung anredete [12]); ferner über die Messiasankunft, daß eine Zeit großer Leiden ihr vorausgehen werde [13]), u. a. m. In einer andern Aeußerung hält er sich für das Vorbild des Messias.[14]) Dagegen scheute sich nicht R. Jizchak, ihm vorzuhalten, warum er denn nicht mit der Gemeinde sein Gebet verrichte.[15]) Indessen war die Messiashoffnung bei ihm nicht vorübergehend; er

---

[1]) Kidduschin 71 α. Vergl. den Artikel „Namen Gottes" in dieser Abtheilung. [2]) Berachoth 55 α. Siehe: „Geheimlehre". [3]) So im ספר חנוך im Anfange: ושאר אין להם דוקר ואין להם מספר. [4]) Das. [5]) Das. B. H. II, S. 116: תשעים ושתים שמות שחקוקים על כסא הכבוד. [6]) Das. [7]) Buch Rasiel 19 ff. und Othioth de R. Akiba, Buchst. ו. [8]) Kethuboth 64 β. [9]) Kidduschin 33 α; Baba mezia 111 α; Cholin 132. [10]) Berachoth 51 β. Vergl. Kidduschin 71 β; Cholin 109 β. [11]) Sanhedorin 5 α. [12]) Sota 40 α. [13]) Sanhedrin S. 96 β am Ende. [14]) Sanhedrin 98 β: אי מן חייא הוא כגון אנא. [15]) Berachoth 7 β.

stellte in einem andern Satze die Lehre auf, daß Babylonien zu Paläſtina in dem Verhältnisse der Magd zu ihrer Herrin stehe.[1]) Andere Lehren von ihm beschäftigen sich mit den Prophetinnen im Judenthume. Die Prophetin Hulda hält er als Abkömmling von Josua.[2]) Scherzend pflegte er zu sagen, daß die Frauen sich nicht gar sehr zu überheben haben, denn die zwei Prophetinnen aus ihrer Mitte führen thierische Namen: Biene (Debora) und Wiesel (Chulda).[3]) In Bezug auf Bileam (4. M. 22), der durch Wiederholung seiner Bitte doch endlich die Erlaubniß zur Reise gegen das frühere Verbot derselben erhielt, war sein Spruch: „Sehet, wie Unverschämtheit auch dem Himmel gegenüber hilft."[4]) Ueberhaupt fanden Sprüche und Gleichnisse in seinen Lehren öftere Verwendung, die wir in dem Artikel „Sprüche" und „Parabel" nachzulesen bitten.[5]) Richtig ist seine Bemerkung in Bezug auf das Attribut zu Mordechai „ein Mann, ein Jehudi" איש יהודי, daß dasselbe sich nicht auf seine Abstammung beziehe, da er von Geburt ein Benjaminite war, sondern auf seinen Glauben, auf das Judenthum, das ihn zierte.[6]) Auch über Abigail, die bei ihrer Bitte um das Leben ihres Mannes (1. S. 25, 31), „ihrer zu gedenken" mit einschiebt, ist seine Anspielung recht nett: „Die Frau spinnt auch während ihres Gespräches."[7]) Von seiner Bedeutsamkeit in der Halacha heben wir die Institution von ihm in der Rechtslehre hervor, daß der wegen einer Schuld Beklagte, wenn er seine Schuld ganz ableugnet, einen Eid zu leisten habe. Man nannte diesen Eid, den rabbinischen Eid, oder „Gewissenseid" שבועת היסת, schebuath hesseth, Eid des Insichkehrens[8]), da der Eid nach mosaischem Gesetz dem Beklagten nur alsdann zugeschoben wird, wenn er einen Theil der Schuld eingesteht. Diese Institution des Rab Nachman hat die Voraussetzung חזקה, (s. Präsumtion) zu ihrer Basis, daß Niemand eine Forderung an Jemanden stellt, wenn er keinen Grund dazu hat, und der Beklagte vielleicht wegen augenblicklicher Geldverlegenheit dieselbe ableugnet. Durch die Auferlegung dieses Eides soll der Beklagte in sich gehen und zum Geständniß veranlaßt werden.[9]) Mehreres siehe: „Eid" in Abtheilung I.

Nachman b. Jizchak, רב נחמן בר יצחק. Gesetzeslehrer, Amora (280—356), Schüler des R. Nachman b. Jakob, und späteres Oberhaupt der von Machuza nach Pumbadita verlegten Talmudschule (s. d. A.), wo er als Nachfolger Rabas (s. d. A.) vier Jahre ehrenvoll wirkte. Die Bedeutsamkeit seines halachischen Wissens wurde früh erkannt und gewürdigt. Im Lehrhause zu Sura (s. d. A.) war es, wo seine Aussprüche von dem Gesetzlehrer Nachman b. Chisda vorgetragen wurden.[10]) Es blieb bei dieser Würdigung nicht stehen, Nachman b. Jizchak wurde zum „Resch Kalla", zum Vorsitzenden in den Gelehrtenversammlungen in den letzten Monaten des Sommers und Winters, wo am Sitz der Hochschulen öffentliche Vorträge (s. d. A.) gehalten wurden. Gegenüber seinem Gönner Nachman b. Chisda erklärte er zu Gunsten der Gelehrten, daß diese zur Staatssteuer (s. d. A.) beizutragen nicht verpflichtet werden können, was er aus Stellen der Bibel bewies.[11]) Sein vorzügliches Verdienst in der Halacha ist, daß er die Lehren und Aussprüche seiner Vorgänger tradirt und sie zu einer gewissen Abrundung bringt und sie so der Vergessenheit entreißt. „Ich bin", sagte er von sich selbst, „weder Weiser, noch Prophet, auch nicht Einer, der auf seine Meinung beharrt, aber ich habe gelernt und dasselbe ordne ich, und so entscheidet man im Lehrhause nach mir".[12]) Als Mittel zur Erleichterung desselben stellte er mehrere mnemotechnische Sätze auf, die dem Gedächtnisse zur Aufbewahrung der von ihm geordneten Halachoths zu Gute kommen sollten. Mehr Eigenes und Selbständiges hat er in der Agada (s. d. A.) geleistet. Von der beträchtlichen Zahl seiner agadi-

---

[1]) Taanith 21β. Vergleiche gegen diese Aeußerung die Aussprüche der andern Gesetzeslehrer darüber in dem Artikel „Babylonien" in Abth. I. [2]) Megilla 14β. [3]) Das. [4]) Sanhedrin 105α: חוצפא אפי׳ כלפי שמיא מהני. [5]) Vergl. Joma 28β; 29α; Taanith 24α; Jebamoth 21α; Kidduschin 21β; Nedarim 22β; Erubin 36α; Sabbath 7α; Cholin 12α; 112α. [6]) Megilla 12β. [7]) Das. 14β. [8]) Schebuoth 40β. [9]) Vergl. Baba mezia 5α und unsern Artikel „Rechtsbeweise". [10]) Kethuboth 63β; Schebuoth 12β; Cholin 88β. [11]) Baba bathra 8β und 36β. [12]) Pesachim 105β: אנא לא חכימנא אנא ולא חוזאה אנא אלא גמירנא אנא וסדרנא אנא ובן מורין.

schen Lehren bringen wir die aus dem Gebiete der Ethik (s. d. A.). Mit Hinweis auf Spr. Sal. 16. 5 lehrte er: „Der Mensch sei nicht stolz"[1]), als Gegenspruch auf Rabas Behauptung, daß ein wenig Stolz dem Menschen vom Vortheil sei.[2]) Verwerflicher als Stolz erscheint ihm der Hochmuth, wobei er 5 M. 8. 14 zitirt.[3]) Ueber das Sündhafte des Zornes hören wir von ihm: „Wer da zürnet, dessen Fehler übersteigen seine Verdienste".[4]) Mit größtem Nachdruck sind seine Aussprüche über das Gesetzesstudium. Mit Beziehung auf Spr. Sal. 3, 18 mahnte er, daß, wie das kleine Holz das große anzündet, so fördern im Studium die Kleinen die Großen.[5]) In Psalm 44, 23 sieht er die Märtyrer bezeichnet, die wegen der Lehre (des Studiums) sich den Lebensgenüssen entsagen.[6]) Ueber die Zurechtweisung, wie weit man in derselben zu gehen habe, leuchtet ihm als Ideal Jonathans Ausruf gegen seinen Vater: „und was hat er (David) gethan? warum soll er sterben?" (1. S. 20, 30), auf das er hinweist.[7]) Mehreres siehe: „Talmudstudium".

Nahrung, פרנסה, auch: Speise, מאבל. Wir haben über dieses Thema in dem jüdischen Schriftthum eine Fülle von Angaben und Schilderungen, die uns über den Lebensunterhalt und dessen Erwerb bei den Israeliten von den ältesten Zeiten bis zum Schluß des Talmud (gegen 500 n.) Auskunft ertheilen. Ein Interesse dürfte diese Arbeit heute noch haben, weil sie uns die Diätetik unserer Alten vorführt, die zur Lösung der Frage von dem hohen Lebensalter und der gesunden und kräftigen Leibesbeschaffenheit unserer Ahnen manche Winke giebt. Mögen dieselben ihre wohlverdiente Beachtung bei uns finden. I. Nahrungsmittel und deren Zubereitung. Die Nahrungsmittel sind von vegetabilischen und animalischen Stoffen. A. Die vegetabilischen Nahrungsmittel waren die ältern, verbreitesten und allgemeinern, die aller Volksschichten. Es gehörten hierher: a) die verschiedenen Getreidearten: Weizen, Gerste, Spelt, Hirse, Bohnen, Linsen, Hafer, שבולת שועל, Roggen, שיפון, Reis, Mais, Erbsen u. a. m.[8]) Von diesen wurden mehrere Arten in den Aehren am Feuer geröstet und besonders in der Erntezeit gegessen; sonst wurden sie zu Mehl gemahlen, aus dem man Brot, Kuchen und andere Speisen buck. a. „Brot". Der hebräische Name für Brot „Lechem", לחם bedeutet auch „Mahl", Brot[9]), war daher gewöhnlich zur täglichen Speise. Dasselbe wurde aus Weizen- und Gerstenmehl bereitet. Gerstenbrot wurde von der ärmern Klasse gegessen. Ein Mann aus Baalschelischa überreichte dem Propheten zwanzig Gerstenbrote für seine Jünger[10]); auch die des Ehebruchs verdächtige Frau sollte Gerstenbrote zu ihrem Opfer bringen.[11]) Doch wurde auch Brot aus Hirse und Spelt bereitet, welches die gröbste Backart war.[12]) b. Der Kuchen, von dem mehrere Arten genannt werden: 1. der Kohlen- oder Aschenkuchen, עגות רצפים, talmudisch: חררה von dem der Prophet Elia auf seiner Flucht vor Isebel mehrere erhielt.[13]) Dieselben waren aus Weizenmehl[14]), doch auch in Theuerungszeiten aus Gerstenmehl.[15]) Sein Name rührt davon her, weil er, nachdem er gekrustet war, mit glühender Asche oder Sand bedeckt wurde. Es war die niedrigste Kuchenart. 2. Der Pfannkuchen, der auf der Pfanne, מרחשת, in Oel gebackene. 3. Blechkuchen, den man auf dem Blech, מחבת, buck, und zuvor dessen Teig in Oel knetete. Nachdem derselbe gebacken war, wurde er in Stücke gebrochen und mit Oel übergossen[16]); beide letztere Arten wurden zu Speiseopfern verwendet. 4. Herzkuchen, לבבות[17]), ein blätterartig gewickeltes, in der Pfanne bereitetes Backwerk, das für Schmalzkuchen oder Pudding gehalten wird. Sein Name bezieht sich nach Einigen, auf dessen herzförmige Gestalt. 5. Durchlöcherter Kuchen, חלות[18]), dessen Teig mit Oel

---

1) Vergl. Jebamoth 21α; Kethuboth 6α; Cholin 106α; Eruchin 11α. Vergl. hierzu die gute Arbeit über Mnemonik im Talmud von dem gelehrten Rabbiner J. Brüll in Kojetein. 2) Sota 5α: לא מנה דולא מקצתה. 3) Das. 4) Nedarim 22β nach Spr. 29. 22. 5) Taanith 7α. 6) Gittin 57β. 7) Erachin 16β. 8) Siehe: Getreide in Abth. I und Früchte in Abth. II. 9) 1 S. 14. 28. s. Mahl. 10) Siehe: Propheten. 11) Siehe: „Ehebuchsverdächtigte". 12) Vergleiche Ezechiel 4, 9. Hierzu den Artikel „Brot" in Abth. I. 13) 1 K. 19. 6. vergl. 1 M. 18. 6. 19; 1. K. 17. 13. 14) 1 M. 18. 6. 15) Ezechiel 11. 12. 16) 3 M. 2. 3. 17) 2 S. 13. 3. 18) Das. 6. 19.

angekneten und im Ofen gebacken wurde. Sein Name deutet wohl auf seine Kringel ähnliche oder flechtenartige Gestalt. Auch dieser Kuchen hatte bei Opfern seine Verwendung.[1]) 6. Fladen, רקיקים[2]), ein dünner mit Oel bestrichener Kuchen, auch bei Opfern gebraucht. 7. Kleiner durchbrochener Kuchen, ניקורים[3]), der auf Reisen mitgenommen wurde und den auch der Prophet Achia von der Frau Jerobeams erhalten hat. 8. Honigkuchen, צפחית בדבש[4]), mit dessen Geschmack das Manna verglichen wird. 9. Rosinenkuchen, אשישה, u. a. m. Nächst diesen zwei Hauptspeisen, Brot und Kuchen, nennen wir c. Die Gemüsearten, oder die Zukost. Hierzu brauchte man gewöhnlich die Hülsenfrüchte: Linsen[5]) und Bohnen[6]), sowie Grünzeug aus dem Garten[7]) oder vom Felde[8]), wozu wir rechnen: die Melone, die Gurke, den Kürbiß, die verschiedenen Rübenarten: die Stockrübe, רוביא, die Mohrrübe, לפת; ferner den Kohl als den Grünkohl und den Braunkohl, den Kopfkohl und Blumenkohl nebst den andern Gartenfrüchten, die wir in dem Artikel: „Gartenpflanzen" und „Gartenfrüchte" nachzulesen bitten. Von diesen waren Linsen, besonders die aegyptischen, die mit deren braunrothen Schoten gekocht wurden[9]), sehr beliebt, die wegen ihrer rothen Farbe „rothes Gericht" genannt wurden.[10]) Gurken wurden viel angebaut, sodaß es ganze Gurkenfelder gab[11]); man genoß sie daher häufig. Knoblauch soll den Muth und die Mannhaftigkeit befördern und wurde dessen Genuß empfohlen.[12]) Bohnen waren die Speise der Armen.[13]) Ihr Genuß macht schläfrig, daher der Hohepriester Bohnen in den Vorbereitungstagen vor dem Versöhnungstag nicht genießen durfte. Auch die Feigbohne wurde, nachdem man sie mehrere Tage im Wasser geweicht hatte, als Zukost gegessen.[14]) d. Die Baum- und Strauchfrüchte. Ueber dieselben bitten wir den Artikel „Früchte" in dieser Abtheilung nachzulesen. B. Die animalischen Nahrungsmittel. Es gehören hierher die Fleisch- und Fischspeisen. Fleisch genoß man vom Rind[15]), von Kälbern[16]), Schafen und Ziegen, besonders von jungen, das sehr beliebt war.[17]) Seltener war der Genuß von Taubenfleisch, da Tauben zu Opfern gebraucht wurden.[18]) Von andern Vögeln werden nur Wachtel genannt, die gegessen wurden[19]); doch werden im talmudischen Schriftthume noch andere Geflügelarten erwähnt, deren Fleisch man gern genoß, nämlich: Hühner, Gänse, Enten u. a. m. Auf den Tisch der Vornehmen kam auch Fleisch von Hirschen, Gazellen u. a. m.[20]) Die Zubereitung des Fleisches geschah durch Kochen oder Braten. Beim Kochen wurde das Fleisch in kleine Theile zerschnitten und darauf Wasser, Mehl und Küchenkräuter geschüttet und zur Brühe gekocht. Das Braten geschah, indem das Fleisch, oft das ganze Thier, nach dessen Zubereitung, an einem Spieße am Feuer gehalten wurde.[21]) Heuschrecken wurden geröstet oder eingesalzen, aber ohne Kopf, Flügel und Beine genossen, doch wurden sie auch in Honig und Mehl gebraten.[22]) Fische lieferte in Palästina der See Genezaret in Menge; sie wurden daher häufig gegessen. Mehreres über die Fischarten siehe den Artikel „Fische" in Abtheilung I. Nach spätern Angaben liebte man besonders die eingesalzenen Fische[23]), die man auch mit Eiern bedeckt, genoß.[24]) Ueber die Zubereitung war das Räthsel bekannt: „Der Fisch wird in seinem Bruder (in dem Salz, das Seesalz wird gleich dem Fische aus dem Meere gezogen) gebraten, zu seinem Vater (kaltes Wasser als Erhalter des Fisches) gebracht (nämlich nachdem der Fisch gebraten war, wurde er ins kalte Wasser gebracht) und drittens in seinem Sohne (in der Brühe desselben) gegessen und endlich wird zuletzt sein Vater (das Wasser, siehe oben) auf ihn getrunken.[25]) Hierher gehören ferner, als von Thieren kommend, Eier, Milch und Honig, die häufig roh oder gekocht genossen wurden. Die Eier

---

[1]) 2 M. 29. 2; 3 M. 2. 4. Das. 7. 12; 8. 26; 4 M. 2. 4. [2]) 3 M. 2. 4; 4 M. 6. 15; 1 Chr. 23. 29. [3]) 1 K. 14. 3. [4]) 2 M. 16. [5]) 1 M. 25. 30. [6]) 2 S. 17. 23. [7]) Spr. 16. 17; 1 K. 21. [8]) 5 M. 11. 10; 2 K. 4. 19. [9]) Mischna Sabbath 7. 4. [10]) 1 M. 25. 29. [11]) Mischna Kilaim 3. 4. [12]) Siehe: „Knoblauch". [13]) 2 S. 17. 28. [14]) Midr. rabba 1 M. Absch. 11. [15]) 1 K. 4. 23. [16]) 1 M. 18. 17. [17]) 1 S. 16. 20; Richter 6. 19; 2 Chr. 18. 2; Jesaia 53. 4. [18]) 1 M. 15. 9; 3 M. 1. 14. [19]) 2 M. 18. 22; 4 M. 11. [20]) 5 M. 14. 5; 1 K. 5. 3; 4. 23. [21]) Siehe: „Braten" in Abth. I. [22]) Siehe: „Heuschrecken". Mischna. [23]) Sabbath 22. 2. [24]) M. Beza 2. 1. [25]) Siehe: „Räthsel".

des reinen Geflügels werden von denen des unreinen (zum Genuß verbotenen) durch gewisse Zeichen unterschieden. Erstere sind an einem Ende stumpf, am andern spitz zulaufend; auch umgiebt bei ihnen das Eiweiß den Dotter, was bei den Eiern unreiner Vögel nicht ist.[1]) Weichgekochte oder leicht gebratene Eier sind ein vorzügliches diätetisches Mittel, die dem Menschen bei männlichem Unvermögen empfohlen werden.[2]) Die Milch genoß man von Kühen, Schafen und Ziegen[3]); vorgezogen wurde die Schafmilch[4]) und Ziegenmilch.[5]) Letztere, frisch, wird als Heilmittel für Brustkranke empfohlen.[6]) Sie wurde frisch gemolken, geronnen, verdickt gegessen (s. Milch), auch bereitete man aus ihr Käse (s. d. A.). Vom Honig gab es mehrere Sorten: Bienen-, Dattel- und Traubenhonig (s. Honig). In großer Menge hatte man wilde Bienenstöcke in Palästina, die Honig in reicher Fülle lieferten.[7]) Man aß den Honig ohne Zuthat, oft bis zur Uebersättigung[8]), verwendete ihn zu Kuchen u. a. m. C. Getränke. Ueber die verschiedenen Arten der Getränke haben wir den Artikel „Getränke" in Abtheilung I., den wir nachzulesen bitten. II. Wahl und Genuß der Speisen, Diätetik. Das talmudische Schriftthum hat eine Menge von Lehren und Aussprüchen über diesen Gegenstand. In denselben wird gemahnt zur Beachtung: a) der Mäßigkeit im Genusse, b) der Zeit zum Essen, c) der Wahl der Speisen und d) der Gesetze der Verdauung. A. Die Mäßigkeit und Mäßigung im Genusse. Diese Diätetik wird in mehreren Sprüchen eingeschärft. Wir bringen von denselben: „So dein Mahl dir am besten schmeckt, beherrsche dich und höre auf"[9]); „Wer seinen Magen mit Allerlei füllt, verfällt dem Fieber"[10]); „Wer Gerstenbrot genießen kann und dennoch Weizenbrot ißt, Bier zu trinken vermag, aber Wein trinkt, übertritt das Verbot: „Du sollst nicht verderben""[11]); „Begnüge dich mit Zwiebel (billige Gartenfrüchte)[12]), und du wirst dich deines Hauses Schutz erfreuen; enthalte dich des Genusses von Hühnern und Gänsen und dein Herz wird stets genug haben; spare an Speise und Trank und gieb mehr auf deine Wohnung."[13]) Ein anderer Lehrer, Ulla, im dritten Jahrhundert n. zitirt einen ähnlichen Volksspruch: „Wer fettes Fleisch genießt, wird bald von Gläubigern belästigt, aber wer sich mit Gemüsen begnügt, wird unbehelligt sich auf freien Stadtplätzen sehen lassen."[14]) Ein dritter Lehrer, Mar Sutra (im 4. Jahrh. n.) stellt den Satz auf: „Nie gewöhne man seinen Sohn am Genusse von Fleisch und Wein."[15]) Endlich wird eine Art von Oekonomie deutlich angegeben: „Immer verwende der Mensch weniger als er hat auf Speise und Trank; er kleide sich nach dem, was er hat, und verwende mehr als dieses auf die Ehre seiner Frau und Kinder."[16]) Ein Lehrer des ersten Jahrhunderts n., R. Elasar b. Asaria, giebt darüber speziell die Vermögensverhältnisse an, was allerdings für die damaligen Zeitverhältnisse und Lebensweise passen mochte. Er lehrte: „Wer eine Mana (= 65 Mark)[17]) besitzt, kaufe zu seinem Mahle ein Pfund (Litra) Grünzeug; 10 Mana (= 650 Mark), kaufe sich ein Pfund Fische; 50 Mana (= 3250 Mark), kaufe sich ein Pfund Fleisch; 100 Mana (= 6500 Mark), kann täglich Fleisch genießen.[18]) Sehr richtig wird in Bezug darauf bemerkt, daß dasselbe nicht für alle Zeiten und Verhältnisse maßgebend sei. „Wir sind heute viel schwächer, lehrt R. Jochanan (im 3. Jahrh. n.), darum wer eine Peruta[19]) in der Tasche hat, der trage sie zum Kaufmanne."[20])

---

[1]) Cholin 64α. [2]) Berachoth S. 44; Joma 18. [3]) 5 M. 32. 14. 15; Richt. 5. 25; Jes. 7. 15. [4]) Spr. Sal. 26. 27. [5]) Baba kama 80; Temura 15β. [6]) Das. [7]) 5 M. 32. 13; Ps. 81. 17; vergl. 1 S. 14. 25. 26. [8]) Spr. 25. 27. [9]) Gittin S. 70α: סעודתך שהנאתך הימנה משוך ידך הימנה. [10]) Das.: הממלא כריסו מכל דבר אחזתו אחילו. [11]) Sabbath S. 140β ein Ausspruch von Rab Papa im 4. Jahrh. n.: האי מאן דאפשר ליה למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי עבר משום בל תשחית. [12]) Pesachim 114α ist dieser Ausspruch von dem Lehrer R. Juda b. Jlai im 2. Jahrh. n. Das Wort בצל, „Zwiebel", ist hier wegen des Wortspiels ושב בצל gewählt, wofür man auch jede andere billige Gartenfrucht nehmen kann. [13]) Das. Der schöne Spruch lautet im Texte: אכול בצל ושב בצל ולא תיכל אווזין ותרנגולין ויהא לבך רודף עליך — [14]) Das.: דאכיל אליתא טשי בעליתא דאכיל קקולי אקילקלי דמתא שכיב. [15]) Cholin 84α: שלא ילמד בנו בשר ויין. [16]) Cholin 84β: לעולם יאכל אדם וישתה פחות ממה שיש לו; [17]) Nach Zuckermanns Tabelle II über „Münzen". [18]) Cholin 84α. [19]) Geringste Münze". [20]) Cholin 84α.

R. Nachman (im 4. Jahrh. n.) spricht von seiner Zeit: „Wir leihen und geben das Geld zum Lebensunterhalt aus."[1]) B. Die Beachtnng der Speisezeit. Speisezeiten gab es bei den Juden in Palästina hauptsächlich nur zwei: des Morgens und des Abends.[2]) Doch schloß dasselbe nicht aus, daß außer dieser Zeit nicht gegessen wurde. Ausdrücklich lehrte Bar Kappara (s. d. A.): „So du hungerst, iß, und wenn du durstest, trinke."[3]) Nur soll man nicht vor der Ausleerung etwas genießen. „Wer seine Nothdurft zu verrichten hat und zuvor dennoch genießt, gleicht dem Ofen, der auf seiner Asche geheizt wird.[4]) Das Mahl am Morgen wird nachdrucksvoll empfohlen. „Mache dich früh auf und genieße, im Sommer wegen der Hitze und im Winter wegen der Kälte, denn so lautet der Spruch: „Sechzig Schnellläufer können den nicht einholen, der am Morgen gefrühstückt hat." [5]) „Brot am Morgen mit wenig Salz und einem Krug Wasser vernichtet dreiundachtzig Krankheiten." [6]) Es werden dreizehn Gegenstände aufgezählt, die in Folge des Brotgenusses am Morgen eintreten: der Brotgenuß schützt vor Hitze und Kälte, vor Stürmen, schädlichen Lüften, macht klug, vernichtet die Würmer in den Därmen u. a. m. [7]) Eine genaue Bestimmung der Speisezeit in den Morgenstunden haben wir aus späterer Zeit in dem Ausspruche: „Die erste Stunde der Tageszeit (= 7 Uhr Morgens) ist die Speisezeit der Lydier; die zweite (= 8 Uhr Morgens) die Speisezeit der Räuber; die dritte (= 9 Uhr Morgens) die der Begüterten [8]); die vierte (= 10 Uhr Morgens) die Speisezeit jedes Menschen [9]); die fünfte (= 11 Uhr Morgens) die der Tagelöhner; die sechste (= 12 Uhr Morgens) die der Gelehrten. Von da ab ist der Genuß von Speisen, als wenn man einen Stein in den Schlauch (Magen) werfen möchte. [10]) Ueber diese Mittheilung bemerkt der Lehrer Abaji (s. d. A.), daß Letzteres nur gelten könne, wenn man nichts am frühen Morgen zu sich genommen, aber so dieses geschehen, schadet späteres Essen nichts."[11]) Man merkt aus dieser letzten Aeußerung, daß es sich in obigen Angaben nicht um den Inbiß am Morgen handelt, sondern von dem Mahl gegen Mittag gesprochen wird, was sich mehr für die Juden in den babylonischen Ländern, als für die in Palästina passt, wo gegen Mittag kein eigentliches Mahl gehalten wurde. [12]) Von der Abendmahlzeit heißt es, daß dieselbe aus Fleisch bestehen soll. Es wird dieses den Worten 2. M. 16, 12 entnommen: „Da der Ewige Abends Fleisch zu essen geben wird und des Morgens Brot zur Sättigung."[13]) Von denjenigen, die sich an keine bestimmte Zeit halten, heißt es: „Sie gleichen den Hühnern, die fortwährend im Dunghaufen suchen." [14]) C. Wahl der Speisen. Bei der Wahl der Speisen soll das Alter des Menschen und die Tageszeit ihre volle Berücksichtigung finden. In Betracht des Erstern lehrte R. Jose (im 2. Jahrh. n.): „Der Jugend das Brot, den Alten das Oel und den Kindern Honig." [15]) Ueber die Speisearten zu den verschiedenen Tageszeiten haben wir bereits oben in Bezug auf das Frühstück den Ausspruch zitirt, der den Genuß von Brot mit Salz und Wasser für das gesundeste Frühstück bezeichnet, das keine Krankheit nach sich zieht; allerdings ein sehr frugales Mahl.[16]) Doch genoß man auch andere Gegenstände als Zukost zum Brot, als z. B. Früchte, Grünzeug u. a. m., worüber wir weiter berichten werden. Meistens waren es Rüben, Mohrrüben, לפתות, wovon die hebräische Bezeichnung: ללפת את הפת, Zukost zu Brot, herrührt (Aboda sara 38 α; Beza 16 α). Brot gab es

[1]) Das.: כגון אנו לווין ואוכלין. [2]) Siehe: „Mahl" in Abth. I. [3]) Berachoth 62 β: עד דכפנת אכול עד דצחי שתי. [4]) Sabbath 41 α: אכל ונצרך לנקביו דומה לתנור שהסקוהו על עפרו. [5]) Pesachim 111. So schon von R. Akiba; Baba kama 92 β; Baba mezia 107 β: השכם ואכל בקיץ מפני חמה ובחורף מפני צינה. [6]) Baba mezia 107 β: וכולן פת שחרית במלח וקיתון של מים מבטלתן. [7]) Das. [8]) Sabbath 10 α, ist im Texte יורשים, „Erben", nach der Erklärung Raschis, die Geld geerbt und nicht um Herbeischaffung des Nöthigen auszugehen brauchen. [9]) Das. nach der Angabe von Rab Papa. [10]) Das. כזורק אבן לחמת. Wiesner, Scholien zu Sabbath S. 9, macht auf die diesen Ausspruch erläuternde Mittheilung bei Hippocrates de ratione victus, deutsche Ausgabe von Lilienhain 1. B. S. 153, aufmerksam; es heißt daselbst: „fühlen sich die Leute, die täglich zwei mal zu essen pflegen, wenn sie das Mittagessen versäumen, schwach, zu aller Arbeit unfähig und bekommen Magenweh. Die Meisten können auch zur Nacht nicht essen; sie belästigen ihren Magen" . . . [11]) Sabbath 10 α: דלא טעים מדי בצפרא. [12]) Siehe: „Mahl" in Abth. I. [13]) Joma 75 α. [14]) Joma S. 75 β: דומה כתרנגולין שמנקרין באשפה. [15]) Das. 75 β: לנערים לחם ליקנים שמן ולתינוקת דבש. [16]) Baba mezia 107 β.

zweierlei: Weißbrot, פת פלטר [1]), und Schwarzbrot, פת נחתום.[2]) An andern Stellen wird von Weizenbrot und Gerstenbrot gesprochen.[3]) Das Weizenbrot wird sehr empfohlen; es gehört mit fettem Fleisch und altem Wein zu den Gegenständen, die den Menschen erheitern, die Excremente mäßigen und den Wuchs fördern.[4]) Dagegen wird der Genuß des trockenen Gerstenbrotes mit Salz und Zwiebel dem Körper schädlich.[5]) Am nachtheiligsten ist frisches Gerstenbrot, nicht gut gegohrenes Bier und rohes Gemüse.[6]) Von dem Brotgenuß im Vergleich zu dem von Wein heißt es: „Brot sättigt, aber erfreut nicht.“ [7]) Brot zu genießen ohne Zukost kam wol bei den Babyloniern, aber nicht bei den Palästiniensern vor. So rief man dem aus Babylonien nach Palästina gekommenen R. Sera zu: „Die thörichten Babylonier, sie essen Brot mit Brot!“ [8]) Die Achtung des Brotes spricht sich in folgender Lehre aus: „Vor vier Gegenständen wird gewarnt: rohes Fleisch auf Brot zu legen; den gefüllten Weinbecher über dasselbe zu bringen; mit Brot zu werfen oder die Schüssel damit zu stützen“ (Berachoth 50β). Nächst Brot aß man verschiedene Gemüsearten. Grünzeug war sehr beliebt. Wir haben darüber den Spruch: „In einer Stadt, wo es kein Grünzeug giebt, soll kein Gelehrter wohnen.“ [9]) In Palästina war der Genuß von Grünzeug so sehr vorherrschend, daß es Gesetz war, bei Bestimmung der Festtage darauf bedacht zu sein, den Versöhnungstag weder auf einen Freitag, noch auf einen Sonntag anzuordnen, weil die Gemüsearten von Grünzeug sich zwei Tage lang nicht halten können.[10]) Keine solche Freude mit Gemüsearten hatten die Babylonier. Rab Hasda, ein Lehrer im vierten Jahrhundert n., sagte von sich: „Weder in Armuth, noch im Reichthum hatte ich Grünzeug zu meinem Mahle. So lange ich arm war, genoß ich keines, weil es den Appetit reizt, משום דגריר, und so ich reich geworden, nicht, denn ich denke, wo Gemüse hin soll, dahin können Fleisch und Fische kommen.“ [11]) In diesem Sinne rieth er auch den armen Gelehrten, kein Grünzeug zu genießen, weil es nicht sättigt, sondern nur den Appetit anregt.[12]) Auch seinen Töchtern befahl er, kein Grünzeug Abends zu essen, des übeln Geruchs wegen, den es verursacht.[13]) Aus demselben Grunde wird vor dem Genuß von Kräutern vor der vierten Stunde (= vor 10 Uhr Morgens) gewarnt, besonders in rohem Zustande.[14]) Ein Spruch gegen den Genuß von Grünzeug überhaupt lautet: „Alles Grüne macht grün“[15]), was sich jedoch auf den Menschen beziehen soll, der sich zur Ader gelassen hat.[16]) Anders war es allerdings, wie wir bereits oben bemerkt haben, in Palästina, wo der Spruch noch immer seine Geltung hatte: „Besser ein Gericht von Grünzeug und Liebe dabei, als das von einem gemästeten Rinde, begleitet mit Haß.“ [17]) Ueber die Gemüsearten einzeln hören wir: a. Ein Gemüse aus Mangold oder Erdbeerenspinat, תרדין, soll für Herz und Augen, auch für die Eingeweide dienlich sein, jedoch nur, wenn es viel gekocht hat.[18]) b. Der Lattich, חזרת, ist anfangs weich, schmackhaft, aber zuletzt schwer, d. h. nachtheilig.[19]) Dagegen wird er mit oder nach dem Genuß anderer Speisen gleich dem Rettig, צנון, als wohlthuend bezeichnet.[20]) c. Die Zwiebel. Mit dem Genuß von Zwiebeln soll man vorsichtig sein, da mehrere einen schädlichen giftartigen Saft enthalten[21]); besonders wird vor dem Genuß ihrer grünen Pflanzenblätter gewarnt.[22]) Nur eine Zwiebelart, die cyprische Zwiebel, בצל הכופרי, soll zur Stärkung des Herzens sehr dienlich sein.[23]) d. Knoblauch. Vom Knoblauch heißt es, daß er ernähre, erwärme, den Blick belebe, die Mannhaftigkeit vermehre und die Maden in den Därmen vernichte.[24]) e. Rüben. Sehr beliebt waren Rüben, Mohrrüben, לפת, die in Palästina viel

---

1) Aboda sara 25; Menachoth 102. 2) Demai 14; Joma 18. 3) Siehe oben. 4) Pesachim 42; Jebamoth 62. 5) Sabbath 62. 6) Pesachim 42; Jebamoth 62. 7) Berachoth 38β: לחם מסעד סעד שמוחי לא משמח. Vergl. das. 50α. 8) Beza 16; Nedarim 49: הני בבלאי טפשאי דאכלי נהמי בנהמי. 9) Erubin 58β: עיר שאין בה ירק תלמיד חכם אין רשאי לדור בה. 10) Rosch haschana 20α: משום ירקא. 11) Sabbath S. 140β: במקום דליעול ירקא ליעול בשרא. 12) Das. 13) Das.: לא תיכלון ירקא בלילא. 14) Berachoth 44β. 15) Das.: כל ירק מוריק. 16) Das.: אחר הקזה. 17) Spr. Sal. 15. 17. 18) Berachoth 59α; Erubin 29α. 19) Pesachim 28: חזרת תחלתו רך וסופו קשה. 20) Aboda sara 12α. 21) Erubin 29β. 22) Das. 23) Nedarim 26β. Das. 66α. 24) Baba kama.

angebaut wurden und sehr gut geriethen.[1]) Raba, ein Lehrer im vierten Jahrhundert n., sagte zu seinem Diener: „Wenn du Rüben auf dem Markt siehst, so sprich nicht zu mir: „Was wirst du zum Brot zuessen?““[2]) Man genoß die Rüben gern mit Weizenbrot, doch auch mit Gerstenbrot.[3]) Diese Zukost von Rüben war so allgemein, daß es von den Zeremonien der Tischordnung hieß: „Der das Brot zu brechen oder anzuschneiden hat, soll es nicht früher brechen oder anschneiden, bis man jedem Tischgenossen Salz oder Zukost vorgesetzt hat.“[4]) Ueberhaupt wurde der hebräische Name für Rübe, lepheth, לפת, als Bezeichnung für „Zukost“, „Gemüse“ gebräuchlich.[5]) Doch scheint die Rübe später ihre Beliebtheit eingebüßt zu haben, da zwei Amoräer den hebräischen Namen für Rübe, לפת, als Wortspiel in seine zwei Silben, ל und פת, zerlegen und daraus לא-פת, „Kein Brot“, keine Speise, machen, d. h. zur messianischen Zeit wird die Rübe nicht als Speise, Zukost, genossen werden.[6]) f. Lauch, Porree, כרישה. Denselben baute man in Paläſtina viel an.[7]) Es gab Gartenporree und Feldporree.[8]) Sein Genuß wird als für die Zähne nachtheilig und den Eingeweiden dienlich bezeichnet.[9]) Weiter war es vom Genuß des Porree sprichwörtlich: „Es giebt einen Ort, Namens Chazarmoveth (1. M. 20. 26, s. d. A.), dessen Einwohner essen Porree, kleiden sich in Bastanzügen und sehen täglich dem Tode entgegen.“[10]) g. Senf, חרדל. Es gab davon zwei Arten, ägyptischen, חרדל המצרי,[11]) und den einheimischen.[12]) Von dem Genuß desselben heißt es: „Wer in dreißig Tagen einmal Senf genießt, hält viele Krankheiten von seinem Hause ab, aber sein täglicher Genuß ist wegen der nach sich ziehenden Magenschwäche schädlich.“[13]) Uebrigens wird Senf auch als Taubenfutter bezeichnet.[14]) Sonst kannte man noch den Spruch: „In einen Sack voll Nüssen kannst du so viel Mohnkörner und Senfkörner schütten, als es dir paßt, so können sich viele Proselyten unter Israel mischen.“[15]) h. Schwarzkümmel, קצח. Von ihm wird gesagt, daß sein öfterer Genuß ein Vorsichtsmittel gegen Herzbeschwerden sein soll.[16]) Dagegen wegen seines Geruches in dessen Nähe zu schlafen ist gefährlich.[17]) Des Abends waren Hauptspeisen bei dem Vermögendern außer Brot, das bei keinem Mahle fehlte (siehe oben), Fleisch, Fische und Eier. Ueber Fleisch lautet der Spruch: „Graupe, דיסא, nährt bis auf eine Meile, aber Fleisch auf drei Meilen.“[18]) Beliebt war feines Brot, fettes Fleisch und alter Wein, die, wie oben bemerkt wurde, nährend und kräftigend wirken.[19]) Für den von einer Krankheit kaum Genesenen sind fettes Ochsenfleisch, gebratenes Geflügel, Lauch, Käse, Nüsse, Kürbisse, Gurken u. a. m. schädlich.[20]) Als sehr nahrhaft werden junge Hühner und Milch bezeichnet, die den Körper gut conserviren und zugleich einen weißen Teint geben.[21]) Ferner wird der Genuß des aus feinem Mehl Gebackenen, des fetten Fleisches junger Ziegen und des alten (dreijährigen) Weines, des frischen Ingbers als gute Nahrung und als vorzügliches Heilmittel empfohlen (Pesachim 42β; Erubin 25). Von den Fleischtheilen aß man Zunge mit Senf gern.[22]) Dagegen sprach man von den Eingeweiden: „Sie sind kein Fleisch und wer sie ißt, ist kein Mensch.“[23]) Von der Milz heißt es: „Sie ist schön für die Zähne, aber schwer für den Magen.“[24]) Im Allgemeinen gaben sie zur Regel: „Derjenige Fleischtheil, der dem Lebenssitz des Thieres am nächsten ist, halte zur Nahrung als den vorzüglichsten“ כל הקרוב לנפש משיב נפש (Berachoth 44β). Eben so ausführlich sind die Lehren über den Genuß von Fischen. Der Spruch: „Alles, was Leben hat, giebt wieder Leben“, der vom Rind- und Geflügelfleisch gilt, hat auch für Fische seine Bedeutung.[25]) Eine zweite Lehre war: „Alles, was klein

---

[1]) Bechoroth 43β: דדמיא רישא. [2]) Berachoth 44β. [3]) Negaim 13. 3. [4]) Berachoth 40α. [5]) Beza 16α. [6]) Jeruschalmi Berachoth 6. 10α. [7]) Vergl. Sabbath 70α und 80β. Jeruschalmi Sabbath 7. 9β; 12. 13α, wo von dessen Pflanzung und Düngung gesprochen wird. [8]) Kilaim 1. 2: כרישי שדה. [9]) Berachoth 44β. [10]) Midr. rabba 1 M. Absch. 37. [11]) Kilaim 1. 2. [12]) Das. [13]) Berachoth 40α. [14]) Jeruschalmi Sabbath 18. 16c. [15]) Midr. rabba zum Hohld. voce אל גנת. [16]) Berachoth 40α. [17]) Das. [18]) Nedarim 69. [19]) Berachoth 42α. [20]) Das. 57. [21]) Kethuboth 59β: הרוצה שילבין את בתו יאכילנה אפרחים וישקנה חלב סמוך לפרקה. [22]) Baba mezia 86β. [23]) Nedarim 54β: קרבים לאו בשר ואכליהון לאו בר אינש. [24]) Berachoth 44β. Siehe: „Milz“. [25]) Berachoth 44β: כל נפש משיב את הנפש.

(jung) ist, macht klein" [1]), d. h. Alles, was im Wachsthume begriffen ist, aus der Pflanzen- und Thierwelt, hat keinen reichen Nahrungsstoff, jedoch nur, wenn es nicht ein Viertel seines normalen Wachsthums erreicht hat.[2]) Sehr empfohlen wird von den Fischen die kleinere Gattung. „Wer öfter kleine (aber völlig ausgewachsene) Fische genießt, ist vor Darmkrankheiten geschützt; der Genuß derselben nährt und conservirt den Körper.[3]) Doch soll der Augenleidende sich dessen enthalten, denn der Genuß von Fischen ist den Augen schädlich.[4]) Der Fisch ist am besten gleich nach seinem Fange." [5]) Der Genuß von Eiern wird als äußerst nahrhaft empfohlen; er übertrifft mit Ausnahme von Fleisch alle andern Nahrungsmittel. Es heißt darüber: „Ein leicht gebratenes Ei ist nahrhafter als sechs Maaß Mehl, ein etwas härter gebackenes nahrhafter als vier Maaß Mehl; ein gekochtes ist allen andern Speisen von derselben Größe mit Ausnahme von Fleisch vorzuziehen." [6]) Mit Nachdruck wurde zum Mahle Wein empfohlen. „Brot sättigt, aber erfreut nicht, doch Wein sättigt und erfreut." [7]) Besonders war alter Wein sehr beliebt. „Alter Wein ist es, an dem Greise Freude haben." [8]) Der Wein war sehr scharf und wurde mit drei Theilen Wasser versetzt, um genießbar zu werden.[9]) Gern genoß man fettes Fleisch, weißes Brot und alten Wein.[10]) Unmäßiges Weintrinken wurde, besonders bei Frauen, verabscheut. „Mancher trinkt und es bekommt ihm gut, dagegen Manchem übel." [11]) Ein Weinbecher ziert die Frau, zwei entstellen sie, aber bei dem dritten wird sie frech." [12]) Gelobt wird, wenn man beim Weingenuß ruhig und besonnen bleibt. „Wen der Wein besänftigt, hat einen Gottessinn[13]); wen er besonnen macht, der hat die Kenntniß von siebzig Alten, dem Synhedrion" (s. d. A.).[14]) Mehreres siehe: „Wein". Zum Schlusse bringen wir noch die Lehren über C. die Beförderung der Verdauung. Der Talmud hat darüber prächtige Lehrsätze, die noch heute ihre Berechtigung haben. Zunächst ist das Wasser, das bei keinem Essen fehlen darf. „Wer sein Essen mit Wasser gleichsam überschwemmt, viel Wasser darauf trinkt, kommt zu keinen Leibschmerzen" [15]); ferner: „Hat Jemand gegessen und nicht darauf getrunken, ihm wird sein Essen schädlich (wörtlich zur Blutschuld); es ist die erste Ursache zu Darmkrankheiten." [16]) Ein Trunk Wasser soll auch nach Getränken folgen.[17]) Nächst Wasser wird ein wenig Salz zu nehmen empfohlen. Von R. Chija (s. d. A.) ist die Lehre, die noch im vierten Jahrhundert von Raba zitirt wird: „Nach jeder Speise genieße Salz und nach jedem Trunk trinke Wasser, und du wirst keinen Schaden erleiden." [18]) Uebler Geruch und Bräune sollen die Folgen von Nichtbeachtung dieser Vorschrift sein.[19]) Die dritte Regel spricht von Bewegung. „Wer gegessen und darauf keine Bewegung gehabt (nicht ein wenig gegangen), dessen Speisen verfaulen, und das ist der erste Grund zum üblen Geruch.[20]) Diese Bewegung wird besonders nach dem Genuß von schwer verdaulichen Speisen angerathen. „Nach dem Genusse von Fischen, unreifen Datteln und fettem Fleische soll man einige Zeit herumgehen, aber nicht schlafen." [21]) Aehnlich lautet eine andere Lehre von Samuel (im 3. Jahrh.): „Für Alle weiß ich ein Heilmittel, aber nicht für folgende Drei: für den, der nüchtern bittere Datteln gegessen; der nasse Wäsche angelegt und der Brot genossen und darauf nicht einmal vier Ellen weit gegangen." [22]) Außer diesen wird zur Förderung der Verdauung das sorgfältige Zerkauen der Speisen empfohlen. „Zerkaue mit den Zähnen und du wirst es in den Fersen fühlen", d. h. die nährende

---

[1]) Das.: כל קטן מקטין. [2]) Das.: ולא אמרן אלא דלית בה רבעא. [3]) Berachoth 40α. [4]) Nedarim 54: דגים קשים לעינים. Vergl. hierzu Meila 20: דכייבין ליה עיניה לא ליכל כוורא. [5]) Moed katon 11, wo סמוך למסרחא, nahe zu seinem Fange, ähnlich Mischna kelim 30. 4: סורחת את היד, er schneidet die Hand; beim Fische der Fang durch den Haken. [6]) Berachoth 44β. [7]) Berachoth 35β: חמרא סעיד ומשמח. [8]) Megilla 16: יין ישן שדעת זקנים נוחים הימנו. [9]) Sabbath 77: כל יין דלא דרא חד תלת לאו חמרא. [10]) Pesachim 42β: פת נקיה בשר שמן ויין ישן ממעטין הזבל. [11]) Berachoth 57: יש שתה וטוב לו ויש שתה ורע לו. [12]) Kethuboth 65. [13]) Erubin 65: המתפתה ביינו יש בו מדעת קונו. [14]) Das.: המתישב ביינו יש בו דעת ע זקנים. [15]) Das. S. 40α: המקפה אכילתו במים. [16]) Sabbath 41α: אכל ולא שתה אכילתו דם וזהו תחילת חולי מעים. [17]) Berachoth 40α. [18]) Das.: אחר כל אכילתך אכל מלח ואחר שתייתך שתה מים ואי אתה נזוק. [19]) Das. [20]) Sabbath 41α: אכל ולא הלך ד"אמות אכילתו מרקבת. [21]) Moed katon 11. [22]) Sabbath 115.

Kraft der Speisen wird dich kräftigen.[1]) Auch ein längeres Verweilen beim Mahle wird angerathen. „Wer am Tische lange verweilt, dessen Jahre und Tage werden verlängert.[2]) Mehreres siehe: Speisen.

Nahrungserwerb, פרנסה, siehe Unterhalt.

Namen, שמות. Personennamen, Beinamen, auch Spitznamen, כנוי, חניכה. Die Personennamen in der Bibel und in der nachbiblischen Literatur des Judenthums liefern bei Beachtung ihrer geschichtlichen Entwicklung und Gestaltung einen nicht unbedeutenden Beitrag zur Kenntniß des jüdischen Volksthums, seines Lebens und seiner Sitten und machen so einen beträchtlichen Abschnitt seiner Kulturgeschichte aus. I. Bezeichnung, Begriff, Bedeutung und Würdigung. Der hebräische Ausdruck für „Name" ist schem, שם, pl. Schemoth, שמות. Derselbe bedeutet ursprünglich „Kennzeichen" [3]); in Bezug auf Menschen die Kennzeichnung des Einen von dem Andern nach seiner äußern oder innern Eigenheit, als die ihm zukommende Benennung, die Bezeichnung, also den Namen nach seiner Individualität. In weiterm Sinne jedoch versteht man unter ihm auch: „Ruhm", „Ansehen", „Würde" „Erinnerung" und „Gedächtniß" als Angabe des sittlichen Werths und der Bedeutsamkeit einer Person. So hat die Bibel die Aussprüche: „Männer von Namen", d. h. von Ruhm [4]); „sich einen Namen (Ansehen) verschaffen" [5]); „ich werde deinen Namen groß machen" (1. M. 12. 2); „ewiger Name" (Erinnerung) [6]); sowie entgegengesetzt: „ohne Namen" (Ruhm) [7]); „den Namen (Gedächtniß) vertilgen" [8]); „Der Name (d. h. das Gedächtniß) der Frevler verwest" [9]) u. a. m. Eine noch weitere Bezeichnung dieses Wortes ist die der Zugehörigkeit, der Kraft und Vollmacht einer Person, für die etwas geschieht,[10]) als z. B. in dem Ausspruche: „er baute ein Haus im Namen des Herrn." [11]) So bezeichnet dieser Ausdruck neben dem Namen der Geburt auch den des Verdienstes; nächst der leiblichen Benennung auch die sittliche und geistige: die Eigenheit, wie der eine Mensch von dem andern sich auch durch seine errungenen sittlichen Vorzüge unterscheidet und der Welt sich bekannt gemacht hat. Es braucht kaum erinnert zu werden, daß von beiden Letzterm der Vorzug zuerkannt und derselbe als der zu erringende aufgestellt wird. Es dürfte nicht übrig erscheinen, einige Lehren und Sprüche aus Bibel und Talmud darüber hier anzuführen. „Ein (guter) Name ist vorzüglicher als viel Reichthum" [12]); „Ein guter Name ist besser als gutes Oel, und der Tag des Todes als der der Geburt" [13]); „Wer einen guten Namen sich erwirbt, erwirbt ihn für sich selbst, und wer Gelehrsamkeit (Worte der Thora) sich aneignet, eignet sich geistiges Leben (das Leben in der zukünftigen Welt) an" [14]); „Drei Kronen giebt es," lehrte R. Simon (im dritten Jahrhundert n.), „die Krone der Lehre (Thora), die Krone des Priesterthums und die Krone der Obrigkeit, aber die Krone eines guten Namens überragt sie alle"[15]); ferner: „Drei Namen hat der Mensch: den einen von seinen Eltern, den andern von den Leuten und den dritten nach dem Buche seiner Schöpfung (seiner Naturbegabung), welcher von diesen ist der vorzüglichste?" Koheleth hat es in einem Spruche erklärt: „Besser ist ein guter Name als gutes Oel und der Tag des Todes vorzüglicher als der der Geburt" [16]); „Vier Eigenheiten bemerken wir bei den Namen. Es giebt Leute mit schönen Namen und ebenso schönen Thaten; mit schönen Namen, aber mit häßlichen Thaten; mit häßlichen Namen und häßlichen Thaten und endlich mit häßlichen Namen, aber mit schönen Thaten." [17]) Bezeichnend dafür ist die dem Lehrer R. Jo=

---

[1]) Das. 15: דוק בככין ותשכח בנגרין. [2]) Berachoth 54β: המאריך על שלחנו מאריכין לו ימיו ושנותיו. [3]) Jesaia 56. 5; vergl. Fürst's hebr. Wörterbuch voce שם. [4]) 1 M. 6. 4; Hiob 30. 8. [5]) Nehemia 9. 10; 2 S. 7. 23. [6]) Jesaia 63. 12. [7]) Hiob 30. 8. [8]) 5 M. 7. 24. [9]) Spr. Sal. 10. 17. [10]) 1 K. 11. 8; Jeremia 11. 21; 44. 16. [11]) 1 K. 3. 2; 8. 11. [12]) Spr. Sal. 22. 1. [13]) Koheleth 7. 3. [14]) Sprüche der Väter II. 8. [15]) Das. IV. 17. [16]) Koheleth 7. 3. Hierzu Midrasch rabba zu Koheleth S. 100α voce טוב שם. Tanchuma Absch. ויקהל am Anfang: ג׳ שמות נקראו לו לאדם א׳ שקוראים לו אביו ואמו וא׳ ישקוראין לו בני אדם וא׳ מה שכתב בספר בריותו. Im Tanchuma l. c. heißt es zuletzt: א׳ מה שקנה לעצמו. Ich habe nach dem Text dieser Stelle im Midr. rabba zu Koheleth übersetzt. [17]) Midr. rabba 1. M. Absch. 71 und das. 4 M. Absch. 16 und Tanchuma zu שמות p. 56.

chanan (im dritten Jahrhundert n.) zugeschriebene Schlußrede nach Beendigung des Hiobbuches: „Der Mensch stirbt und das Vieh wird geschlachtet, Alles verfällt dem Tode. Heil dem, der groß in der Thora geworden, sich in derselben abgemüht und seinem Schöpfer Freude bereitet; mit einem guten Namen groß geworden und im guten Namen gestorben, von demselben heißt es: „Besser ist ein guter Name als gutes Oel.“ [1]) Ferner gehört hierher der Lehrspruch eines Andern: „Und ich mache dir einen Namen gleich dem Namen der Großen“ (1. Chr. 17, 8), das ist, wenn im Gebete wiederholt wird: „Gott Jakobs“.[2]) Den Gegensatz zu diesem durch gute Werke errungenen Ehrennamen bildet der böse Name שם רע, der verdient oder unverdient dem Menschen beigelegt wird. Unverdient einem Menschen einen „bösen Namen“ beizulegen, ist sündhaft, worauf die „Geißelstrafe“ (s. Strafen) erfolgt.[3]) „Und du sollst als kein Verleumder unter deinem Volke einhergehen“ [4]); ferner: „und nimm dich vor jeder bösen Sache in Acht,“ [5]) werden als die Gesetzesmahnungen darüber zitirt.[6]) Ein zweiter Gegensatz zum guten Namen ist der Spitzname und der schmähliche Beiname, dessen Beilegung als ein arges Vergehen betrachtet wird. „Drei, heißt es, sinken in die Hölle: wer seinem Nächsten einen schmählichen Zunamen ertheilt; wer ihn beschämt und wer Ehebruch treibt.“ [7]) „Nie“, so rühmte sich ein Talmudlehrer, „rief ich einen Menschen bei seinem Spitznamen, חניבתו.[8]) Verächtlich galt es, nach den Namen sündhafter Menschen sich zu nennen oder Andern dieselben beizulegen.[9]) Unterschieden von diesen Spitznamen und schmählichen Zunamen wird der ordentliche Beiname, der des Standes, des Geburtsortes, des Geburtslandes, auch des Gewerbes oder sonst eines verdienstvollen Werkes. Von solchen kommen vor: Ahron der Priester; Nathan der Prophet; Barsillai der Gileadite; Esra der Schreiber; Salomo der König; Jochanan der Schuhmacher, יוחנן הסנדלר; Nachum der Meder, נחום המדי; Nathan der Babylonier, נתן הבבלי u. a. m. Beinamen, gleich den unsrigen Familiennamen, die von Geschlecht auf Geschlecht sich vererben, gab es sehr selten und waren nicht allgemein verbreitet. Dagegen wurden die Namen der Väter, auch der Stammväter, sowie der Geschlechts- und Volksabstammung mit dem Personennamen mit angegeben als z. B Moses Sohn Amrams, Micha der Danite, Jakob der Reubenite u. s. w. Auch äußere Zeichen und Merkmale, die einer Familie anhafteten, wurden oft, wo die Beilegung des Namens des Vaters und Großvaters nicht ausreichte, als z. B. an einem Orte, wo es mehrere gleichnamige Väter und Großväter gab, auf schriftlichen Dokumenten mit aufgenommen. Diese äußern Familienmerkmale kamen unter dem Namen סימני משפחה vor.[10]) Erst in der neuesten Zeit bedienen sich auch die Juden der Familienbeinamen allgemeiner. II. Namengebung, Wahl, Bildung, Alter, Gesetze, Normen, Bräuche und weitere Geschichte. Bestimmte Gesetze bei der Wahl oder Bildung und Ertheilung der Namen gab es im biblischen Alterthume nicht; dieselbe wurde dem freien Willen der Betreffenden überlassen. Später entwickelten sich gewisse Volkssitten und Bräuche, die man dabei berücksichtigte. Im Allgemeinen wurden die Namen ertheilt vom Vater [11]), der Mutter [12]), oft von beiden zugleich, so daß das Kind zwei Namen erhielt [13]); ferner von den Verwandten [14]) und den Nachbarn.[15]) Die Zeit derselben war gewöhnlich nach der Geburt [16]), aber oft auch schon bei und vor derselben.[17]) In der nachbiblischen Zeit war es üblich, die Namensertheilung bei den Kindern männlichen Geschlechts am Tage der Beschneidung geschehen zu lassen [18]), wo sie einen Theil

---

[1]) Berachoth 17 a. [2]) Pesachim 117: וזהו שאומרים אלהי יעקב. [3]) Kethuboth 46 a. [4]) 3 M. 19. [5]) 5 M. 23. [6]) Kethuboth 46 a. [7]) Baba mezia 58: המכנה שם לחבירו. [8]) Taanith 20 a; Megilla 28 a. [9]) Siehe weiter in II. [10]) Baba bathra 173 a. Siehe in Th. II dieses Artikels. [11]) 1 M. 16. 15; 19. 21. [12]) 1 M. 41. 25; 19. 37; 29. 32; 30. 18. 20(1 S. 1. 20. [13]) 1 M. 38. 18. So wurde der jüngste Sohn Jakobs von seiner Mutter „Benoni“ und von seinem Vater „Benjamin“ genannt. [14]) Ruth 4. 17. [15]) Das. [16]) Siehe weiter. [17]) 1 M. 38. 5. 30; 25. 26. [18]) Vergl. Jore dea 265; Targum Jonathan zu 1 M. 48. 20. Hierzu noch Lukas 1. 59.

der Beschneidungsakte bildete [1]); dagegen war dieselbe bei weiblichen Kindern an dem Sabbath oder Feste, an welchem die Mutter zum ersten Male, gewöhnlich am vierten Sabbath nach der Niederkunft [2]), die Synagoge besuchte.[3]) Der Vater wird zur Thora gerufen, wo nach Beendigung des ihm vorgelesenen Bibelabschnittes der Vorbeter das übliche Gebet für die Mutter verrichtet und den Namen ertheilt.[4]) Dieses Gebet zur Namengebung eines Mädchens, wie es in dem Synagogengebetbuch seine Aufnahme gefunden, lautet: „Herr! der du gesegnet hast Sara, Ribka, Rahel und Lea, die Prophetin Mirjam, Abigail und Ester, segne dieses Mägdlein, das den Namen N. zum Glück und Segen führen soll. Gott lasse es heranwachsen in Gesundheit, Frieden und Ruhe. Beglücke, Gott, dessen Vater und Mutter, auf daß sie die Freude dieser ihrer Tochter schauen, ihre Hochzeit und ihre Nachkommen, ihre Ehre und ihren Reichthum erleben, daß sie noch im Greisenalter frisch und gesund dastehe. So möge es der Wille Gottes sein. Amen!" Dagegen giebt es für das Gebet bei der Namensertheilung an Knaben bei dem Akte der Beschneidung zwei Formulare. Das eine ist in chaldäischer Sprache und lautet: „Von dem Herrn des Himmels komme Heilung des Lebens und der Barmherzigkeit diesem Knaben, dessen Name N. sein soll; er genese, wie durch Moses die bittern Wasser in der Wüste gesund wurden, und die Wasser von Jericho durch Elisa. So werde er geheilt bald in unsern Tagen. Amen!" תשתלח אסותא דחיי ורחמי מן קדם מרא שמיא לאסאה תי רביא הדין ויתקרי שמיה פ׳ כמה די אתסי מיא די מרה על ידי משה וכו׳. Diese Gebetsformel wird als eine alte bezeichnet, die sich im Jeruschalmi zu Sabbath Absch. 19 vorgefunden haben soll.[5]) Hierzu kam der Segensspruch: „Gott lasse dich heranwachsen gleich Ephraim und Menasse (s. d. A.)." [6]) Die zweite Gebetsformel ist in hebräischer Sprache; sie ist die in den europäischen Synagogen übliche, stammt aus dem achten Jahrhundert n. und lautet in deutscher Uebersetzung: „Unser Gott und Gott unserer Väter! Erhalte dieses Kind seinem Vater und seiner Mutter, dessen Name in Israel sein soll N. N. Es möge der Vater an seinem Kinde Freude haben; die Mutter frohlocke über ihre Leibesfrucht, wie es heißt: „„Es freue sich dein Vater und deine Mutter; es frohlocke, die dich geboren"" (Spr. Sal. 23. 25). Spätere Rabbiner haben die erste Gebetsformel für die Namensertheilung an Waisen bestimmt.[7]) Indessen hatte man auch für Waisen eine andere Formel in hebräischer Sprache; sie lautet übersetzt: „Ewiger, unser Gott! Erhalte dieses Kind seiner Mutter, seiner Familie und seinen Verwandten, dessen Name N. N. in Israel genannt werde. Du, Ewiger, unser Gott, Gott alles Fleisches, sei ihm ein Vater und er wird dir ein Sohn sein u. s. w.[8]) Die Bildung oder die Wahl des Namens hatte die Gemüthsstimmung der Eltern bei der Geburt des Kindes zur Grundlage; er drückte den Wunsch, die Erwartung und die Hoffnung derselben aus[9]); auch geschah sie nach der leiblichen [10]) oder geistigen Beschaffenheit des Kindes [11]), der Liebe der Eltern zu demselben [12]); ferner nach dessen Geburtsumständen [13]), nach seiner künftigen Berufsbestimmung [14]), den bedeutenden Zeitereignissen bei seiner Geburt [15]), des dankbaren Aufblicks zu Gott [16]) u. a. m. So bezeichnete der Name des ersten Weibes Chava (Lebende) seine Bestimmung „Mutter aller Lebenden"; der Name Abraham

---

[1]) Das. Auch in Rom war es Sitte, Knaben am neunten Tage und Mädchen am achten Tage den Namen zu ertheilen. Vergl. Preller, Römische Mythologie 579. [2]) So in Italien. Vergl. das über Leo de Modena Riti IV. 8. 11. [3]) In Südfrankreich und auch in Paris wurde das Kind zur Namengebung in die Synagoge gebracht. [4]) Im Orient geschieht bei den Sephardim die Namengebung im Hause bei einem Gastmahle, wo den geladenen Gästen der Name des Mädchens verkündet wird. Vergl. darüber Rechtsgutachten von Chajim Sabbathais zum Eben Haeser Nr. 83; Saloniki 1651. [5]) Vergl. Chidusche ansche schem zum Alphasi zu Joma S. 228. [6]) Vergl. darüber das Jonathantargum zu 1 M. 48. 20: יברכון ית ינוקא ביומא דמהולתא. [7]) Abudraham und Tur jore dea 265. [8]) Vergl. Abodath Jisrael von S. Baer S. 584. [9]) 1 M. 5. 29 siehe weiter. [10]) 1 M. 25. 26: Esau. [11]) Siehe: „Israel". [12]) Siehe: „Benjamin". [13]) 1 M. 38. 30: Perez, Sarech. [14]) 1 M. 3. 2: Chava (Eva). [15]) 1 M. 10. 28. Peleg. [16]) 1 M. 41. 51: Menasche; 1 M. 4. 27: Seth; 1 M. 16. 11: Ismael.

(Vater vieler Völker) seinen Beruf „Volkslehrer"[1]: des Sohnes Josephs „Menasche" (Vergessen lassen), der dankbare Aufblick zu Gott, der ihn sein Elend vergessen ließ[2]; des Sohnes Mosis „Gerschom" (Fremder dort), ebenso: „denn ein Fremder war ich, sprach Moses, im fremden Lande"[3]; „Ephraim", Josephs Sohn, „denn Gott hat mich in dem Lande meines Elends ausgebreitet"[4]; „Peleg" (Theilung) an die Theilung der Erde, durch den Durchbruch des Oceans[5]; Noa (Noah), Erleichterer, den Trost und die Hoffnung; „Dieser wird uns trösten von unserer Arbeit, der Mühseligkeit unserer Hände"[6]; „Jehuda" (Gott dank), den Gefühlsdrang: „nun danke ich dem Ewigen"[8]) u. a. m. Zur deutlichern Angabe, damit eine Verwechselung gleichnamiger Personen vermieden werde, hat man mit dem Namen des Sohnes den des Vaters mittelst des Wörtchens „Ben" (Sohn) verbunden, als z. B. Kaleb Sohn Jephunes; Josua Sohn Nun; Gadi Sohn Susi; Amiel Sohn Gemali u. s. w. Auch die Beilegung der Namen von den Stammvätern, ebenso der von den Geschlechts- und Volksabstammungen war üblich, als z. B. der Reubenite, Levite, Korachite, Benjaminite, Judäer, Israelite, Amonite, Moabite u. a. m.[9]) In der nachbiblischen Zeit traf man die Anordnung, daß man an Ortschaften, wo zwei Personen gleichen Namens auch gleichnamige Väter hatten, in Urkunden auch die Namen der Großväter mitaufnehmen soll.[10]) In den Fällen, wo sich auch dies nicht ausreichend erwies, erweiterte man diese Anordnung dahin, daß auch die äußern Familienmerkmale, סימן משפחה, angegeben werden. Auch der Geschlechtsabkunftsname, als z. B. „Kohen" (Aaronide), „Levit" (Levi) soll bei noch immer zu befürchtenden Collisionsfällen obigen Namen hinzugefügt werden.[11]) Eine zweite Eigenheit der nachbiblischen Zeit war, daß man Kindern die Namen der Großeltern[12]) und anderer Familienglieder[13]), auch der Wohlthäter[14]), besonders nach den verstorbenen Eltern[15]) u. a. m. ertheilte. In dieser Pietät gegen die Verstorbenen ging man so weit, daß Kinder oft zwei Namen von todten Angehörigen führten und man oft Knaben nach den Namen von weiblichen Personen, und Mädchen nach den Namen von männlichen verstorbenen Verwandten in gewisser Umbildung nannte. Es war dies die Zeit der Armuth der hebräischen Sprache, wo sie keine neue Sprößlinge zu treiben vermochte und sich mit dem Alten und Hergebrachten begnügen mußte. Die Lehrer des zweiten Jahrhunderts n.: R. Jose (s. d. A.) und R. Simon b. Gamliel (s. d. A.) sprechen sich darüber mit folgenden Worten aus. Ersterer sagt: „Die Männer der Vorzeit kannten ihre Abstammungen, sie bildeten die Namen nach den Ereignissen; aber wir, denen dies abgeht, haben nur die Namen der Väter." Der Andere, der Patriarch R. Simon Sohn Gamliels II, lehrte: „Unsere Vordern bedienten sich des heiligen Geistes (s. d. A.), daher waren ihre Namen nach dem Namen der Zeitereignisse; aber bei uns heute, die desselben nicht gewürdigt werden, gestalten sich die Namen nach denen unserer Ahnen."[16]) Eine dritte Eigenheit der nachbiblischen Zeit war, daß man die Namen von den fremden Völkern, in deren Umgebung man wohnte, oder mit denen man in Berührung kam, annahm. So fanden sich bei den Juden neben den hebräischen Namen auch aramäische, persische, griechische, lateinische, arabische u. a. m. In der nachtalmudischen Zeit kommen hierzu noch die spanischen, italienischen, französischen, deutschen und slavischen (polnischen und russischen) Namen, der Länder und Völker Europas, in deren Mitte die Juden ihre Heimath gefunden. A. Die aramäischen Namen waren vorherrschend in der Periode von 550—350. Es ist die nachexilische Zeit, wo unter

---

[1]) 1 M. 17. 5: „Denn zum Vater vieler Völker habe ich dich gegeben.". [2]) 1 M. 41. 21. [3]) 2 M. 2. [4]) 1 M. 41. 52. 53. [5]) Nach der Tradition. [6]) Siehe: „Noa". [7]) Siehe weiter. [8]) 1 M. 30. Siehe: „Jehuda". [9]) Siehe darüber in Th. I. [10]) Baba bathra 173α. Siehe oben Th. I. dieses Artikels. Loew in „Lebensalter" S. 99 hat darunter die Beinamen, gleich den unsrigen Familienbeinamen, verstanden, was durchaus nicht angeht. Siehe oben in Th. I. d. A. [11]) Das. [12]) Joseph. vita Cap. 1. [13]) Vergl. Luc. 1. 61. [14]) Sabbath 134α, 143α; Rosch haschana 18α; Sanhedrin 19. [15]) Nach dem Vater in Moed katon S. 25β; vergl. Joseph. b. j. 4. 3. 9; 5. 19. 2; Tobias 1. 9. [16]) Midraseh rabba 1 M. Absch. 37 gegen Ende: הראשונים על ידי שהוו מכירים את יחוסיהם היו מוציאים שמם על שם המאורע אבל אנו על שם האבות.

der Oberhoheit der persischen Herrschaft das jüdische Volksthum nach seinem Wiedereinzuge in Palästina sich allmählich wieder auf seinem alten heimathlichen Boden constituirte, sein Staatsleben und sein Heiligthum wieder herzustellen suchte. Die aramäische Sprache war bei den Juden in Babylonien und in Palästina vorherrschend und das Hebräische war zum großen Theil aus dem Volksleben geschwunden, oder vermochte sich nur noch unter dem Einflusse der fremden Dialekte der angrenzenden Nachbarvölker, die es verunstalteten, zu erhalten. Aramäische Namen kamen in Gebrauch und verdrängten immer mehr die hebräischen. Hebräische Namen existirten zwar noch weiter, aber nur in aramäischer Umbildung. So hat uns das jüdische Schriftthum aus dieser Zeit aufbewahrt: 1. aramäische Namen; 2. hebräisch-aramäische und 3. hebräische. 1. Aramäische Namen. Wir verstehen unter „aramäisch" auch den babylonisch-chaldäischen Dialekt, wie er in Babylonien gesprochen wurde. Von denselben kommen vor: Abad Nego [1]), Beltschazar [2]), Charif [3]), Chatita [4]), Meschesabel [5]), Schamscheraja [6]), Schabek [7]), Schemazar [8]), Scherebja [9]), Scheschbazar [10]), Schina [11]) u. a. m. 2. Aramäisirte hebräische Namen. Wir geben von denselben an: Abda [12]), Charhaju [13]), Chasadja [14]), Elchnemi [15]), Hodavja [16]), Molatja [17]), Nechemja [18]), Pedaja [19]), Pelaja [20]), Petachja [21]), Refaja [22]), Serubabel [23]), Jaddua [24]), Jeschua [25]), Maluha [26]), Chagai [27]), Schamai [28]), Sakai [29]) u. a. m. 3. Rein hebräische Namen. Von denselben haben wir aus dieser Zeit nur wenige anzugeben. Die meisten haben eine neue Form, die in der Vorsetzung des „ha" besteht, als z. B. Hakoheleth [30]), Hakoz [31]), Hasephereth [32]), Halochesch [33]) u. a. m.; ferner: Jakim [34]), Jescheba [35]), Maon [36]) u. a. m. B. Die griechischen Namen. Dieselben kamen in der darauf folgenden Periode von 330—60 v. in Aufnahme und erfreuten sich der weitesten Verbreitung. Durch das siegreiche Vordringen Alexanders des Großen kam Palästina unter griechische, ägyptisch-griechische und syrisch-griechische Herrschaft. Das Interesse für griechisches Wesen und griechische Sprache lag zu nahe, dessen Erlernung auch für die jüdischen Bewohner Palästinas immer dringender wurde. So bürgerten sich griechische Namen unter die Juden ein. Die Sage berichtet uns, daß ein Hoherpriester aus Dankbarkeit gegen Alexander den Großen, der den Tempel zu Jerusalem mit seiner Gegenwart beehrt haben soll, sämmtliche während desselben Jahres gebornen Söhne der fungirenden Priester „Alexander" zu nennen befahl.[37]). Mag dem sein, wie es wolle, wir haben in dem jüdischen Schriftthum über und aus dieser Zeit eine beträchtliche Anzahl von griechischen Namen, deren sich sogar die frömmsten Gesetzeslehrer zu bedienen nicht gescheut hatten. Neben den griechischen Namen waren auch aramäische und hebräische im Umgange. Wir nennen erst: *a*. Die griechischen Namen. Es versteht sich, daß die Großen und Vornehmen unter den Juden die Ersten waren, die sich griechische Namen beilegten. Etwa hundert Jahre nach Alexander dem Großen war es das Haus der Hohenpriester, das die Seinigen griechische Namen, als z. B. Hyrkan, der Sohn Josephs, Menelaos, oder graezifizirte hebräische Namen, als z. B. Onias (anstatt חוני), Jason (Josia), Alkimos (von Jakim) u. a. m. führen ließ. Etwas später in derselben Zeit treffen wir berühmte Volks- und Gesetzeslehrer mit griechischen Namen, als z. B. Antigonos aus Socho (s. d. A.) u. a. m., ein Beweis, daß man bereits nichts Fremdes und Irreligiöses in der Beilegung derselben fand; sie mögen schon viel verbreitet auch unter den Juden

---

[1]) Daniel 3. 20. [2]) Das. [3]) Nehemia 7. 24. [4]) Esra 2. 42 von חטט, „graben". [5]) Nehemia 3. 4 von שזב, „retten". [6]) 1 Chr. 8. 2 von שמשר, „weise sein". [7]) Nehemia 10. 25 von שבק, „verlassen". [8]) 1 Chr. 3. 18. [9]) Esra 8. 18 von שרבא, „Nachkommen". [10]) Esra 1. 8; 5. 14. [11]) Das. 10. 41. [12]) Nehemia 11. 17. [13]) Das. 3. 8. [14]) Das. 5. 20 von חסד, „gütig sein". [15]) Esra 8. 4. [16]) Das. 2. 26 von הודה, „danken". [17]) Nehemia 3. 7. [18]) Das. 1. 1; 3. 16. [19]) 1 Chr. 3. 18 von פדה, „erlösen". [20]) Nehemia 8. 7. [21]) Das. 1. 9. [22]) Das. 3. 9 von רפה, „erlösen". [23]) S. d. A. von זרו, „Zerstreuung", בבל, „Babylonien". [24]) Nehemia 10. 22. [25]) S. d. A. statt „Jehoschua". [26]) Nehemia 12. 14. [27]) 1 Chr. 11. 29. [28]) Das. 2. [29]) Esra 2. 9. [30]) Nehemia 3. 12; 1 Chr. 24. 15; Esra 2. 55; Koheleth 12. 8. [31]) Das. [32]) Das. [33]) Das. [34]) 1 Chr. 24. 12. [35]) Das. 24. 13. [36]) 1 Chr. 2. 28. [37]) Siehe: „Griechenthum".

Palästinas gewesen sein. Aber ihre weiteste Verbreitung fanden sie erst durch die jüdischen Hellenisten (s. d. A.) Palästinas in derselben Zeit, welche griechische Sitten und Weisen unter die Juden heimisch machen und so das jüdische Volk zu Griechen heranbilden wollten. Eine Reaktion gegen dieses Vorgehen trat ein durch die makkabäische Erhebung und ihre siegreiche Vernichtung der griechisch-syrischen Herrschaft in Palästina. Die Partei der jüdischen Hellenisten war gesprengt, zerstreut und machtlos geworden. Aber nicht auf lange Zeit. Wie es gewöhnlich bei den andern Machthabern geschah, daß sie nach der Besiegung fremder Völker die Sitten derselben annahmen (s. Rom), so treffen wir auch bei den Makkabäern in ihrem dritten Geschlecht schon griechische Namen und griechische Sitten, ein Beweis, daß sie sich dem jüdischen Hellenismus genähert hatten, was allerdings den Zorn der Altnationalen (der Pharisäer und Chassidäer, s. d. A.) gegen sie erregte und eine immer größere Feindschaft und Spaltung zwischen ihnen und den Makkabäern herauf beschworen hatte (s. Hasmonäer). Die griechischen Namen im Hause der Makkabäer (Hasmonäer) sind: Hyrkan, Aristobul, Alexander, Alexandra, Antigonus u. a. m. Andere Namen aus dieser Zeit kommen in dem jüdisch-griechischen Schriftthume vor: Andronikos [1]), Antiochus [2]), Antipater [3]), Apollonius [4]), Amyntas [5]), Bacchius [6]), Boetus [7]), Chaerea [8]), Diodorus [9]), Dorotheus [10]), Dositheus [11]), Eupolemos [12]), Kleodemus [13]), Lysimachus [14]), Numenius [15]), Pitholaos [16]), Polleo [17]), Ptolemeos [18]), Silas [19]), Sopater [20]), Sosipater [21]), Theodorus [22]), Theodotus [23]) u. a. m. *β*. Die aramäischen Namen. Dieselben werden in dieser Zeit immer weniger, doch haben sie einen Zuwachs von den aus babylonischen Ländern nach Palästina eingewanderten Juden. Wir nennen von denselben: Baba [24]), Buta [25]), Chabuba [26]), Chaschmonai [27]), Gadai [28]), Menai [29]), Nithai [30]), Sito [31]) u. a. m. *γ*. Die rein hebräischen. Dieselben haben sich größtentheils bei den Volks- und Gesetzeslehrern erhalten und sind: Admon [32]), Chonja [33]), Gedidim [34]), Jose, Joeser, Jehuda, Jehoschua, Jochanan [35]), Nechunja [36]), Perachja [37]), Phasael [38]), Schetach.[39]) Die darauf folgende Periode von 60 v. bis 120 n. bringt neben den griechischen, aramäischen und hebräischen Namen auch: C. Die lateinischen Namen. Es war die Zeit, wo zur Schlichtung des unter dem königlichen hasmonäischen Bruderpaar Hyrkan II und Aristobul ausgebrochenen Streites die Römer unter Pompejus ins Land gerufen wurden, was die Grundlage zu deren Herrschaft in Palästina selbst gelegt hatte. Herodes I und seine königlichen Nachfolger regierten unter der Oberhoheit Roms, und römische Sitte und Sprache breitete sich immer mehr unter den Juden Palästinas aus. Von den lateinischen Personennamen unter den Juden aus dieser Zeit haben sich erhalten: Aelius, אילא (Bechoroth 4, 5), Agrippa [40]), Agrippinus [41]), Aliturus [42]), Antoninus [43]), Apella [44]), Aquila [45]), Capellus [46]), Capitolus, קבוטל, Caesar, קסרא, קריספא, Castor [47]), Crispus [48]), Dolesus [49]), Drusus [50]), Fabius, פאבו, Furnius, פרנא, Fadus, פדיה (Jerus Maaser

---

[1]) Joseph. Antt. 13. 3. 4. [2]) Das. 13. 5. 8. [3]) 1 Macc. 12. 16; 14. 22. [4]) Joseph. Antt. 13. 9. 2; 14. 10. 22. [5]) Das. 14. 10. 23. [6]) Basnage 7. p. 302. [7]) Joseph. Antt. 15. 3. 2. [8]) Das. 14. 10. 10. [9]) Das. 13. 9. 2. [10]) Das. 14. 8. 5. [11]) Das. 13. 9. 2; 2 Macc. 12. 19. 34. [12]) Das. 12. 10. 6; 1 Macc. 8. 17. [13]) Joseph. Antt. 1. 15. [14]) 2 Macc. 4. 29; Joseph. Antt. 14. 12. 3. [15]) Das. 13. 5. 8; 1 Macc. 12. 16. [16]) Das. 14. 5. 2. [17]) Das. 15. 11; 10. 4. [18]) Das. 16. 11. 18. [19]) Joseph. Antt. 14. 3. 2. [20]) Das. 14. 10. 20. [21]) Das. 14. 10. 22. [22]) 2 Macc. 14. 10. 12. 3. [23]) Das. 14. 10. 22. [24]) Joseph. Antt. 15. 7. [25]) Baba bathra S. 3. [26]) 1 Macc. 16. 11. [27]) Siehe d. Art. „Hasmonäer". [28]) Kethuboth 105*α*. [29]) Joseph. Antt. 14. 12. 3. [30]) Aboth. Absch. 1. S. d. A. Nithai aus Arbala. [31]) Joseph. Antt. 13. 14. 3. [32]) Kethuboth 13. [33]) Jeruschalmi Schekalim 1. 1. [34]) Kidduschin 66*α*. [35]) Diese fünf letzten sind in Aboth Absch. I. [36]) S. d. A. [37]) Aboth 1. [38]) Joseph. b. j. 1. 8. 9. [39]) Aboth 1. [40]) Mischna Biccurim 3. 4; Pesachim 107*β*. Siehe den Artikel Agrippa. [41]) Joseph. Antt. 20. 7. 1. [42]) Joseph. Vita cap. 3. [43]) Siehe diesen Artikel und Mechilta Beschalach. [44]) Horac. Satyr. 1. 5. 100. [45]) Siehe diesen Artikel. [46]) Joseph. Vita cap. 57. [47]) Joseph. b. j. 5. 7. 4. [48]) Apost. 18. 8; Joseph. Vita cap. 9. 68; Jeruschalmi Berach. 3; Sabbath Mischna 6. 2; Sanhedrin 3. 8. [49]) Joseph. b. j. 4. 7. 3. [50]) Siehe Aruch: דרוסאי.

Scheni II), Julianus[1]), Julus[2]), Justinus[3]), Justus[4]), Lucanus[5]), Marcus[6]), Marinus[7]), Niger[8]), Nero[9]), Romanus[10]), Rufus[11]), Sisenna[12]), Tiberius[13]), Tiberianus[14]), Titus[15]), Verus[16]), Veluria, ברוריה u. a. m. Zu den letztgenannten Namen haben wir noch einige weibliche Namen anzugeben, als z. B. Akme[17]), Berenice[18]), Coelia[19]), Doris[20]), Drusilla[21]), Priscilla[22]) u. a. m. Neben diesen waren noch, besonders bei den Juden unter den Griechen in Aegypten, Syrien, und auf den verschiedenen Inseln des Mittelmeeres die griechischen Namen im Gebrauch. Von denselben nennen wir: Alexander[23]), Alexas[24]), Amyntas[25]), Andreas[26]), Andromachus[27]), Andronicus[28]), Antigonus[29]), Antipatros[30]), Antyllus[31]), Apollo[32]), Archelaus[33]), Aristeas[34]), Aristeus[35]), Aristius[36]), Ariston[37]), Artemion[38]), Asteion[39]), Autokles[40]), Buleutes[41]), Banias[42]), Chares[43]), Chrysippides[44]), Demetrius[45]), Diogenes[46]). Doris, Drusilla, Dosa[47]), Eukolos[48]), Eumachus[49]), Euridemus[50]), Eudemias, אבדימי, Gerontos[51]), Helenus[52]), Hygros[53]), Kyrios[54]), Leontes[55]), Merton[56]), Nanos[57]), Nikanor[58]), Nikodemon[59]), Nikomachus[60]), Nomos[61]), Orion[62]), Polemo[63]), Papias[64]), Pappus[65]), Paregoros[66]), Patricus[67]), Patroklus[68]), Pausanias[69]), Petrus[70]), Philippus[71]), Philo[72]), Pistus[73]), Pyxis[74]), Ptolemaus[75]), Silanus[76]), Snilion[77]), Stephanus[78]), Symmachos[79]), Theophilos[80]), Theodosius[81]), Theudas[82]), Tryphon[83]), Zeno[84]) u. a. m. Aramäische Namen in dieser Zeit waren: Abba, Acha, Ada, Huna, Pappa, Ketina, Seira, Sera, Martha, Tabitha u. a. m. Die hebräischen Namen sind meistens biblische mit einigen bald aramäischen, bald griechischen Umbildungen.[85]) Eine starke Opposition gegen diesen so sehr um sich gegriffenen Gebrauch von fremden, nichtbiblischen Namen machte sich erst in der Zeit nach dieser Epoche bis zum Schluß des Talmud (gegen 500 n.) bemerkbar. Die Niederlage des barkochbaischen Aufstandes und die auf dieselbe gefolgte schwere Leidenszeit der hadrianischen Verfolgungsedikte (s. d. A.) haben niederdrückend auf die Gemüther

---

[1]) Jeruschalmi Schebiith. 4. 2; Midr. rabba 1 M. Absch. 1. [2]) Juliani epist. 26. [3]) Jeruschalmi Baba bathra 8. 5. [4]) Joseph. Vita 1. 9. 65; Jeruschalmi Erubin 6. 4. [5]) Siehe Aruch voce לקינא. [6]) Joseph. Antt. 19. 5. 1. [7]) Kethuboth 60α. [8]) Joseph. b. j. 4. 6. 1. [9]) Vergl. Aruch נריא. [10]) Jeruschalmi Biccarim 1. 5. [11]) Midr. rabba 3 M. Absch. 33. Vergl. Marcus 15. 21. [12]) Joseph. Vita cap. 33. [13]) Jalkut zu Samuel § 162. [14]) Midr. rabba 1 M. Absch. 20. [15]) Mischna Sabbath 14. 2; Therumoth 8. 3. [16]) Baba kama 82α: בירים. [17]) Joseph. Antt. 17. 5. 7. [18]) Bei Josephus oft. [19]) Inschriften bei Wesseling 1. 1. S. 3. [20]) Joseph. b. j. 1. 30. 4.; Antt. 14. 12. 1. [21]) Apost. 24. 24; [22]) Apost. 18. 2. [23]) Tosephta Chagiga 2; Jeruschalmi Baba bathra 9; Berachoth 17α. [24]) Joseph. Antt. 17. Anf. b. j. 6. 2. 6; Jeruschalmi Kethuboth 5. 1. [25]) Joseph. Antt. 14. 10. 23. [26]) Jeruschalmi Megilla 4. 5; Dio Chass. 68. 32. [27]) Berenic. Inschriften. [28]) Joseph. Antt. 13. 3. 4. [29]) S. d. A. [30]) Derech erez. V. [31]) Jeruschalmi Demai V. gegen Ende Joseph. Vita. cap. 13. [32]) Apost. 18. 24. [33]) Joseph. b. j. 6. 4. 2. [34]) Siehe: „Religionsphilosophie". [35]) Joseph. b. j. 5. 13. 1. [36]) Horaz Oden. 1. 22; epist. 1. 10. [37]) Mischna Challa am Ende. [38]) Dio Cass. 68. 32. [39]) Baba mezin 86β. [40]) Beren. Inschrift. [41]) Erachin 11α; 28β. [42]) Erubin 83α; 85β. [43]) Joseph. Vita cap. 37. b. j. 4. 1. 4. [44]) Nidda 47α; R. Hascha 16β. [45]) Joseph. Antt. 20. 7. 3. [46]) Das. b. j. 1. 5. 3. [47]) Jeruschalmi Gittin 4. 3. [48]) Gittin 56α; Thosephta Sabbath 17. [49]) Jeruschalmi Sanhedrin 3. 12. [50]) Das. Schebiith Absch. 8. S. 19α; Jeruschalmi Jebamoth 1. 1; Sabbath 118β. [51]) Jeruschalmi Beza 1. 7. [52]) Midr. rabba 3 M. Absch. 12. [53]) Mischna Schekalim 5. 1. [54]) Jeruschalmi Sabbath 3. 3; das. [55]) Das. Demai 7. 7. [56]) Joseph. b. j. 6. 1. Ende. [57]) Mischna Baba bathra. Ende. [58]) Mischna Joma 3. 10. [59]) Taanith 29β; Joseph. b. j. 2. 18. 10. [60]) Jeruschalmi Moed katon 1. 5: das. Pesachim 8. 8. [61]) Bechoroth 10β. [62]) Jeruschalmi Sabbath Absch. 10. Ende. [63]) Rosch haschana 24α. [64]) Mischna Schekalim 4. 7; Edajoth 7. 6. [65]) Jeruschalmi Schebiith 4. 2; Joseph. Antt. 14. 15. 12. [66]) Jeruschalmi Therumoth 11. 2. [67]) Das. Joma 4. 4. [68]) Joseph. Antt. 14. 10. 10. [69]) Das. [70]) Jeruschalmi Moed katon 3. 5; das. Aboda sara 3. 1. [71]) Midr rabba 1 M. Absch. 78; Jeruschalmi Megilla 4. 2; Joseph. Antt. 14. 10. 22. [72]) S. d. A. [73]) Jeruschalmi Megilla 3. 7. [74]) Jeruschalmi Nasir 7. 1; Semachoth cap. 4. [75]) אבטולמים. [76]) Jeruschalmi Schebiith 3. Anf. Das. Horajoth 3. 4. [77]) Sota 13β. Ende. [78]) Apost. 6. 8. [79]) Nasir 8β; Jeruschalmi Berachoth 2. 1. [80]) Joseph. Antt. 17. 4. 2. [81]) תודום Pesachim Joseph. Antt. 20. 5. 1. [82]) Das. und Apost. 5. 36. [83]) Jeruschalmi Biccurim 2. [84]) Jeruschalmi Berachoth 4. S. 19α. [85]) Ueber die griechische Umbildung der biblischen Namen siehe die gute Arbeit von Frankl: „Einfluß".

gewirkt. Die Einkehr nach Innen trat ein, da von Außen nur Haß und Verachtung zu ernten war. Die schweren Bedrückungsgesetze, die zu ihrem Ziele hatten, alles Jüdische unter den Heiden zu vernichten, riefen die Gegenströmung innerhalb des Judenthums hervor, Alles, was von den Heiden herrührte, aus seiner Mitte zu bannen. So sind uns mehrere Aussprüche von den Lehrern des zweiten Jahrhunderts n. erhalten, die auf die Verdrängung der heidnischen Namen abzielen. R. Eleasar Hakapor rühmt die Vorfahren, die Israeliten in Aegypten, daß sie ihre hebräischen Namen während ihres Aufenthalts unter den Aegyptern nicht geändert hatten und zählt diese Thatsache unter den Tugenden auf, die deren Erlösung bewirkten. „Reuben, Schimon und Levi u. s. w. heißen sie bei ihrer Niederlassung in Aegypten[1]), und dieselben Namen führen sie noch bei ihrem Auszuge.“[2]) Dieselbe Lehre wird auch noch von einem Lehrer am Ende dieses Jahrhunderts, von Simon bar Kappara und nach ihm im vierten Jahrhundert n. von Rab Huna wiederholt mit dem Zusatze: „Sie nannten nicht den Jehuda „Rufus“; den Reuben „Julianus“; den Joseph „Lestes“; den Benjamin „Alexander“ u. s. w.[3]) Von einem andern Lehrer, R. Elasar ben Padath, rührt der Ausspruch her: „So gehet und schauet das Gotteswerk, das Verwüstung, שמות, gemacht hat im Lande“, „Verwüstung“ das sind die Namen.[4]) Endlich wird ausdrücklich gegen den Gebrauch von Namen frevlerischer Personen geeifert. „Der Frevler Name vermodert“[5]), d. h. Moder überzieht die Namen der Frevler, man gebrauche nicht dieselben“, lautete die Mahnung des R. Elasar.[6]) R. Samuel bar Nachman (im 4. Jahrh. n.) äußerte sich darüber: „Die Namen der Frevler gleichen nicht dem Linnengewebe, das seine Dauerhaftigkeit bewährt, wenn es getragen wird. Hast du je gehört, daß ein Vater seinem Sohne die Namen Pharao, Sisera, Sanherib u. s. w. gab? Man ertheilt ihm die Namen: Abraham, Isaak, Jakob u. s. w.“ [7]) Einen Tadel gegen heidnische Namen überhaupt giebt das Zitat aus dem Midrasch im Targum zu Amos 6. 1. Die Voreingenommenheit vor fremden Namen wurde so stark, daß man von einem Einfluß des Namens auf den sich bildenden Charakter des Menschen redete. „Immerhin, heißt es, sei man bedacht, vorsichtig bei der Ertheilung des Namens an seinen Sohn zu sein, denn der Name hat auf ihn Einfluß.“ [8]) Weiter ging darin R. Mair (im 2. Jahrh. n.), der von dem Namen geradezu auf den Charakter des Menschen deutete.[9]) Doch waren nicht alle Lehrer dieser Ansicht. Von R. Juda (s. d. A.) wird erzählt, daß er diese Theorie seines Collegen R. Mair verwarf und nichts von solchem Vorurtheile wissen wollte.[10]) R. Jose, ein anderer Lehrer dieser Zeit, stellt die schon oben in Theil I dieses Artikels zitirte Lehre auf von den vier Menschengattungen in Bezug auf ihre Namen, eine Mahnung, daß nur die Werke, aber nicht der Name den guten oder schlechten Menschen bilden. Einen Beweis, daß trotz aller obigen Mahnungen die fremden Namen aus der Mitte der Juden nicht schwanden, finden wir in dem talmudischen Satz: „Die Namen der Juden außerhalb Palästinas sind die Namen der Heiden.“ [11]) Nur die Namen heidnischer Götter wurden von den Juden besonders in Babylonien, als z. B. Ormuzd u. a. m. gemieden und nicht bei ihnen angetroffen.[12]) Aber alle andern Namen von heidnischen Personen waren, wie früher, in der talmudischen Zeit üblich. R. Jose (s. d. A.) gab seinen Söhnen fremde Namen[13]), und die Proselyten konnten ihre heidnischen Namen beibehalten. Proselyten mit heidnischen Namen kommen vor: Aquila (s. d. A.), Monobaz (s. d. A.), Veluria[14]), Helena (s. d. A.) u. a. m. Diese fremde Namen kamen oft in Verbindung mit den hebräi-

[1]) 2 M. 1. [2]) 4 M. 1. Nach Mechilta zu בא Absch. 5. [3]) Midr. rabba 3 M. Absch. 23. [4]) Berachoth 7 β. Das hebräische Wort Schamoth, „Verwüstung“, in Schemoth, „Namen“, umdeutend. [5]) Spr. Sal. 19. 7. [6]) Joma 38 β: רקביבות תעלה בשמותן דלא מסקינן שמיהם. [7]) Midr. rabba 1 M. Absch 49. [8]) Tanchuma zu hasina לעולם יברוק אדם בשמות שהשם גורם לו. [9]) Joma 83 α: רבי מאיר הוה דייק בשמא. [10]) Das. [11]) Jeruschalmi Gittin 1. 1: ישראל בחוץ לארץ שמותיהם כשמות העכ״ום. [12]) Gittin 11 α. Dieselben werden unter dem Namen שמות מובהקים als nicht bei den Juden existirend angenommen. Trotzdem fanden auch da noch Ausnahmen statt. Der Name „Nebo“ (s. d. A.) kommt in Tosephta Pesachim 3. vor; „Tamusa“ in Jeruschalmi Megilla 4. 5 u. a. m. [13]) Hyrkan, Justus, Agrippa, Euridemus. [14]) Rosch haschana 17 β.

schen vor; so schon bei den Juden unter der Perserherrschaft, als z. B. Beltschazzar Daniel, Ester Hadassa u. a. m. Aus der spätern Zeit zitiren wir: Salome Alexandra. Jochanan Hyrkanos, Janai Alexander, Juda Aristobul u. a. m.; ferner: Thaddai Juda, Matthia Levi, Joseph Jse [1]) u. a. m. Wie die Juden sich noch in der nachtalmudischen Zeit, das ganze Mittelalter hindurch bis in die neueste Zeit fremder Namen, der ihres jedesmaligen Landes und ihrer verschiedenen Umgebung, bedienten, ist in neuester Zeit gründlich nachgewiesen worden.[2]) Das jüdische Schriftthum bringt neben obigen hebräischen, aramäischen, griechischen, lateinischen auch arabische, deutsche, slavische, spanische, französische, italienische und englische Namen. Erst in neuester Zeit, 1787, verbot die östreichische Regierung den Juden in Böhmen den Gebrauch von christlich geltenden Namen [3]), wovon sie im Jahre 1836 befreit wurden.[4]) Gegen die Juden in Preußen wurde noch im Jahre 1837 eine ähnliche Beschränkung in der Wahl ihrer Vornamen versucht. Aber man drang nicht mehr durch. Die Zeit war eine andere geworden, und die offenen Proteste dagegen von Seiten der Juden vereitelten die weitere Ausführung. Der gelehrte Zunz in Berlin hat in dieser Zeit seine Schrift „Die Namen der Juden" abgefaßt. Resumiren und überblicken wir das bisher Gesagte, so ergiebt sich uns folgende Betrachtung. Die Namen im Judenthume, wie dieselben sich in jeder Zeit nach den Völkern und Ländern, in denen die Juden ihre Heimath gefunden, verschieden gestalteten und eine reiche Geschichte haben, sind die merkwürdigen Denksteine des geschichtlichen Ganges Israels durch die Völker, die monumentalen Zeugen seines Berufes und seiner Aufgabe in der Mitte derselben. „Nicht einem Volke, einem Lande und einer Sprache, rufen sie, stammen wir ab, sondern fast allen Völkern und allen Nationen der civilisirten Welt der alten und neuen Zeit gehören wir an gleich der Lehre Israels, die keine Absperrung und Abschließung, keinen Partikularismus kennt, sondern allen Menschen angehören will, alle Völker zum wahren Gottesglauben erheben möchte!" Mehreres siehe: Namensänderung und Namendeutung.

Namensänderung, שינוי השם. Die Aenderung des Namens, die Ertheilung eines andern Namens, der den frühern ganz verdrängte oder neben ihm geführt wurde, war auch im biblischen Alterthume eine Sitte, die oft vorkam. Bei Gelegenheit merkwürdiger Begebenheiten, als z. B. bei Regierungsantritten [5]), Uebernahme einer neuen Aufgabe [6]), Berufung zur neuen Lebensstellung [7]), auch beim Eintritt in den Dienst bei Andern [8]), ferner als Auszeichnung und Ausdruck der Liebe und Gunst [9]) u. s. w. wurde den Betreffenden ein neuer Name ertheilt, der ihn an seine neue Stellung erinnern und ihm die Wichtigkeit seines neuen Dienstes und seiner Lebensaufgabe vergegenwärtigen sollte. Solche Namensänderungen fanden statt bei Abraham und Sara, als sie durch den Eintritt in den Gottesbund zu einer neuen Lebensstellung berufen wurden [10]); Jakob nach seinem siegreichen Kampfe mit Gotteswesen, „Israel", („Kämpfer mit Gotteswesen" [11]); bei Joseph durch Pharao nach seiner Traumdeutung als „Zaphnath Paaneach" (Enthüller des Verborgenen) [12]); Josua durch Mose, als er ihn an der Spitze der Kundschafter nach Kanaan sandte [13]); der König Salomo durch den Propheten Nathan als: Jedidja (Gottlieb) [14]); der König Eljakim durch Pharao als „Jojakim" (Gottbestellt) [15]) u. a. m. Wir erkennen in diesen Namen die Benennung des Menschen nach seinem Verdienste, die ihn in seiner geistigen Wiedergeburt bezeichnet. In der nachbiblischen Zeit haben sich die Juden, wie wir in dem Artikel „Namen" nachgewiesen, die hebräischen Namen unter der griechisch-syrischen Herrschaft in griechische Namen, später auch in lateinische umgeändert. Die Mystik (s. Mystik) in der talmudischen Zeit (im 2. Jahrh. n.) betrachtet die Namensänderung als Sym-

---

[1]) Joma 52 β. [2]) Der Erste unter den Juden war Zunz mit seinem epochemachenden Büchlein: „Namen der Juden", Leipzig 1837; ferner Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 175; 422. 460. 461. Literaturgeschichte der synagogalen Poesie S. 654 mit zwölf Stammtafeln. [3]) Jost, Neuere Geschichte der Israeliten I. 278. [4]) Das. [5]) 2 K. 23. 34; 24. 17. [6]) 1 M. 16. 4. 5. [7]) Das. 17. 15. 16; 32. 28. [8]) 1 M. 41. 45 s. Joseph. [9]) Jesaia 62. 2. 4; 2 K. 23. 34. [10]) 1 M. 17. 4. 5. 15. 16. [11]) 1 M. 32. 28. [12]) Das. 41. 45. [13]) 4 M. 37. 16. [14]) 2 S. 12. 25. [15]) 2 K. 23. 34.

bol der Aenderung der menschlichen Gesinnung und Handlung. R. Jizchak thut den Ausspruch: „Vier Gegenstände vernichten das böse Verhängniß über den Menschen: Gebet, Almosenvertheilung, Aenderung des Namens und Aenderung der Handlungsweise.[1]) Den Grund hierzu geben die spätern Commentatoren an: „Wer seinen Namen ändert, sage sich: „Indem ich meinen frühern Namen ablege, lege ich auch meine frühern Sünden und Schwächen ab. Mit der Annahme eines andern Namens will ich auch ein anderer Mensch werden." [2]) In Bezug auf diesen Ausspruch und nach dessen angegebenem Sinne wurde es später Brauch, wenn man für die Genesung schwer Erkrankter betete, daß man auch deren Namen änderte, eine Kundgebung, daß der Kranke mit der Annahme eines andern Namens auch ein anderer, besserer Mensch zu sein gelobe. Auch die Halacha nahm Notiz von dieser Namensänderung und normirt, daß der neue Name der Hauptname sei, der in schriftlichen Urkunden genannt werden muß.[3]) Mehreres siehe: „Krankengebet".

Namendeutung, siehe: Sprachliches.

Namen Gottes, siehe: Tetragrammaton.

Naphta, נפט. Bergöl, Petroleum[4]), leicht entzündbar, das im Orient, besonders in den persischen Ländern zum Leuchten gebrannt wurde. Man kannte zwei Gattungen davon: weißes und schwarzes.[5]) Das weiße Naphta wird als besonders leicht entzündbar und gefährlich für Feuersbrünste gehalten, weßhalb man es besonders am Sabbath (Freitagabend) nicht anzündete.[6]) Eine zweite Eigenschaft desselben ist der üble Geruch, den es verbreitet.[7]) Das Naphta galt daher als das Gegentheil von Balsam, das wohlriechend ist. In Bezug auf Spr. Sal. 3. 24: „den Spötter verspottet er, dem Bescheidenen verleiht er Gunst" heißt es: das gleicht einem Menschen, der Naphta und Balsam verkauft. So er Naphta messen geht, ruft man ihm zu: „gehe nur allein!" Aber wenn er Balsam messen will, spricht man zu ihm: „warte, ich gehe mit, damit auch ich des Wohlgeruchs theilhaftig werde." [8]) „Naphta" bildete eins der drei Räthsel der Königin Saba an Salomo: „Von Staub aus der Erde, seine Speise ist Staub, gießbar wie Wasser, und es schaut nach dem Hause hin." [9]) Mehreres siehe: Oele.

Narzisse, נרקם, griechisch: *νάρκισσος*. Stark riechende Blume in Palästina, besonders zu Hause in der Ebene Saron[10]), aber auch auf dem Gebirgsland.[11]) Es gab deren mehrere Arten, und man unterschied die Gartennarzisse von der Feldnarzisse[12]); erstere, die edlere, hieß: נרקם דגנתא, letztere: נרקם דדברא.[13]) Der Targum zu Hohelied 2. 1 hat das Bild: „Ich gleiche der Narzisse, die von dem Garten Eden (Paradies) bewässert wird.[14]) Mehreres siehe: Pflanzen.

Nares, נרש. Stadt im babylonischen Gebiete in der Nähe von Sura (s. d. A.).[15]) Ihre Lage war an einem Kanal, über den eine Brücke führte.[16]) Ihre Bewohner erfreuten sich keines guten Rufes; sie waren als Diebe und schlechte Menschen verrufen.[17])

Nase, אף. Vorstehender Theil des Gesichts beim Menschen und Thiere, das Organ des Athmens[18]) und des Riechens.[19]) So gilt der Athem als Hauch der Nase.[20]) In der Nase trug man als Schmuck Ringe.[21]) Dieselben befestigte man an die mittlere Wand und ließ sie über den Mund herabhängen. Auch Thiere trugen Nasenringe, aber diese waren zur Bändigung.[22]) Eine Verstümmelung an der Nase war bei Priestern ein Fehler, der ihn des Priesterdienstes untauglich machte.[23])

---

[1]) Rosch haschana 16β; Jeruschalmi Taanith Absch. 2; Midr. rabba 1 M. Absch. 44. [2]) So von R. Nissim in Rosch haschana 84α: דשינו השם גורם לו לעשות תשובה שיאמר בלבו איני אותו האיש שהייתי קודם לכן וצריך אנו לתקן מעשי וכו׳. [3]) Mordechai zu Gittin 369; Kolbo N. 76. [4]) Nach Aruch. [5]) Sabbath 26α; Jeruschalmi daselbst. [6]) Sabbath 26α: אין מדליקין בנפט לבן — מפני שהוא עף. [7]) Joma 38β; 39α. [8]) Das. [9]) Targum II. zu Ester 1. 3. [10]) Tristram, The natural histore of the Bibel. London 1867 S. 476. [11]) Das. [12]) Berachoth 43β. [13]) Das. [14]) Das. [15]) Nach Scheriras Epistolae edit. Philipovsky p. 52. [16]) Baba Mezia 93β: אגמלא דנרש. [17]) Jebamoth 110α. [18]) 1 M. 2. 1.; Jes. 2. 23. [19]) Ps. 115. 6; Amos 4. 10. [20]) Ezech. 15. 8; Klgld. 4. 20. [21]) 1 M. 34. 47; Jes. 3. 21; Ezech. 16. 13. [22]) Jes. 37. 29. [23]) 3 M. 21. 18.

Grausames Verfahren war, Kriegsgefangenen Nase und Ohren abzuschneiden.[1]) Im Schnauben der Nase giebt sich der Zorn kund; daher der hebräische Name für Zorn und Nase gleich ist; er heißt אף, aph. Mehreres siehe: Mensch.

Nasir, נזיר, Nasirat, נזירות, siehe: „Nasir" in Abth. I.

Nassi, Fürst, נשיא, Synhedrialfürst, Patriarch; Nassioth, נשיאות, Fürsten- oder Patriarchenwürde. In der Angabe der mit diesem Namen bezeichneten Würde nebst den Rechten und Pflichten, die mit derselben verbunden waren, haben wir die biblische Zeit von der nachbiblischen zu unterscheiden. In der biblischen Zeit führten diesen Namen: der König[2]) oder der Regent[3]), die Häupter der Stämme und der Familien[4]), als deren Vorsteher und Vorgesetzten[5]), auch der Heeresführer.[6]) So gab es innerhalb der Volksgemeinde (s. Gemeinde) einen Fürsten, das Oberhaupt des ganzen Volkes, als den König und den Regent[7]); ferner Fürsten der Stämme, נשיאי המטות[8]), Fürsten der Vaterhäuser, נשיאי בית אבות[9]), die zusammen „die Fürsten Israels", נשיאי ישראל[10]) oder „die Fürsten der Gemeinde", נשיאי העדה[11]), oder Berufene der Gemeinde, קרואי העדה[12]) hießen und gewissermaßen einen Senat bildeten und über wichtige Angelegenheiten beriethen.[13]) Der König oder der Regent wurde als das Oberhaupt derselben betrachtet, dem diese mit ihrem Rath in der Regierung beistanden.[14]) So bildeten sie in schweren Zeiten einen Rathskörper[15]), überwachten die Tempelschätze[16]) und galten als die Volksvertreter.[17]) In Kriegszeiten führten sie das Volk in den Krieg[18]) und befehligten das Heer.[19]) Sie erfreuten sich der höchsten Achtung und das Gesetz bestimmt von ihnen: „Und einen Fürsten unter deinem Volke sollst du nicht fluchen."[20]) Ein anderes Bewandniß hat es mit diesem Namen in der nachbiblischen Zeit während des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina und nach demselben bis zur Hälfte des fünften Jahrhunderts n. Den Namen: „Nassi", Fürst, führt neben dem Regenten nur der Vorsitzende des hohen Staatsraths, des unter der Syrerherrschaft gebildeten Synhedrion. Diese Synhedrialfürsten oder Synhedrialpräsidenten beginnen im Jahre 180 v. mit Antigonus aus Socho und schließen mit dem Tode des Gammaliel des Letzten im Jahre 425 n.; sie nehmen also einen Zeitraum von 605 Jahren ein und waren, wenn wir sie einzeln nennen: 1. Antigonus aus Socho (180 v.); 2. Jose ben Joeser (gegen 170—162 v.); 3. Josua ben Perachja (130 v.); 4. Juda ben Tabai (80 v.); 5. Schemaja (60—35 v.); 6. die Bne Bathyra (s. Söhne Bathyras) (von 35—30); 7. Hillel I (30 v. bis 10 n.); 8. Simon I (10—30 n.); 9. Gamliel I (30—50); 10. Simon II (50—70 n.); 11. Gamaliel II von Jabne (80—116 n.); 12. Simon III ben Gamliel (140—163 n.); 13. R. Juda I (163—193); 14. Gamliel III (193—220); 15. Juda II Nessia (220—270), Zeitgenosse von R. Jochanan und R. Simon ben Lakisch (s. d. A.); 16. R. Gamliel IV (270—300); 17. Juda III (300—330 n.), Zeitgenosse von R. Ami und R. Assi, R. Seira und R. Mani (s. d. A.); 18. Hillel II (330—365 n.), bekannt durch seine Kalenderberechnung (s. Kalender); er hatte die Ehre, von dem Kaiser Julianus in dem Briefe an ihn „Bruder" (τὸν ᾿ἀδελφον) angeredet zu werden[21]); 19. Gamaliel V (365—385), derselbe wurde vom Kaiser Theodosius dem Großen gegen den Consular Hesichius, mit dem er in Streit lag, in Schutz genommen[22]); 20. Juda IV (385—400), und 21. Gamliel der Letzte (400—425), den der Kaiser Theodosius II in einem Edikt vom 17. October 415 n. seiner Würde als Patriarch enthoben hat[23]), und im Jahre 426 in einem Dekret befohlen, daß die Patriarchengelder für den kaiserlichen Schatz eingezogen werden.[24]) Ob sämmtliche hier aufgezählten Synhedrial-

[1]) Ezech. 23. 25. 4. [2]) 1 K. 11. 34; 2 M. 30. 13; 38. 2; 45. 7. [3]) Ezech. 65. 17; 66. 2; 1 S. 10. 1; 2 S. 7. 8. [4]) 4 M. 4. 34; 7. 10; 34. 18. [5]) Das. und 2 M. 30 2; 34. 18; 4 M. 17. [6]) 1 Chr. 7. 40. [7]) Siehe: „König". [8]) 4 M. 1. 4—15. [9]) Das. 3. 30. [10]) 4 M. 4. 46. [11]) Das. V. 34. [12]) Das. 1. 14. 15. [13]) 4 M. 26. 53. 55. [14]) Siehe: „Aelteste" und „Gemeinde". [15]) Jerem. 36 und 37; 2 Chr. 29. 20. [16]) Das. [17]) 2 Chr. 31. 12. [18]) Siehe: „Krieg". [19]) Das. [20]) 2 M. 22. 27. [21]) Siehe weiter. [22]) Hieronym. de optimo genere interpretandi ad Pamachium. [23]) Cod. Theodos. XIV. T. VIII. § 22. [24]) Das. § 29.

präsidenten von diesem mit der Präsidentur des Synhedrion verbundenen Nassi-Titel Gebrauch machten und nach demselben genannt wurden, ist unbekannt, wenigstens kommt in den Berichten über die sechs ersten Synhedrialpräsidenten nichts davon vor.[1]) Hillel I ist der Erste, den das jüdische Schriftthum mit diesem Epitheton belegt, aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch die früheren den Titel „Nassi" führten, da derselbe mit der Synhedrialpräsidentur verbunden war, doch traten jene mit demselben weniger hervor, als die Hilleliten, die sich von davidischer Abkunft hielten. Diese den Titel „Nassi" (Fürst) führenden Synhedrialpräsidenten standen beim Volke in höchstem Ansehen. Unzufrieden mit den letzten Hasmonäern, später gekränkt durch die Gewaltherrschaft Herodes I, verzweifelt über die verunglückten Freiheitskriege gegen die römische Herrschaft in Palästina wendete es diesen Synhedrialfürsten seine volle Liebe und Verehrung zu. Und sie waren dessen nicht unwürdig; in den von ihnen hervorgerufenen Institutionen, wie wir dieselben weiter kennen lernen werden, offenbart sich das für das Volkswohl warm schlagende Herz. Man erzählt, daß das Volk, als es am Schlusse eines Versöhnungstages im Begriffe war, wie immer den Hohenpriester nach Hause zu begleiten, und die zwei Synhedrialhäupter Semaja und Abtaljon (s. d. A.) erblickte, sofort den Hohenpriester verließ und diese Lehrer begleitete. Als man das Volk darüber zu Rede stellte, lautete seine Antwort: „Möge es denen wohl gehen, die keine Ahroniden (Priester) sind und doch Friedenswerke eines Ahrons (des Priesters) vollziehen!"[2]) Aber nicht blos innerhalb des israelitischen Volkes, sondern auch außerhalb desselben, auch bei den römischen Prokuratoren Palästinas, ja sogar bei den Kaisern Roms nach der Auflösung des jüdischen Staates erfreuten sie sich des höchsten Ansehens. Die römische Herrschaft in Palästina erkannte die Synhedrialfürsten in ihrer amtlichen Würde an. Man nannte sie zwar nicht Principes, was dem hebräischen נשיאים, „Fürsten", am entsprechendsten gewesen wäre, sondern „Patriarchae illustres", „erlauchte Patriarchen"[3]), weil dies für die Anerkennung ihrer geistlichen, religiösen Würde besser paßte, als das Principes, das auch die einer weltlichen Herrschaft miteinschließt. Ein anderer Titel, den man ihnen beilegte, war: „Erectus fastigio dignitatum", „Erhaben auf der höchsten Stufe der Würden."[4]) Der Kaiser Julian ging noch weiter und redete den Patriarchen Hillel II mit *ἀδελφον*, „Bruder", in seinem Briefe an ihn an.[5]) Mit einer gewissen Genugthuung und innern Zufriedenheit sah in ihnen der jüdische Volksgeist die königlichen davidischen Abkömmlinge, an denen sich die göttliche Verheißung erfüllt: „Es wird nicht das Scepter von Juda weichen, und der Gesetzgeber nicht von seinen Füßen (Nachkommen), bis er kommt nach Silo, nach welchem die Völker sich sehnen."[6]) Mit den Exilarchen (s. d. A.) in Babylonien, die ebenfalls davidischer Abkunft gehalten wurden und mit fürstlicher Macht sich in ihrer Herrschaft über die Juden behaupteten, werden sie als die siegreichen Kämpfer gegen die finstern Mächte der Nacht des Heidenthums betrachtet, die in Jakobs Kampf gegen die Mächte der Nacht (1 M.) vorgebildet sind.[7]) Ihre Thätigkeit war, wie die des Synhedrion überhaupt, ein mehr religiöser als weltlich-politischer Akt. Sie waren die Lehrer, Ausleger und Hüter des Gesetzes; sie hatten die Anträge an das Synhedrion zu stellen, die zur Verhandlung kommenden Gegenstände demselben vorzulegen, den Beschlüssen dieser Körperschaft die gesetzliche Kraft zu verleihen und sie der Oeffentlichkeit zu übergeben. Die Bestimmung der Neumonde und Feste, sowie die Einsetzung eines Schaltjahres konnte ohne sie oder ohne ihre Einwilligung nicht vorgenommen werden.[8]) Sonst gingen auch von ihnen zeitweilige Gesetzesdispensationen und gewisse Gesetzesinstitutionen aus u. a. m. Die

[1]) Die einzige Stelle in Mischna Chagiga 2. 2: הראשונים היו נשיאים hat die Uebertragung späterer Verhältnisse auf die frühere Zeit. [2]) Joma 71 β: יתון בני עממיא לשלם דעבדי עובדא דאהרן. [3]) Cod. Theodos. Orig. Select. in Psalmos 2. 514 mit der nähern Angabe, daß unter ihnen die Archisynagogie (ראשי הכנסת), die Patriarchen und die Presbyteri standen. Mehreres siehe: „Rom". [4]) Cod. Theod. 16. 8. So wird der Patriarch Gamliel angeredet. [5]) Siehe weiter. [6]) Sanhedrin 5 β: ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל. [7]) Cholin 92 α: כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל אלו ראשי גלות שבבבל ונשיא שבארץ ישראל. [8]) Siehe: „Kalender".

öffentliche Ehrenbezeugung, die dem Synhedrialfürsten zu Theil wurde, war, daß man vor ihm bei seinem Eintritt in die Synhedrialsitzung aufstand. Der Patriarch R. Simon II Sohn Gamliels II, setzte die Ordnung durch, daß zur Kennzeichnung des Standesunterschiedes zwischen dem Synhedrialfürsten und dem Abbethdin (dem Gerichtspräsidenten und Stellvertreter des Nassi) und dem Chacham (vortragendem Rath) das Aufstehen aller Anwesenden nur vor dem Synhedrialpräsidenten geschehen soll, dagegen brauchten vor dem Abbethdin nur die Männer der ersten Reihe und vor dem Chacham die in abwechselnder Reihenfolge sich zu erheben.[1]) Ebenso soll man vor dem Nassi auf der Straße oder an andern Orten aufstehen und sich nicht früher setzen, bis derselbe nicht mehr gesehen wird.[2]) Es dürfte nicht uninteressant sein, die Thätigkeit und die Verdienste dieser Synhedrialfürsten hier kurz zu skizziren. Die ersten zwei: Antigonus aus Socha (s. d. A.) und Jose ben Joeser gehören der Zeit der Wühlereien der Hellenisten (s. d. A.) und der gegen sie sich erhebenden Chassidäer (s. d. A.) an, in den letzten Jahren der Syrerherrschaft und am Anfange der makkabäischen Erhebung.[3]) Beide Parteien standen sich feindlich gegenüber, und der Synhedrialfürst Antigonus steht in der Mitte beider und versucht nach beiden Richtungen hin versöhnend zu wirken. Sein uns erhaltener Lehrspruch, vielleicht die Devise für seine Amtsthätigkeit, ist gegen beide Richtungen, will den feindlichen Angriffen beider die Spitze abbrechen. Der Glaube an eine göttliche Vergeltung, dieses Panier der Chassidäer, und die völlige Leugnung desselben bei den Hellenisten bilden die Unterlage dieses Lehrspruches, der beiden Aufklärung über ihr Treiben geben sollte. „Seid nicht, ruft er ihnen zu, wie die Knechte, die ihrem Herrn des Lohnes wegen dienen, sondern gleichet denen, die ihrem Herrn dienen ohne die Absicht, Lohn zu empfangen; es sei über euch die Ehrfurcht vor dem Himmel (Gott)!“ [4]) Antigonus zeichnet sich hier als Anhänger der Mittelpartei, der Gerechten oder Gesetzesgerechten, deren Vorbild der Hohepriester Simon der Gerechte gewesen, von dem bekanntlich er seine Lehren erhalten hat.[5]) Wie weit er in seiner Zeit mit dieser vermittelnden Richtung wirkte, ist uns unbekannt, aber er hat sicherlich schon damals den Grundstein zu dem spätern Aufbau des Judenthums unter den Hasmonäern gelegt, der aus der Vereinigung dieser beiden extremen Richtungen, der Hellenisten und Chassidäer, hervorging.[6]) Der zweite Synhedrialfürst, der auf ihn folgende Jose ben Joeser, wirkte in der schon weiter vorgerückten Zeit der Entartung und Verrätherei der Hellenisten; seine Thätigkeit wendet sich daher gegen dieselben. Die Chassidäer waren zum großen Theil zu den Schaaren der Hasmonäer geeilt, um mit ihnen die durch die Syrer vernichtete Kultusfreiheit und nationale Selbständigkeit wieder zurückzuerobern, man konnte mit ihnen, trotz ihrer Extravaganzen, zufrieden sein. Sein Wort an die Hellenisten war daher, wie wir dies aus seinem Lehrspruche ersehen, nicht fortan zu den Griechen, sondern zu den Lehrern des Judenthums in die Schule zu gehen, das allein könne das Volkswohl begründen und dem Israeliten Heil bringen. Dieser Lehrspruch lautet: „Dein Haus werde ein Sammelhaus für die Chachamim, Weisen, Gesetzeslehrer, bestäube dich mit dem Staub ihrer Füße [7]) und trinke mit Durst ihre Worte.“ [8]) Seine andere Thätigkeit nach dieser Richtung war die entgegengesetzte von den Hellenisten, die Trennung von den Heiden. Er traf die Anordnung, daß die Erde im Auslande und das Glasgeschirr als unrein gehalten werden.[9]) Wir erkennen in ihm den Stocknationalen, der von keinem Ausgleich zur Hälfte mit den Hellenisten wissen wollte, sondern auf ihre völlige Bekehrung zum altnationalen Judenthum drang. Aber er richtete mit dieser Strenge nichts aus, die Hellenisten, denen dadurch jeder Mittelweg abgeschnitten war, wurden durch solche Herausforderungen nur noch er=

[1]) Horajoth S. 13β. [2]) Jore dea § 244. [3]) Siehe: „Hasmonäer“. [4]) Aboth 1. 2. Vergleiche das Ausführliche darüber in dem Artikel: „Antigonus aus Socho.“ [5]) Aboth 1. 2., wo es ausdrücklich heißt: „er empfing von Simon, dem Gerechten, קבל משמעון הצדיק. [6]) Siehe: „Hasmonäer“ und „Pharisäer“. [7]) Die Schüler saßen zu den Füßen der Lehrer. [8]) Aboth 1. 4. [9]) Sabbath 14.

bitterter, so daß dieser Synhedrialfürst in Folge seines Vorgehens ein Opfer ihrer Wuth wurde. Der eigene Neffe, der Hohepriester Alkimos (Jakim s. d. A.), soll ihn verrathen und dem Tode durch die Syrer überliefert haben.[1]) Nach der völligen Besiegung der Hellenisten und der Vernichtung der Syrerherrschaft durch die siegreichen Hasmonäer richtete sich die Thätigkeit der folgenden zwei Synhedrialfürsten unter den Makkabäern, des Josua ben Perachja und des Juda ben Tabai (130—60 v.), gegen die Partei der Sadducäer, die sich aus dem Reste der oben genannten Mittel-Partei, der Gerechten, Zaddikim, Gesetzesgerechten, die sich oft den Hasmonäern angeschlossen hatte, herausbildete. Unter dem König Johann Hyrkan (s. d. A.) waren die Sadducäer schon zu einer mächtigen Partei herangewachsen, die den König für sich zu gewinnen verstanden und den Pharisäern, ihrer Gegenpartei, viel zu schaffen gaben. Sie verdrängten Letztere allmählich aus dem Synhedrion und verstanden sogar den Synhedrialfürsten Juda ben Tabbi zur Flucht nach Aegypten zu zwingen, der erst unter der Regierung des Königs Alexander Janai (105—79) durch die Vermittlung des Simon Sohn Schetach zur Wiederübernahme der Präsidentur im Synhedrion zurückberufen wurde.[2]) Die Sadducäer waren zu Macht und Ansehen gelangt, und Josua b. Perachja in Gemeinschaft mit Simon Sohn Schetach begannen den Kampf gegen sie, ihre Institutionen und Gesetzesdeutungen. Das Vorgehen Josuas gegen sie, wie dasselbe sich in seiner Lehre ausspricht, war voll Milde und Klugheit. „Schaffe dir einen Lehrer und erwirb dir einen Genossen und beurtheile jeden Menschen nach der Seite der Unschuld.“[3]) Er warf ihnen nicht den Fehdehandschuh zu, sondern trachtete darnach, sie zu einer Vereinigung und zum Aufgeben ihrer Parteistellung zu bewegen. Erweiterung unseres Wissens und die Nichtverdammung des Andersdenkenden und Andershandelnden stellte er als die Bedingung und einziges Heilmittel hierzu auf. Strenger war er gegen die Hellenisten, die er in Aegypten kennen lernte. Einen seiner Schüler, Namens Jesus (nicht Jesus, der Stifter der christlichen Religion, mit dem die Spätern ihn verwechselten), der ihm nach Aegypten gefolgt und auf Abwege gerathen war, wahrscheinlich durch neuplatonische Lehren in Alexandrien, verstieß er ganz und gar.[4]) Er war gegen Alexandrien so sehr feindlich, daß er in einer Synhedrialsitzung den Weizen, der von da eingeführt wurde, als unrein erklärte, gleich Jose ben Joeser vor ihm es that mit der Erde des Auslandes, gegen welches die Mehrheit protestirte, daher diese Anordnung unterbleiben mußte.[5]) Ebenso versöhnlich war die Wirksamkeit seines Nachfolgers, des Juda ben Tabai (80 n.). Auch er gehörte zu den nach Aegypten unter Alexander Janai (s. d. A.) Geflohenen und wurde von da, wie berichtet wird, ebenfalls durch Simon Sohn Schetach zur Uebernahme des Vorsitzes im Synhedrion berufen.[6]) Sein Lehrspruch, in dem sich sein milder, versöhnlicher Charakter abspiegelte, war: „Mache dich nicht gleich einem Sachwalter im Gericht, (im Gerichte parteiisch die Thatsachen den Richtern zur Beurtheilung darzulegen[7]); wenn die Parteien vor dir stehen, sollen beide dir gleich Frevlern erscheinen, und wenn sie (nach der gerichtlichen Aburtheilung) von dir scheiden, halte sie beide gleich unschuldig, so sie den Rechtsausspruch anerkannt haben.“[8]) Er tadelte mit bitterer Entrüstung das schonungslose Verfahren seines Alterspräsidenten Simon ben Schetach, der als Demonstration gegen die Sadducäer (in ihren Rechtsgesetzen gegen überführte falsche Zeugen, nach denen dieselben nur alsdann der Todesstrafe verfallen, wenn an demjenigen, gegen welchen sie falsches Zeugniß ablegten, auch wirklich die Todesstrafe vollzogen war) einen überführten falschen Zeugen tödten ließ und wies ihm nach, daß nach dem Gesetze nur dann der Tod über falsche Zeugen verhängt werden dürfe,

[1]) Siehe: „Jakim“ und „Hellenisten“. [2]) Sote 47. [3]) Aboth 1. 6. [4]) Sanhedrin 107β. Einige machen diesen Jesus . . ישי, Jischai zum Stifter des Essäerbundes, was jedoch entschieden zurückzuweisen ist, da die Essäer mehr den Chassidäern als den Hellenen ähneln. [5]) Vergl. Thosephta Machschirin Absch. 3. Siehe: „Halacha“. [6]) Nach Jeruschalmi Chagiga II. 2. Daß Juda ben Tabai der Synhedrialpräsident war, geht aus dem Berichte in Thosephta zu Chagiga Absch. 2 und Jeruschalmi das. II. 2: אנן תנינן יהודא בן טבאי נשיא וש"ב"ש אב בית דין ואית תנויי תני ומחליף. hervor. [7]) Aboth 1. 8., was wol unter dem dunklen Ausdruck כעורכי הדיינים zu verstehen sei. [8]) Das. mit dem Schlusse: כשקבלו עלוהם את הדין.

wenn beide Zeugen ihrer falschen Aussage überführt worden.[1]) Ein anderer Zug seiner milden Gerichtsbarkeit war, er kam gerade dazu, wie ein Mörder seine Mordthat beendet hatte; er verurtheilte ihn nicht, sondern rief ihm zu: ich darf dich nicht tödten, weil das Gesetz zwei Zeugen fordert, und ich nur einer bin, aber Gott, du Kenner alles Geheimen, wirst ihn bestrafen!"[2]) Simon ben Schetach, aber nicht Juda ben Tabai, war ein eifriger Gegner der Sadducäer; von ihm heißt es: „Er hat die Thora in ihre alte Würde wieder eingesetzt."[3]) Mit dem Tode Juda ben Tabais war das verhängnißvolle Jahr 63 v. da, wo zur Schlichtung des Streites unter dem königlichen Bruderpaar der Hasmonäer, Aristobul und Hyrkan II, die Römer ins Land gerufen wurden, mit deren Hülfe später Herodes I, (s. d. A.) den hasmonäischen Thron bestieg und König in Palästina wurde. Die folgenden Synhedrialfürsten waren: Schemaja und Abtalion, bei Josephus: Sameas und Pollion, ersterer als Präsident und letzterer als Gerichtsvater, Abbethdin, Stellvertreter des Präsidenten (von 60 v. bis 35). Beide sollen Proselyten, oder Nachkommen von Proselyten[4]) gewesen sein, also heidnischer Abkunft, was ihre Bedeutsamkeit bezeugt, da Proselyten sonst nicht in das Synhedrion aufgenommen werden durften.[5]) Unter ihnen geschah die Einsetzung Hyrkans II durch die Hülfe der Römer zum König, den Herodes I vom Throne gestürzt hatte und tödten ließ und darauf sich des Thrones bemächtigte; beide haben also diesen schrecklichen Herrscherwechsel und die mit demselben verbunden gewesenen fürchterlichen Mordscenen miterlebt. Mit gerechter Entrüstung wenden sie sich daher von dem politischen Leben ganz ab und suchen mit doppeltem Eifer innerhalb des Volkes wohlthuend zu wirken. Der Lehrspruch Semajas, der das Charakteristische dieser Thätigkeit ausdrückt, lautete: „Liebe die Arbeit, hasse die Herrschaft und bekenne dich nicht zur Gewalt (der herodäischen Regierung).[6]) Der Andere, Abtaljon, entfaltete ebenfalls in diesem Sinne seine Thätigkeit, aber auf anderm Gebiete, er setzte sich die Reinerhaltung der jüdischen Religion und ihrer Lehren vor Vermischung mit fremden, heidnischen Anschauungen zur Aufgabe, er war ein Feind des Sektirerwesens, wol besonders des um diese Zeit an die Stelle des alten Hellenismus in Palästina sich bildenden Alexandrinismus. Seine Lehre spricht dies deutlich aus: „Weise! Seid vorsichtig in euren Worten (Lehren), vielleicht verschuldet ihr einst das Exil und kommet an den Ort böser Wasser (wo Irrlehren herrschen, wol Alexandrien in Aegypten), es trinken von denselben die Schüler nach euch und kommen um; so wird der Name Gottes entweiht!"[7]) Das Volk lernte bald diese seine Wohlthäter kennen und achtete sie höher als den Hohenpriester. Es wird darüber erzählt: „Am Abend nach einem Versöhnungsfeste (s. d. A.), wo es Sitte war, den fungirenden Hohenpriester nach Hause zu geleiten, erblickte das Volk, als es sich dem Geleitszuge des Hohenpriesters anschließen wollte, die beiden Synhedrialhäupter Semaja und Abtaljon, da verließ es den Hohenpriester und geleitete diese seine Lehrer." „Möge es diesen wohl gehen, die keine Aaroniden sind, aber Werke der Aaroniden (der Priester) vollbringen!" war seine Antwort, als man es darüber später zu Rede gestellt hatte. Diese Abwendung der Synhedrialhäupter von den politischen Wirren hatte unter Andern das Gute, daß sie, fern von jeder

---

[1]) So steht der Bericht in Mechilta zu 2 M. 23. 7. Absch. 20. voce ונקי וצדיק, was zu seinem Ausspruche der Milde und der Gerechtigkeit in Aboth 1. 8 paßt. Die Stellen in Maccoth 5β; Chagiga 16β; Thosephta Sanhedrin Absch. 6; Jeruschalmi das. 6. 4 haben eine Leseart, wo Juda ben Tabai die übereilte Handlung ausgeführt hätte. Aber der Schluß daselbst paßt wieder nicht für Juda ben Tabai, sondern muß auf Simon ben Schetach bezogen werden; der Präsident wird sich doch nicht dem Abbethdin unterordnen, dann hört er ja auf, Synhedrialpräsident zu sein; er hätte seine Würde an Simon ben Schetach abgetreten, was gar keinen Sinn hat, da Simon ben Schetach nie Synhedrialpräsident sein wollte; er hätte ja die Rückberufung dieser Gelehrten nicht zu machen brauchen. [2]) Auch diese Stelle ist in der Mechilta daselbst und Jalkut zu 2 M. 23. 7., aber Thosephta Sanhedrin Absch. 8. Das. Jeruschalmi Absch. 4. Ende Babyl. Gumara Sanhedrin 37β haben, daß dies dem Simon ben Schetach begegnet sei. [3]) Siehe den Artikel: „Simon ben Schetach". [4]) Joma 71β wurden sie בני עממין genannt; vergl. Edajoth V mit Jeruschalmi Moed katon: דוגמה השקוה היינו גרם דכוותה. Siehe Maimonides Commentar zur obigen Mischna; ebenso Gittin 57β. [5]) Siehe: „Synhedrion". [6]) Aboth I. 10. [7]) Das. Mischna 11.

bestechlichen Verlockung durch die Regierenden, unabhängiger dastanden, und desto muthiger für das Volk, wo es galt, dessen Recht zu wahren, eintreten konnten. Hierzu bot sich bald Gelegenheit. Herodes zog gegen jüdische Freibeuter und ließ auf diesem Zuge ihren Hauptanführer Ezekias mit vielen andern hinrichten. Diese That hielt das Volk als eine ungerechte Anmaßung und verklagte ihn deßhalb beim Synhedrion. Dieser obere Gerichtshof forderte Herodes vor seine Schranken, und als die Synhedristen in ihrer Aburtheilung einige Scheu merken ließen, da war es Semaja, Sameas, der energisch ihnen ihre Feigheit vorwarf, den Herodes prophetisch eine Zuchtruthe Gottes nannte, der Israel wehe thun werde, wenn man zögern sollte, über ihn die gerechte Strafe zu verhängen.[1]) Dieses muthvolle Auftreten Semajas erregte die Bewunderung Aller und zwang sogar Herodes eine gewisse Achtung ab, der später beim Antritt seiner Regierung die andern mißliebigen Synhedrialmitglieder entfernte, aber den Semaja in seinem Amte ließ und ihn hoch schätzte. Nach dem Tode dieses wahren Volkstribuns Semaja wurden Ausländer, die Bne Bethera oder Bathyra, בני בתירא, „Söhne Bethera", zu Synhedrialpräsidenten erhoben (von 35 bis 30 v.). Dieselben standen kaum fünf Jahre an der Spitze des Synhedrion, waren entschiedene Gegner einer neuen Art Gesetzesforschung, der durch die bald darauf unter Hillel so sehr zur Geltung gekommenen exegetischen Herleitungsregeln, middoth[2]), ließen nur als Gesetz das gelten, das als Tradition sich auswies[3]), und beharrten auf ihren Ausspruch, daß freiwillige Festopfer nicht am Sabbathtage dargebracht werden dürfen[4]). So kennzeichneten sie sich als Männer der ältern Richtung, die an die sadducäische erinnert[5]). Ueberhaupt scheint unter Herodes I eine Verschmelzung der Sadducäer mit den damals zu Würde und Ansehen gelangten Boethusäern vor sich gegangen zu sein. Die Boethusäer waren eine Priesterfamilie in Alexandrien, aus deren Mitte ein Simon zum Hohenpriester erhoben wurde, dessen Tochter Mariamne den König Herodes I nach der Hinrichtung seiner Frau, der Hasmonäerin Mariamne, geheirathet hat[6]). In Jerusalem zeichneten sich die Boethusäer als treue Herodianer aus und bildeten in Vereinigung mit den Sadducäern eine starke Partei, welche die Fortschritte der Pharisäer einigermaßen hemmten. Wie die Sadducäer früher sich um Johann Hyrkan und um dessen Sohn Alexander Jannai (s. d. A.) schaarten, so umgaben sie jetzt, vereinigt mit den Boethusäern, mit denen sie von da ab auch oft verwechselt und eins gehalten wurden[7]), den König Herodes I, der aus Dankbarkeit gegen sie von ihnen noch einige zu Hohenpriestern erhob. [8])Auch die Bene Bethera, בני בתירא, verdankten ihre Erhebung als Synhedrialhäupter wol nur ihrer bewiesenen Anhänglichkeit an das neue Herrscherhaus. Desto unliebsamer waren sie beim Volke und bei den Pharisäern, die sie als des Gesetzes unkundig verschrieen.[9]) Die Bene Bethera wirkten kaum fünf Jahre und wurden von dem berühmten Gesetzeslehrer Hillel I so sehr gedrängt, daß sie ihre Würde als Synhedrialhäupter an ihn abtraten (s. Hillel). Hillel I wurde an ihrer Stelle das Synhedrialoberhaupt, der Synhedrialfürst (von 30 bis 10 v.). In Folge seiner davidischen Abkunft[10]) ist er der Erste, den das jüdische Schriftthum, wol auch das durch die Gewaltherrschaft eines Herodes bis zur Verzweiflung aufgestachelte Volk mit besonderer Vorliebe und Ostentation „Nassi", Fürst, nannte.[11]) Er hatte es auch verdient, denn er zeigte sich bald in seiner großartigen unermüdlichen Thätigkeit als echter Volksmann, nicht blos als Volkslehrer, sondern auch als wahrer Volkswohlthäter. Indem wir über sein Leben und seine Wirksamkeit auf den ausführlichen Artikel „Hillel I" verweisen, berühren wir hier von seinen vielen Institutionen nur vier. Das erste Jahr nach dem Regierungsantritt Herodes war bekanntlich ein Sabbathjahr

[1]) Josephus. [2]) Siehe: „Exegese"; vergleiche Pesachim 66α; 70α. [3]) Siehe: „Hillel"; sie erkannten dessen Ausspruch, betreffend die Frage, ob das Passahopfer an einem Sabbath dargebracht werden dürfe, erst an, als er ihn als Tradition von Samaja und Abtaljon geltend machte. Siehe: „Hillel." [4]) Siehe: „Söhne Bathyras". [5]) Siehe: „Sadducäer". [6]) Joseph. Antt. 15. 9. 3. 10. 4. [7]) Siehe: „Sadducäer". [8]) Siehe: „Priester und Hohepriester". [9]) Pesachim 66α; Succa 20α. [10]) Siehe: „Hillel". [11]) Das.

(s. d. A.)[1] Das Volk war durch die vielen Gelderpressungen und Mißernten ganz verarmt und mußte zu den Geldmännern um Darlehen seine Zuflucht nehmen. Aber diese versagten sie ihnen in Betracht des bevorstehenden Sabbathjahres, dessen gesetzliche Bestimmungen auch den Erlaß der Schulden aussprechen.[2]) In dieser Noth half Hillel aus, er führte die Institution des Verwahrungsscheines, des Prosbuls[3]), ein, die darin bestand, daß der Gläubiger sich eine gerichtliche Ermächtigung ausstellen ließ, seine Schuld zu jeder Zeit einkassiren zu dürfen. Dieselbe schützte vor Verjährung oder Annullirung durch das Sabbathjahr. Eine zweite Verordnung war, wol auch aus obigen Gründen der eingetretenen Volksverarmung einerseits und der Ueberhandnahme der Macht der Begüterten andrerseits, daß dem Verkäufer eines Hauses in den ummauerten Städten Rückkaufsrecht für den erhaltenen Verkaufspreis bis nach Ablauf des vollen Jahres nach geschehenem Verkauf zustehe, er am letzten Tage, wenn er den Besitzer zur Uebergabe der Verkaufssumme nicht auffinden kann, beim Gerichte des Orts diese Rückkaufssumme nur zu deponiren brauche, um von seinem verkauften Hause wieder Besitz nehmen zu dürfen.[4]) Die Nothwendigkeit dieser Maaßregel wird dadurch motivirt, daß an solchen Tagen die neuen Besitzer, um dem Rückkäufer sein Recht zu annuliren, sich versteckt hielten.[5]) Dieser reiht sich eine dritte Verordnung an, die ebenfalls ganz den Stempel dieser Zeit trägt. Dieselbe bestimmt, daß jedes Darlehen von Naturalien nur nach dem Verkaufspreis derselben am Tage des geschehenen Darlehens, wenn auch dieselben später im Preise gestiegen sind, zurückgegeben werden soll.[6]) Eine vierte Maaßregel verordnet, daß der Ehecontrakt, die Kethuba, streng nach seinem Wortlaut zu nehmen sei, um eine Verletzung des Ehestandes zu constatiren.[7]) Aus Dankbarkeit gegen ihn wurde diese Synhedrialfürstenwürde nach dessen Tod auf seinen Sohn Simon I übertragen, von dem sie sich später auf dessen Nachkommen vererbte, so daß die Nassiwürde bei dem Hause Hillels bis zur Auflösung des Patriarchats im fünften Jahrhundert n. verblieb. Simon I vom Jahre 10—30 n., sowie dessen Sohn Gamliel I vom Jahre 30—50 n. haben im Geiste ihres großen Ahns fortgewirkt; sie wendeten sich von dem Politischen ab, kümmerten sich weniger um den Dynastienwechsel und die Herrscherpersönlichkeiten, sondern suchten als wahre Volksväter für das Volkswohl heilsam zu wirken. Jeder von ihnen setzte sich durch gute Institutionen ein würdiges Denkmal. Indem wir über dieselben die Artikel „Simon I" und „Gamliel I" nachzulesen bitten, gehen wir zu deren Nachfolger über. Derselbe war Simon II, oder wie er sonst genannt wird: Simon Sohn Gamliel I vom Jahre 50—70 n. Dieser dritte Nachfolger des großen Hillels wich schon von dem betretenen Wege seiner Vorgänger bedeutend ab. Die stürmischen Zeitverhältnisse zwangen ihn, auch das Politische in das Gebiet seiner Thätigkeit mit hineinzuziehen. Die Wogen der Revolution gingen hoch, die Aufstände gegen die römische Oberhoheit in Palästina häuften sich, die das Synhedrion allein als die rechtmäßige Obrigkeit betrachteten, deren Befehle als Gesetze respektirt wurden. Der Synhedrialfürst Simon II wurde dadurch das Regierungsoberhaupt, er sollte nunmehr als Fürst, als der vom Volke erwartete Davidide regieren. Seine Aufgabe, die ihm gestellt wurde, war daher mehr eine praktische, als theoretische; er sollte mehr handeln, als lehren. In dem von ihm uns erhaltenen Lehrspruch sehen wir, wie er diese seine Aufgabe begriffen und als Mann der That nunmehr zu wirken verstanden hat. Derselbe lautet: „Mein Leben lang brachte ich unter den Weisen zu; ich fand nichts Besseres für den Körper (für leibliches Wohl) als Schweigen; nicht die Forschung (Gesetzesforschung) ist die Hauptsache, sondern das Werk!"[8]) Die Halacha (s. d. A.) hat in der That von ihm nur Institutionen, aber keine Gesetzesforschung verzeichnet. In solch bewegter Zeit zeigte er sich ganz seiner Aufgabe gewachsen, als ein Mann voll von Verstand und Einsicht, der von keiner Partei sich

---

[1]) Siehe: Herodes 1. [2]) Vergl. 5 M. 15. 2., hierzu Sefri. [3]) Gittin 36α; Schebiith 10. 3. Ueber den Namen: פרוזבול siehe „Hillel" S. 407, Anm. 5. [4]) Erachin 31. [5]) Das. [6]) Baba mezia 75α; Sabbath 148β. [7]) Baba mezia 104α. [8]) Aboth Absch. 1. 17.

mitreißen ließ, sondern hoch über dieselben sich erhob und sie Alle für sich zu gewinnen und sie zu beherrschen verstand, soweit sich dies in solch bewegten Jahren thun ließ. So suchte er, um möglich eine Einheit im Volke zu erzielen, die alte Spaltung zwischen den Sadducäern und Pharisäern dadurch gleichsam aufzuheben, daß er eine Anordnung durchsetzte, nach der man die Sadducäer gleich andern Israeliten zu halten habe, wenn sie auch bei ihrer Nichtanerkennung der Tradition verharren.[1]) Wenn auch unter seinem Patriarchat die achtzehn Beschlüsse (s. Rabbinische Institutionen) gegen jede Annäherung an das Heidenthum zu Stande kamen, so mahnte er doch, keine Erschwerung zu verhängen, die das Volk nicht ertragen würde.[2]) Dieser weise Mann ging noch weiter und verstand in bedrängter Lage Erleichterungen vom Gesetze einzuführen.[3]) Von seinen Maßnahmen in dem Unabhängigkeitskampfe gegen Rom ist uns der Bericht von Josephus, in seiner Lebensbeschreibung § 38 wichtig. Er erzählt, daß seine Feinde ihn vom Oberbefehle in Galiläa zu entfernen suchten und deßhalb Gesandte zu Simon ben G. schickten, er möchte in Jerusalem das Gemeinwesen bewegen, Josephus den Oberbefehl zu nehmen und denselben ihnen zu übertragen. Der Synhedrialfürst hörte sie an, aber auch ihre Gegner, die Freunde des Josephus. So verstand er es, sich über die Parteien zu erheben. Er bekämpfte die Zeloten (s. d. A.), aber war auch ein entschiedener Gegner der Lauen und Halben und suchte mit unerschütterlicher Energie den ausgebrochenen Kampf mit allen Mitteln zu unterstützen. Das Ausführliche darüber geben wir in dem Artikel: „Unabhängigkeitskampf vor der Zerstörung Jerusalems." Simon b. G. starb in der Zeit dieses Kampfes, ungewiß, ob eines natürlichen oder eines gewaltsamen Todes durch die Römer, wie dies von Vielen angegeben wird.[4]) Nach ihm trat eine Zwischenzeit von zehn Jahren ein (von 70—80), wo das Synhedrion sich in Jabne, Jamnia (s. d. A.) unter dem Vorsitz des Gesetzes- und Volkslehrers R. Jochanan b. Sakai constituirte. Auch von der segensvollen Thätigkeit dieses Mannes hätten wir viele Institutionen und Gesetzesanordnungen zu verzeichnen, aber wir verweisen über dieselben, um nicht zu wiederholen, auf den Artikel: „Jochanan Sohn Sakai." Im Jahre 80 n., nach dem Tode dieses bedeutenden Synhedrialpräsidenten, erhielt wieder ein Sprosse des alten Hauses Hillels den Vorsitz im Synhedrion. R. Gamliel II, der Sohn des Simon b. G. I, wurde Synhedrialfürst (von 80—116). Seine Thätigkeit fällt in die Zeit nach der Auflösung des jüdischen Staates, der Zerstörung des Tempels und dem Aufhören des Opferkultus. Es war ein großes Feld für seine Thätigkeit, Alles sollte durch ihn wieder geordnet, gehoben und möglichst hergestellt werden. Von seinen vielen und weitgreifenden Werken nennen wir das wichtigste, das Schaffen einer Einheit im Volke und unter seinen Lehrern. Er eröffnete den Kampf gegen das Sektenwesen (s. d. A.), das die Kraft des Volkes so sehr zersplitterte; ging energisch gegen jede Meinungsverschiedenheit in den Angaben der Gesetze (halachische Traditionen) vor und wollte so eine Einheit in Lehre und Leben schaffen. Es war ein gewaltiges Werk, das er unternommen, dessen Durchführung ihn zwang, von der milden und versöhnenden Wirkungsweise seiner Ahnen abzugehen und an deren Stelle eine energische, durchgreifende, alles Unbeugsame niederschmetternde Thatkraft zu setzen. Welche Kämpfe und Verfolgungen ihm dieselbe zugezogen und wie weit sein Werk von Erfolg gekrönt war, haben wir in dem Artikel: „Gamaliel II" dargethan. Wir nennen hier von seinen Maaßnahmen die Bestimmung, daß zu den Vorträgen und Gesetzesverhandlungen nur diejenigen in das Lehrhaus eingelassen wurden, deren aufrichtiger und rechtlicher Charakter bekannt war. Die Halben und Unlautern sollten dem Lehrhause fern bleiben, eine Maaßregel, die viele Gegner hervorrief, da der Kreis der Zuhörer sich gar sehr gelichtet hatte.[5]) Als Zweites bezeichnen wir die Aufnahme von Halachoth (s. d. A.), über welche im Synhedrion nach der Majorität entschieden wurde, so daß die Minorität ihre Hala-

[1]) Mischna Erubin Absch. 6. Mischna 1. [2]) Tosephta Sanhedrin Absch. 2. [3]) Chrithoth S. 8α: — האשה שיש עליה חמש לידות. [4]) Siehe: „Simon b. G. I". [5]) Siehe: „Gamaliel II".

choths aufgeben und sich denen der Majorität unterordnen sollte. Eine Maaßregel, die wieder zum Ausschluß und Verbannung der Renitenten führte. Das Dritte war die Herstellung einer Gebetsordnung, die nach dem Aufhören des Opferkultus der Mittelpunkt des religiösen Lebens wurde. Auch hier verwickelte ihn eine Verhandlung über das Abendgebet in einen Streit mit R. Josua (s. d. A.), der ein unglückliches Ende hatte, er führte, als R. Gamliel immer heftiger gegen ihn wurde, zu dessen Absetzung; R. Gamliel II wurde seiner Würde als Synhedrialfürst enthoben. Sein viel jüngerer Zeitgenosse, R. Eleasar ben Asaria (s. d. A.), erhielt sie. Da erwachte in ihm die alte Tugend seines Ahnenhauses, die Milde und Versöhnung; er versöhnte sich mit seinen Gegnern und wurde in seine alte Würde wieder eingesetzt; doch behielt er den einmal zum Nassi erhobenen Elasar b. A. bei, und theilte mit ihm seine Thätigkeit. Wieder trat nach seinem Tode eine Zwischenzeit ein, die des barkochbaischen Aufstandes (s. d. A.) und der Jahre der hadrianischen Verfolgungsedikte. Erst im Jahre 140 konnte das Synhedrion wieder (in Uscha) zusammentreten, wo man den Sohn Gamliels II den Simon III oder den Simon b. G. II zum Synhedrialfürsten erhob. Ueber die Wirksamkeit dieses Patriarchen, sowie über die seiner Nachfolger: des R. Jud I, Gamliel III, R. Juda II, R. Gamliel IV, R. Juda III, Hillel II, Gamliel V, R. Juda IV und Gamliel des Letzten bitten wir die betreffenden Artikel nachzulesen.

Nathan, R., ר' נתן. Gesetzeslehrer, Tana, in dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts n., Stellvertreter des Synhedrialpräsidenten R. Simon b. Gamliel II und dessen Nachfolgers R. Juda I, Freund und College des R. Mair, R. Juda, R. Jose u. a. m., ein Mann der Verstandesrichtung und entschiedner Gegner des Mystizismus.[1] I. Geburt, Abstammung, Heimath, Bildung und Kenntnisse. Von seiner Geburt und Abstammung wissen wir nur, daß er der Sohn oder der Enkel des Exilarchen in Babylonien war[2]; er war also von Geburt ein Babylonier und kam kurz vor der Aufhebung der hadrianischen Verfolgungsedikte nach Palästina. Eine sorgfältige Erziehung und Ausbildung machte ihn auch mit den Kenntnissen profaner Wissensfächer bekannt. Er war ein Kenner der Halacha (s. d. A.) in allen ihren Gestalten und Entwicklungsformen[3], ebenso verstand er die Agada (s. d. A.) auf allen ihren verschiedenen Gebieten[4], aber nicht desto weniger finden wir ihn heimisch in der Mathematik[5], Astronomie[6], Geographie[7], Völkerkunde[8] u. a. m. Die Religionsverfolgungen, denen die Juden in Palästina durch die harten hadrianischen Edikte (s. d. A.) ausgesetzt waren, erfüllten ihn mit Schmerzen. Doch erkannte er in ihnen bald das göttliche Werkzeug, das die Juden in ihrem Gottesglauben desto fester und unerschütterlicher machen sollte. Sein Ausspruch über dieselben lautete: „Die mich lieben und meine Gebote beobachten (2 M. 20.)", das sind die Israeliten, die in Palästina wohnen und ihr Leben für die Gesetzesvollziehung einsetzen. Warum wirst du getödtet? weil ich meinen Sohn beschneiden ließ. Warum führt man dich auf den Scheiterhaufen? weil ich in der Thora gelesen. Warum sollst du gehängt werden? weil ich Mazzoth gegessen habe u. s. w. Aber diese Schläge bewirkten, daß Israel desto inniger seinen himmlischen Vater liebt."[9] II. Stellung, Auftreten, Wirkungskreis, Lehren, Halacha und Agada. Im reifern Alter[10], und schon als bedeutender Gelehrter[11], verließ er seine Heimath, Babylonien, und zog nach Palästina. Diese Einwanderung erregte großes Aufsehen. Ein Sohn des Exilarchen, der dem Wohlstand und dem Wohlleben seines Hauses den Rücken kehrte, um an den Verhandlungen der damaligen

[1]) Siehe weiter. [2]) Horajoth 13. Siehe: „Exilarchat". [3]) Siehe weiter über seine Halacha. [4]) Siehe weiter über seine Agada. [5]) Ihm wird eine Schrift von מ"ט מדות zugeschrieben, die in neuester Zeit handschriftlich aufgefunden und gedruckt worden. [6]) Pesachim 94β. Siehe über seinen Ausspruch den Artikel: „Astronomie". [7]) Siehe weiter. [8]) Siehe weiter. [9]) Mechilta zu Jithro Absch. 6 mit dem Schlusse: מכות אלו גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים. [10]) Gegen Frankl in Darke Mischna S. 189, wie es gründlich Weiss in der Vorrede zu seiner Mechilta S. XXXIII nachgewiesen hat. [11]) Er disputirte mit R. Simon, R. Mair, R. Juda nach Pesachim 50α; Thosephta Baba mezia Absch. 11. Das. Baba kama Absch. 5.

Gelehrten in Palästina theilzunehmen, wo er nur Armuth, Elend und Zerrüttung unter den Juden sah, wurde als ein Akt edler Selbstverleugnung betrachtet, der ihm bald die Hochachtung der bedeutenden Männer zuwendete. Von dem Patriarchen R. Simon ben Gamliel II wurde er zu seinem Stellvertreter im Synedrium (s. d. A.) zum Gerichtspräsidenten, Abbethdin (s. d. A.), ernannt[1]), eine Würde, die er nicht blos wegen seiner hohen Abkunft, wie Einige glauben[2]), sondern auch in Betracht seiner tüchtigen Bildung werth war. R. Nathan füllte seine Stellung nach allen Seiten hin gut aus. Mit seinen gelehrten Zeitgenossen R. Simon, R. Mair, R. Jose, R. Juda u. a. m. verstand er über die schwierigsten Gesetzesfragen zu diskutiren[3]) und dieselben zum Abschluß zu bringen. Neben dieser Thätigkeit im Lehrhause treffen wir ihn auch auf Reisen; er war in Kappadozien (s. d. A.) und in verschiedenen Seestädten.[4]) Auf denselben hatte er Gelegenheit, durch eine Entscheidung der Retter eines Menschenlebens zu werden. Eine Frau, die schon zwei Söhne in Folge der Beschneidung verloren hatte, kam mit dem dritten Knäblein nieder und war über die Vornahme des Aktes der Beschneidung rathlos. R. Nathan, dem dieser Vorfall geklagt wurde, besichtigte das neugeborne Kind, es war auffallend geröthet. Er verbot, die Beschneidung am achten Tage und ließ deren Vornahme erst zu, als diese auffallende Röthe geschwunden war. Das Kind wurde nach dieser Anordnung beschnitten und blieb am Leben. Die Mutter desselben, hocherfreut über die Lebensrettung ihres Söhnleins, ließ es aus Dankbarkeit nach diesem Lehrer: „Nathan" nennen.[5]) Ein anderer ähnlicher Fall war bei einem blutarmen Kinde, das gelb aussah. Auch da befahl er mit der Beschneidung so lange zu warten bis die gelbe Farbe geschwunden sein wird. Die volle Bedeutsamkeit seiner amtlichen Thätigkeit trat in dem eingetretenen Zerwürfniß R. Mairs mit dem Patriarchen R. Simon III. hervor. R. Nathan stellte sich auf die Seite R. Mairs und bereitete dadurch dem Patriarchen große Verlegenheit. Der Grund dieses Zerwürfnisses soll eine Etiquettenanordnung gewesen sein. Nach älterm Herkommen war es Brauch, daß das Volk in öffentlichen Synhedrialsitzungen beim Eintritt des Patriarchen, Nassi, und der andern Würdenträger: des Abbethdin (s. d. A.) und des Chacham (s. Synhedrion) aufstand, bis ihm, sich zu setzen, zugewinkt wurde. In einer Synhedrialsitzung, an der R. Nathan und R. Mair theilzunehmen verhindert waren, setzte der Patriarch R. Simon ben Gamliel II eine neue Etiquettenordnung durch. Beim Eintritt des Nassi (Patriarchen) sollen sämmtliche Anwesenden aufstehen, aber bei dem des Abbethdin, Stellvertreter des Nassi, nur die der ersten Reihe, und bei dem des Chacham die Reihen in abwechselnder Weise.[6]) Es sollten dadurch die Würdenträger des Synhedrion in ihren graduellen Abstufungen genau gekennzeichnet und unterschieden werden. Gegen diese neue Ordnung verschworen sich die zwei Synhedrialhäupter R. Mair und R. Nathan und beschlossen die Absetzung des Patriarchen zu betreiben. Schwere, verfängliche Gesetzesfragen sollten ihn in Verlegenheit bringen und seine Gesetzesunkunde dem Volke darthun. Zum Glück wurde diese Verschwörung dem Patriarchen verrathen, so daß er gut vorbereitet zur Synhedrialsitzung kam. Er beantwortete zum Erstaunen der Verschwornen die an ihn gerichteten Gesetzesfragen und drang zuletzt auf deren Ausweisung aus dem Synhedrion. Beide Verschworenen wurden aus dem Synhedrion gewiesen. Aber damit war der Streit noch nicht beendet. Wieder gelang es ihnen, dem Patriarchen durch neue Gesetzesfragen, die sie auf Zetteln geschrieben und an Männer in die Synhedrialsitzungen hineingeschickt hatten, Verlegenheiten zu bereiten und so ihre eigene Zurückberufung zu erzwingen. Dasselbe gelang ihnen vollständig. So oft der Patriarch bei solchen Fragen rathlos war, rief das Synhedrialmitglied R. Jose: „Die Thora ist draußen und wir hier!" womit er auf die zwei Ausgewiesenen, R. Mair und R. Nathan, hinzielte. Der Patriarch gab nach und gestattete beiden den Wiedereintritt in das Synhedrion,

---

[1]) Horajoth 13 *a*. [2]) Vergl. Aruch voce קמרא. [3]) S. d. A. [4]) Sabbath S. 134. [5]) Das. [6]) Horajoth S. 13 *b*.

aber beschloß, daß deren Gesetzesentscheidungen nicht in ihrem Namen mitgetheilt werden.[1]) Dieses Entgegenkommen der Patriarchen weckte auch in unserm R. Nathan wieder freundliche Gesinnung; er beugte sich vor ihm und that Abbitte.[2]) Das freundliche Einvernehmen zwischen ihm und dem Patriarchen war hergestellt und vererbte sich auf dessen Sohn R. Juda I nach seinem Tode. Dieser Nachfolger des Patriarchen schätzte den R. Nathan so hoch, daß er es nicht wagte, ihn zu widersprechen. „Die Jugend in mir hat Schuld, rief er reuevoll bei einem gegen R. Nathan erhobenen Protest aus, daß ich mich erfrechte, gegen R. Nathan Einwürfe zu erheben.“[3]) Seine vorzüglichste Lehr- und Richterthätigkeit war die Rechtslehre, besonders das Civilrecht, dessen Handhabung von ihm sehr gerühmt wurde.[4]) Von seiner Lehrthätigkeit nennen wir erst die Halacha. In derselben zeigte er sich ganz als Mann und Anhänger der Verstandesrichtung. Die verstandesgemäße Beurtheilung einer Sache, Alles, was der Talmud unter seinem Kunstausdruck: Sebara, סברה, Verstandesurtheil, Meinung, versteht[5]), bildete die Grundlage seiner biblischen Gesetzesforschung, der Lösung verschiedener verwickelter Gesetzesfragen. „R. Nathan richtet sich nach verstandesgemäßer Annahme, Bemessen, אומדנא“ heißt es an mehreren Stellen.[6]) So löste er die Gesetzesfrage, ob man zur Rettung eines Menschenlebens das Sabbathgesetz übertreten dürfe, abweichend von seinen Vorgängern und Zeitgenossen durch das Verstandeswort allein: „Entweihe seinetwegen einen Sabbath, damit er viele Sabbathe halten könne.“[7]) Ferner erklärte er den im Gesetze 2 M. 23. 4. 5 genannten Feind, dem man das Verlorne und Verirrte zurückgeben soll, als einen augenblicklichen Feind, da das Gesetz den Nächsten zu hassen verbietet.[8]) Gegen die Rabbanan entschied er, daß das Hinbringen lebendiger Thiere auf freie Plätze, רשות הרבים, am Sabbath keine Verletzung des Sabbathgesetzes sei, aus dem einzigen Verstandesgrund: „das Lebende trägt sich selbst, חי נושא את עצמו, und hat keine Beziehung zu dem Verbote des Lasttragens am Sabbath.“[9]) Leitete er Halachoth (s. d. A.) aus dem Schriftgesetze her, so geschah dies ohne jede Deutelei, nach dem einfachen Wortsinne allein.[10]) Er leitete z. B. aus dem Schriftgesetze: „und vor den Blinden lege keinen Anstoß“[11]), die halachische Bestimmung her, daß man dem Nasiräer keinen Wein (s. Nasiräer) und dem Noachiden (s. d. A.) kein Fleisch von einem noch lebenden (ungeschlachteten) Thiere zu essen geben darf.[12]) So nimmt er in dem zitirten biblischen Gesetzesausspruch das Wort „blind“ bildlich, im Sinne von „unwissend“.[13]) Ebenso geben ihm die Schriftworte: „und er gebe es dem zurück, welchem er es schuldig ist“[14]) die Entscheidung, daß man von dem Schuldner das ihm geliehene Geld nehmen darf, um die Schulden des Gläubigers zu bezahlen.[15]) Eine dritte Gesetzesstelle von der Darbringung des Passahopfers (s. d. A.): „und sie sollen es schlachten, die ganze Gemeinde Israel“[16]), nennt er als Grundlage der Bestimmung, daß, wenn ganz Israel nur ein Passahopfer darbringt, es sich seiner Pflicht entledigt hat.[17]) Offen gestand er, daß das Schriftwort, wo die Gesetzesherleitung nicht seinem einfachen Sinne entnommen werden kann, höchstens nur als Andeutung, רמיזא, für dieselbe gelten könne.[18]) Er gebrauchte dabei gewöhnlich die Redeweise: „Hat auch die Schriftstelle keinen Beweis für die betreffende Bestimmung, so doch eine Andeutung.“[19]) Doch scheute er es nicht, wo es zulässig erschien, sich auch der von R. Ismael (s. d. A.) aufgestellten Regeln der halachischen Exegese (s. d. A.) zu bedienen.[20]) Sehr verdienstvoll sind seine Angaben und Erklärungen der Halachoth

---

[1]) Siehe: „Mischna“. [2]) Ueber das Verfahren R. Mairs siehe den Artikel: „R. Mair“ S. 714. [3]) Baba bathra 131: ילדותי בי העזתי פני בנתן הבבלי. [4]) Baba kama 93α: ר' נתן דיינא נחית לעומקא דדינא. [5]) Siehe: „Tradition“ und „Rabbinismus.“ [6]) Kethuboth 55α: ר' נתן אזל בתר אומדנא. [7]) Mechilta zu כי תשא voce ושמרו durch den Ausspruch: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. [8]) Daselbst zu Mischpatim Absch. 19. [9]) Sabbath 94α. [10]) Vergleiche den Artikel: „Exegese“. [11]) 2 M. [12]) Pesachim 21β. [13]) Siehe: „Exegese“ und „Allegorie“. [14]) 4 M. 5. 7. [15]) Pesachim 31: מנין לנושה בחבירו. [16]) 2 M. [17]) Pesachim S. 78. [18]) Sifri zu קרח § 116. Daselbst רמז לדבר. [19]) Mechilta zu בא Absch. 5. am Ende. Sifri zu שלח לך § 119: אף על פי שאין ראיה לדבר רמז לדבר. [20]) So gebrauchte er die exegetische Regel קל וחומר in Baba kama 109β; die von גזירה שוה in Sifri zu חקת § 124; die von בנין אב in Sifri zu שלח לך § 107; die von כלל ופרט in Toseqhta Schebiith Absch. 1; die von היקש in Menachoth 36β; Sote 38α. u. a. m.

seiner Vorgänger [1]), besonders derjenigen, wo die Schulen Samais und Hillels differirten.[2]) Bei den Letzten stellte er die Differenzpunkte klar und hob mit Nachdruck die Fülle hervor, wo die Streitenden übereinstimmen können.[3]) Wichtig sind seine Angaben für die jüdische Alterthumskunde. So berichtet er, daß man wegen der Minäer (Sektirer) die Rezitirung der Zehngebote im Morgengebete, wie dies im Tempelgottesdienste zu Jerusalem geschehen ist, außerhalb Palästinas nicht zuließ [4]); bei dem öffentlichen Fastgottesdienste in Folge eines Regenmangels auch verbrannte Asche auf das Vorbeterpult, als Zeichen der Demuth, streute [5]); der Altar zu Silo (s. d. A.) aus Kupfer gewesen [6]); Nahum der Meder (s. d. A.) noch zu denen gehörte, die wegen der Tempelzerstörung das Nasirat gelobten [7]); das übliche dritte Blasen am Freitag gegen Abend war, um das Sabbathlicht anzuzünden [8]); man eine Dreitheilung der Nacht (s. d. A.) annahm [9]); es im Tempel zwei kupferne Mörser und zwei kupferne Schalmeien gab [10]) u. a. m. Aus seinen Agadalehren bringen wir a) die von der Nächstenliebe. „Und du sollst keine Blutschuld an dein Haus kommen lassen" [11]), eine Mahnung, daß man keinen bissigen Hund dulde und keine morsche Leiter in seinem Hause hinstelle.[12]) „Nimm dich vor jeder bösen Sache in Acht" [13]), eine Warnung, daß man keinen bösen Namen über Jemanden ausbringe.[14]) „Ein Fehler, der dir anhaftet, wolle nicht deinem Nächsten anbringen." [15]) b) die von der Vergeltung. Hierher gehört sein Ausspruch: „Der Mensch wird stündlich gerichtet." [16]) Im Allgemeinen lautete seine Vergeltungslehre: „Es giebt kein Gebot in der Thora, wenn dasselbe noch so geringfügig scheint, welches nicht den Lohn im Diesseits und Jenseits zur Folge haben sollte." [17]) c) die vom Kultus. Daß die Blutsprengung des Passahlammes in Aegypten an die Thürpfosten innerhalb, aber nicht außerhalb zu geschehen habe, findet er in dem Gesetzeswort darüber: „Euch zum Zeichen", d. h. nicht Andern zum Zeichen.[18]) Ueber das Gebet war seine Lehre: „Gott verachtet nicht das Gebet der öffentlichen Andacht" [19]); er dringt daher auf Betheiligung an dem Gottesdienste der Gesammtheit und ist gegen die Absonderung von demselben, gegen den Privatgottesdienst. Die Vollziehung des Gebotes von der Pfostenschrift, Mesusa (s. d. A.), war ihm so wichtig, daß er sie als Erkennungszeichen zwischen dem gesetzestreuen Israeliten und dem Amhaarez (s. d. A.) galt. „Wer ist ein Amhaarez?" lehrte er. „Der an seinen Thürpfosten keine Mesusa hat."[20]) Den biblischen Nachweis für den Brauch, bei Eröffnung eines Mahls den Segen zu sprechen, findet er richtig in den Worten 1 S. 9: „So ihr hineingehet in die Stadt, werdet ihr ihn (Samuel) treffen, bevor er zum Mahle auf die Anhöhe geht, denn das Volk ißt nicht, bis er kommt, denn er spricht den Segen über das Opfermahl." [21]) Ein entschiedener Gegner war er vom Gelübdewesen. Sein Ausspruch dagegen war: „Wer Gelübde ablegt, ist, als wenn er eine Opferhöhe (dieselbe war verboten) errichtet, und wer es erfüllt, hat gleichsam auf derselben Opfer dargebracht" (was ebenfalls verboten war).[22]) Endlich wollen wir noch seine Lehre zur Wiederbelebung des Messiasglaubens nennen. Der Messiasglaube war durch die starke Enttäuschung der unglücklichen Kämpfe gegen Rom, des Messiasbarkochba, fast ganz aus den Gemüthern geschwunden. R. Nathan gehörte zu denen, die denselben allmählich wieder den Israeliten zuzuführen suchten. „Einen Vers nenne ich Euch, lehrte er, der ist tief, gleich dem Abgrund; er lautet: „Denn noch giebt es für die festgesetzte Zeit Weissagung; doch eilt es zu

[1]) Erubin 83α; Sabbath 77α; Pesachim 45β; Gittin 27; das. 51; das. 65; Schebuoth 6β. [2]) Kidduschin 43; Nedarim 71; Thosephta demai Absch. 1. [3]) Kethuboth 52 in Bezug auf R. Eliefer und R. Josua; Thosephta Baba mezia Absch. 2. [4]) Berachoth 12α. Man befürchtete von den Minäern von diesem Brauche ihre Schlußfolgerung, daß die zehn Gebote allein das geoffenbarte Gesetz bilde. [5]) Taanith 16β. [6]) Sebachim 61β. [7]) Kethuboth 105α. [8]) Sabbath 35. [9]) Berachoth 3. [10]) Erachin 9. [11]) 5 B. M. 22. [12]) Kethuboth 41β. [13]) 5 M. 23. [14]) Kethuboth 46α: שלא להוציא שם רע. [15]) Baba mezia 79. [16]) Rosch haschana 16: אדם נדון בכל שעה. [17]) Menachoth 44α. [18]) Mechilta zu בא Absch. 6. [19]) Berachoth 8: אין הב״ מואס תפילתן של רבים. [20]) Berachoth 47β. [21]) Mechilta zu פא Absch. 16 voce ויאמר. [22]) Jebamoth 109.

Ende und täuscht nicht; zögert es, harre seiner, denn es kommt und bleibt nicht aus." [1]) Tröstend rief er dem Volke in seinen Agadavorträgen zu: „Ueberall, wohin Israel vertrieben wurde, zog die Schechina (die Gottheit) mit ihm." [2]) Gegen die Lehre des Bensoma (s. Simon ben Soma), daß man in der Zeit der künftigen Erlösung nicht mehr der Erlösung aus Aegypten gedenken werde, behauptet er, daß auch da noch von dem Auszuge aus Aegypten erzählt wird werden; die Erlösung aus Aegypten galt den Israeliten dieser Zeit wieder als Trostesquell. [3]) Ob diese und ähnliche Lehren seiner Agada und Halacha als zusammenhängendes Ganze von ihm oder seinen Nachfolgern zusammengetragen und schriftlich abgefaßt wurden, ist ungewiß. Ein Spruch darüber: „Mit dem Tode R. Nathans war seine Weisheit dahin" [4]), scheint dagegen zu sprechen. Doch werden ihm schriftlich abgefaßte Mischnas, „Mischnajoth de R. Nathan", zugeschrieben. [5]) Wie er dies gegen das rabbinische Verbot, Traditionen zu verzeichnen, vermocht haben soll, finden Viele in seinem Ausspruche angegeben: „Sie zerstörten deine Thora (die hadrianischen Verfolgungen), es ist Zeit, für den Ewigen thätig zu werden." [6]) Weiter werden ihm zwei Schriften zugeschrieben, die eine unter dem Namen: „Die neunundvierzig Regeln" מ"ט מדות, und die andere: „Aboth de R. Nathan." Ueber beide letztere bitten wir den Artikel: „Schriftthum, agadisches", nachzulesen. Mehreres siehe: „Mischna."

Natrum auch Nitrum oder Nitron, נתר, neter und בורית, borith. Mineralisches Kali, das bei den Alten bald Nitron, bald Natrum hieß [7]) und als starkes Reinigungsmittel, Laugensalz, gebraucht wurde. [8]) Neben diesem mineralischen Kali kannte man auch ein vegetabilisches Kali, ein Laugensalz, das durch Wasser aus der Asche der sogenannten Salz- oder Seifenpflanzen gezogen wurde. Es gab somit zwei Arten von Nitron, die streng von einander unterschieden wurden. Von den oben angegebenen zwei hebräischen Namen für Nitron bezeichnet nether, נתר, das mineralische Kali und borith, בורית, das vegetabilische Kali. a) Das mineralische Kali, נתר, wurde und wird heute noch in reichen Massen in Aegypten aus dem Wasser herausgestochen. [9]) Die unterägyptische Provinz Boheiri hat nicht weniger als sechs Natrumseen. [10]) Auch in Palästina hat das Wasser des todten Meeres (s. d. A.) nicht geringe Bestandtheile von Natrum. [11]) Dasselbe wurde zum Einbalsamiren der Leichen und zur Reinigung schmutziger Gewänder gebraucht. [12]) Man kannte auch die chemische Wirkung, die durch die Verbindung des Natrum mit Essig hervorgebracht wird; das Natrum verliert alsdann seine ätzende, reinigende Kraft. „Essig auf Nater, נתר, Natrum, heißt es, gleicht dem, welcher Lieder singt vor Personen kranken Herzens und der Kleider auszieht an kalten Tagen." [13]) Auch im Talmud wird נתר durch נטרון, *νίτρον*, nitron, wiedergegeben. [14]) Daselbst unterscheidet man das ägyptische Nitron oder das alexandrinische Nitron, נתר אלכסנדרית, von dem in Palästina aus Antipatris stammenden, נתר אנטיפטריך [15]), von denen das alexandrinische der Qualität nach schlechter sein soll. [16]) Weiter berichtet der Talmud, daß aus Nitron auch Gefäße angefertigt wurden. [17]) Auch von Andern wird die Anfertigung von Gefäßen aus Nitron angegeben. [18]) Bekanntlich giebt es an den Natronseen Dammerde, stark mit Kaligehalt versetzt, aus der die genannten Natrongefäße angefertigt wurden. b. Das vegetabilische Kali. Dasselbe heißt, wie oben angegeben, in der Bibel „Bo-

---

[1]) Habakuk 2. 3 in Sanhedrin 97 *β*. [2]) Midr. rabba 4 M. Absch. 7: כל מקום שגלו שכינה עמהם. [3]) Mechilta zu בא Absch. 16. [4]) Mechilta Jithro Absch. 2. [5]) Siehe: „Mischna"; vergl. Kethuboth 93 *a*; Themura 16 *a*. [6]) Berachoth 54 *a* in der Mischna daselbst nach der richtigen Leseart in der Mischna Jeruschalmi Berachoth 9: הפרו תורתך עת לעשות לה׳, ebenso das Zitat in der Gemara daselbst. Das Wort משנים in der Mischna der babylonischen Gemara giebt einen entgegengesetzten Sinn, als wenn R. Nathan gegen jede Anordnung, Neuerung wäre. [7]) Beckmann ad Arist. mirab, auscult. 54. S. 111, besond. Creuzer, Comment. Herod. I. p. 41. [8]) Jeremia 2. 22. [9]) Plin. h. n. 31. 10. 46; Haselquist. itin. S. 548; Andreossy, Mémoires sur l'Egypte II. 275. [10]) Pruner, die Krankheiten des Orients (Erlangen 1847) S. 15. [11]) Fraas. Aus dem Orient (Stuttgart 1867) S. 77. [12]) Vergl. Jeremia 2. 22. [13]) Spr. Sal. 25. 20. [14]) Jeruschalmi Sabbath Absch. 9. 5. [15]) Mischna Nidda 9. 6; Gemara Sabbath 90 *a*. [16]) Plin. hist. nat. 31. 10; Dioxorus V (131). [17]) Gemara Nidda S. 17 *a*: כלי נתר. Sebachim S. 81. Mischna Khelim. 10. [18]) Plin. hist. nat. 31. 10.

rith", בורית; im Targum Boritha, בוריתא [1]), doch ist es auch unter dem Namen „Nithron" bekannt [2]), wie es aus der Asche verbrannter Seifenpflanzen, vermischt mit Wasser, gezogen wird. Diese Seifenpflanzen wuchsen viel in Palästina[3]), heute besonders in Gilead.[4]) Verschiedene Arten von Seifenpflanzen sind in Aegypten und Arabien.[5]) Die Asche dieser Pflanzen bildet heute noch einen bedeutenden Handelsartikel. Die Verwendung dieses aus solcher Asche gewonnenen Kali geschah nicht blos zur Reinigung der Kleider, sondern auch zum Scheiden der Metalle, als z. B. bei Silber und Blei.[6]) Mehreres siehe: Metalle.

Nazareth, נצרת, auch Nazara und heute En Nasira. So heißt in den Evangelien die Vaterstadt Jesu, des Stifters der christlichen Religion.[7]) Das Schriftthum des Josephus und des Talmud und Midrasch kennt keine Stadt in Palästina mit dieser Benennung. Und dennoch heißen „Christen" im Talmud „Nazaräer"[8]), der Name „Nazara", „Nazareth", war also auch den spätern Juden nicht fremd. Man vermuthet daher mit Recht, daß diese Stadt noch andere Namen führte. In Untergaliläa führt eine Stadt auf einem Bergabhange in der Nähe von Bethlehem im Talmud den Namen: Beth laban behar, „Weiße Stadt auf dem Berge"[9]). Bekannt ist, daß „Nazareth" auch „Weiße Stadt", Medina-Labeat, hieß,[10]) wegen der weißen Kreidefelsen in der Umgegend von Nazareth. Mit Recht vermuthet daher Schwarz,[11]) daß „Beth Laban" und „Nazareth" eine Stadt bezeichnen. Doch hat sich auch der Name „Nazareth" im jüdischen Schriftthume erhalten. Das „Bethlehem" im Stammgebiet Sebulun, in Untergaliläa führte zum Unterschiede von dem Bethlehem in Juda den Beinamen צרייה, im Ganzen בית לחם צריה, Bethlehem Zaria. Neubauer[12]) sieht daher in „Zaria" eine Kürzung des „Nazara". Doch finden wir auch ungekürzt den Namen „Nazareth" in einem hebräischen Trauerlied von Kalir: „Bis an der Erde Enden ist die Priesterwacht von Nazareth zerstreut."[13]) Die Bedeutung des Namens „Nazara" oder „Nazareth" ist nach dem ähnlichen aramäischen Worte: נצרא, nazara, „Weiden"[14]), „Weidenstadt", und rührt wol von den in ihrer Nähe häufigen Weidensträuchern her. Auch Burkhardt erzählt von dem vielen Buschwerk in der Umgegend.[15]) Die Lage dieser Stadt war in Niedergaliläa in dem alten Stammgebiete Sebulun auf einem Hügel[16]) südlich von Kana und etwa fünfzehn Meilen östlich von Legio. Heute sehen wir Nazareth, oder wie es gegenwärtig heißt: En Nasira, auf dem Abhange des Hochlandes zwischen den Ebenen Jesreel im Süden und el Battauf im Norden. Oelbäume, Palmen und buschreiche Gärten dehnen sich zwischen den Felsen und Häusern aus und schmücken die Stadt. Mehreres siehe: „Städte Palästinas".

Nava, נוה, Stadt in Palästina, aus der mehrere Gelehrte hervorgingen.[17]) Eusebius nennt diese Stadt mit der Angabe, daß Juden noch zu seiner Zeit in derselben wohnten.[18]) Nach Andern gehörte Nava oder Neva zur Präfektur von Gadara. Man identifizirt diese Stadt mit dem Dorfe Nova in der Provinz Djolan, Golan, wo zahlreiche Ruinen angetroffen werden.

---

[1]) Targum zu Mal. 3. 2: כבורייתא. [2]) Plin. hist. nat. 31. 46 und im Midr. an mehreren Stellen. [3]) Nach Joseph. jüdische Kriege 5. 11. 4 gab es bei der Burg Antonia in Jerusalem einen Teich mit Seifenpflanzen. [4]) Ritter. Die Sinaihalbinsel, Palästina und Syrien (Berlin 1848) II n. 1130. [5]) Vergl. Haselquist, Reisen 225; Oken-Botanik II. 1. 584; II. 855. [6]) Jesaia 1. 25. [7]) Lukas 4. 29. [8]) So in Taanith S. 27: בראשין אין מתענין מפני הנוצרים nach der ältern Leseart. Siehe Buxtorf voce נוצרי. [9]) Menachoth 86 β: בית לבן, daß בית, „Haus", schon in der Bibel im Sinne von „Stadt" gebraucht wird, beweist der Name Beth Lechem, Bethlehem, בית לחם, auch „Beth Schearim" בית שערים. Es ist daher nicht nöthig, eine andere Leseart anzunehmen und statt בית לבן etwa עיר לבן zu lesen, wie Schwarz und nach ihm Graetz angeben. [10]) Raumer S. 132 n. 44. [11]) Schwarz, das heilige Land S. 141. [12]) Vergl. Neubauer, La Géographie du Talmud S. 191; eine ähnliche Kürzung ist in Sabbath 90 β: צירי דקל statt נצירי. Vergl. Levi voce נצרא. [13]) Siehe in dem Buche von den Kinnoth die Kinnah von איכה ישבה הבצלת השרון die Worte: ובקצוי ארץ נזרת משמרת נצרת. [14]) Siehe Levi, Chaldaeisches Woerterbuch zu den Targumim S. 126 voce נצרא. [15]) Burkhardt, Reisen II. 583. [16]) Lukas 4. 29. [17]) Sabbath 30 α; R. Tanchum; Midr. rabba 3 M. Absch. מצורע; Aboda sara 36 α: אבימי u. a. m. Vergl. Frankl, Mebo Jeruschalmi p. 5. [18]) Euseb. Onomast. voce Nineve.

Neapolis, ניפולים[1]), auch נפולין[2]), deutlicher: ניפולין של כותים, Neapolis der Samaritaner.[3]) Spätere Benennung für Sichem, aus der „Nablus" geworden ist, ein Name, der sich heute noch erhalten hat. Im zweiten Jahrhundert n. kommt diese Stadt nur unter dieser Bezeichnung vor; Nablus wurde auch von dem Lehrer R. Jsmael (s. d. A.) besucht.[4]) Mehreres siehe: „Sichem" in Abtheilung I.

Nechunja ben Hakana, נחוניה בן הקנה, Gesetzeslehrer am Ende des ersten Jahrhunderts n., Zeitgenosse des R. Jochanan ben Sakai (s. d. A.) und Lehrer des R. Jsmael (s. d. A.), den auch R. Akiba oft um Aufschluß über Gesetzesentscheidungen angegangen.[5]) Nach den von ihm sich erhaltenen Lehren war er ein eifriger Bekenner des Judenthums, seiner Lehren und Institutionen, dabei aber ein Mann tiefer Menschenliebe und inniger Frömmigkeit. „Wer das Joch des Gesetzes trägt, hat dafür nicht das Joch der Welt zu tragen" war eine seiner Lehren, vielleicht als Gegenlehre und Antwort auf das paulinische Christenthum. Wörtlich lautet dieselbe: „Wer das Joch der Thora (Lehre und Gesetz) auf sich nimmt, von dem nehme man das Joch der weltlichen Obrigkeit und das Joch der Weltsitte, aber wer von sich das Joch der Thora reißt, auf den lege man das Joch der weltlichen Obrigkeit und das Joch der Weltsitte."[6]) Seine ethischen Lehren über Menschenliebe sind in der Antwort enthalten, die er seinen Schülern auf ihre Frage gab, was ihm sein hohes Alter erreichen half. „Nie, sprach er, fühlte ich mich durch die Erniedrigung meines Nächsten geehrt, nie kam über mein Lager der Fluch des Andern, auch war ich freigebig mit meinem Gelde."[7]) Innig ist das Gebet, das er beim Eintritt in das Lehrhaus und beim Verlassen desselben, also vor und nach dem Lehrvortrag, verrichtete. Beim Eintritt betete er: „Es möge dir wohlgefallen, Herr, mein Gott, daß kein Unfall durch mich sich ereigne; ich nicht in einer Halacha fehle; es mögen meine Genossen an mir Freude finden; daß ich nicht das Reine unrein und das Unreine rein spreche, auch mögen meine Genossen nicht in der Halacha straucheln, und ich mich mit ihnen freuen." Beim Verlassen des Lehrhauses: „Herr, mein Gott! Ich danke dir, daß du meine Aufgabe werden ließest bei denen, die im Lehrhause, aber nicht auf den Märkten weilen; ich mache mich am frühen Morgen auf für das Studium der Thora, aber diese da für das Nichtige; ich mühe mich ab und habe Erfolg, aber diese da arbeiten ohne Erfolg; ich eile dem ewigen Leben zu, aber diese da dem Untergange."[8]) Merkwürdig war sein Ausspruch in der Deutung von Spr. Sal. 14. 32, daß die Heiden und Israel durch Liebeswerke bei Gott Versöhnung finden, eine Lehre, die den Beifall des Lehrers R. Jochanan b. Sakai sich erwarb, und nicht ohne Bezug auf das Christenthum oder den Alexandrinismus vorgetragen wurde.[9]) Spätere machen ihn zum Kabbalisten und schreiben ihm das kabbalistische Buch Pelia oder Bahir zu. Mehreres siehe: „Religionsphilosophie".

Nechemja, נחמיה, siehe: „Tanaim".

Nehardea, נהרדעי, auch: Naarda[10]), Stadt und Gebiet[11]) am Euphrat. I. Lage und Beschaffenheit. Die Stadt lag an der Stelle des Euphrat, wo der Königskanal, נהר מלכא, der den Tigris mit dem Euphrat verbindet und eine bedeutende Communikation zwischen den Städten dieser Ströme (s. Nehar Malka) unterhielt, seinen Anfang nimmt.[12]) Sie war von der einen Seite durch den Euphrat, von der andern durch Mauern befestigt[13]) und bildete so eine Grenzfeste[14]), welche ihre Bewohner gegen räuberische Einfälle schützte und von den Juden in Verfolgungszeiten eine beliebte und sichere Zufluchtstätte bildete.[15]) Von den babylonischen Städten

---

[1]) Jeruschalmi Aboda sara Absch. 5. 4. [2]) Midrasch rabba 4 M. Absch. 23. [3]) Das. 5 M. Absch. 3, wo uncorrekt נפולין steht. [4]) Jeruschalmi Aboda sara 5. 4. [5]) Sifra zu Mezora Absch. 4. [6]) Aboth Absch. 3; Mischna 5: כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ וכל הפורק ממנו. [7]) Megilla 28 a: מימי לא נתכבדתי בקלון חברי ולא עלתה על מטתי קללת חברי ותרן בממוני הייתי. [8]) Berachoth 28 a. Im Jeruschalmi heißt es: שלא אקפד על חברי. [9]) Baba bathra S. 10 β: צדקה תרומם גוי וחסד לישראל ולאומים חטאת, auch die darauf folgende Lehre des R. Jochanan b. Sakai lautet also: צדקה מכפרת על אומות העולם. [10]) Bei Joseph. [11]) Joseph. Antt. 18. 9. und 18. 16: נהר מלכא. [12]) Sabbath 108 a: אגודא דנהר מלכא; Joseph. Antt. 18. 9, 18. 16. [13]) Joseph. Antt. 18. 9. 1. [14]) Erubin 45 a heißt sie: הסמוכה לספר; vergl. hierzu Ritter, Erdkunde X. S. 146. 147. [15]) Siehe: „Persien".

hatte sie die höchste Lage. Man nannte sie im Verhältnisse zu Sura (s. d. A.) die obere und deren Bewohner die Obern[1]), auch das Hinziehen zu ihr heißt „hinaufziehen", סליק.[2]) Bestimmter wird ihre Lage angegeben durch die Nähe des arabischen el Ambar und des sassanidischen Firuz Sabor.[3]) Das Landgebiet Nehardea oder Naarda, das von dieser Stadt den Namen erhielt, faßte in sich die Städte Huzal (s. d. A.), Schafjatib (s. d. A.) u. a. m. bis Pumbadita, das noch dazu gerechnet wurde.[4]) In der Nähe befanden sich Kafri (s. d. A.), Schekanzib (s. d. A.).[5]) II. Geschichte. Nehardea oder Naarda wird als eine bedeutende, von Juden stark bevölkerte alte Stadt gekannt, die mit Nisibis (s. d. A.) die zwei Städte Babyloniens waren, wohin man während des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina von den anderen Städten Babyloniens die jährlich nach Jerusalem abzusendenden Schekalim (s. Tempelsteuer) brachte.[6]) Hier blühten sehr früh jüdische Gelehrtenschulen und noch im zweiten Jahrhundert n., gegen 188 n., war Rabh Schela (s. d. A.) Rektor (Resch Sidra),[7]) wohin Rabh (s. d. A.) nach seiner Rückkehr aus Palästina sich begab.[8]) Ersterer wollte ihm das Rektorat der Schule übertragen, was jedoch Rabh aus Achtung vor dem Greise ablehnte.[9]) In derselben Zeit lehrten hier: Abba Hakohen, der Vater Samuels[10]); Mar Ukba (s. d. A.) u. a. m. Im Jahre 219 übernahm nach dem Tode Rabh Schelas Samuel[11]) das Rektorat der Schule. Nach dem Tode dieses bedeutenden Gelehrten wurde Nehardea von einem räuberischen Nachbarfürsten geplündert und zerstört. Die Schüler Samuels zerstreuten sich nach Schekanzib (s. d. A.), Silhi, שלחי (s. d. A.) und Mechusa (s. d. A.). Nehardea wird als die Stadt bezeichnet, wo es keine Minin, Sektirer, Judenchristen, gab.[12]) Es war noch im fünften Jahrhundert n. von Juden stark bewohnt.[13]) Mehreres siehe: „Persien".

Nero, siehe: Rom.

Neujahrsfest, ראש השנה, siehe: Tag des Posaunenhalles in Abth. I.

Neumondssegen, siehe: Mondssegen.

Nichtisraelit, Nichtjude, נכרי ,גוי, Volk, Heide. Diese Arbeit soll einen Nachtrag zu den Artikeln: „Fremder" und „Heide" in Abtheilung I bilden und die hierher gehörenden Aussprüche, Lehren und Gesetze der nachbiblischen Zeit, wie dieselben sich im talmudischen Schriftthume vorfinden, behandeln. Es ist ein der wichtigsten Themata in der jüdischen Religion, ihrer Glaubens-, Rechts- und Sittenlehre, das hier zur Besprechung kommt und einer sorgfältigen Erforschung und klaren Darstellung bedarf. Unkenntniß oder besser Ignorirung der mit denselben in Verbindung stehenden Zeitgeschichte, Vorurtheil und Parteihaß waren es, die hier von jeher eine ergiebige Fundgrube menschenfeindlicher Aussprüche, Lehren und Gesetze zu finden geglaubt haben, um gegen den Talmud und das Judenthum überhaupt klagbar aufzutreten. Wir sehen von solchen Vorgängen ab und wollen in dieser Arbeit durchaus nicht eine Vertheidigung des Talmud liefern, sondern haben das wissenschaftliche Interesse allein im Auge, die betreffenden Gegenstände objektiv anzuschauen und zu erfassen, sie in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu verstehen und darzustellen. I. Name, Bezeichnung und Bedeutung. Das talmudische Schriftthum hat die hierher gehörenden Aussprüche, Lehren und Gesetze aus einem Zeitraum von tausend Jahren, von Esra 500 v. bis zum Schluß des Talmud gegen 500 n. Nach den verschiedenen Epochen dieser Zeit haben die hebräischen Namen für „Nichtjuden", „Nichtisraeliten" andere Bedeutungen. Eine richtige Erklärung derselben kann daher nicht ohne Beziehung auf die jedesmalige Zeitgeschichte gegeben werden. Heute verstehen wir unter „Nichtjuden" Christen, Muhamedaner, Heiden in allen ihren con-

---

[1]) Taanith 10 α. [2]) Cholin 56 α. [3]) Scherira 38 β. So auch bei Abulfeda. [4]) Vergl. Massaoth Benjamin edit. Asher 1. 53, der Pumbadita in Nehardea bezeichnet. [5]) Joma 18 β. [6]) Joseph. Antt. 18. 12; Jeruschalmi Schekalim 3. 4. [7]) Cholin 127 β. [8]) Das. [9]) Joma 20 β. [10]) Tosephta Kidduschin 73 α; Jebamoth 115 β; Besachim 103 α. [11]) S. d. A. [12]) Pesachim 56 α; בנהרדעי דליכא מינין. [13]) Berachoth 12 α.

fessionellen Unterschieden. Nicht dasselbe bezeichnen diese Namen im Talmud. Die Nichtjuden in den Lehren und Gesetzen daselbst aus den 500 Jahren v. können weder Christen noch Muhamedaner, sondern nur „Heiden" gewesen sein, da jene einer spätern Zeit angehören. Dagegen mögen dieselben in den Aussprüchen aus den darauf folgenden 500 Jahren „Heiden" und „Christen" bezeichnen, doch letztere höchst selten, besonders in den Lehren der Talmudisten der Euphratländer, wo es bekanntlich wenig Christen gab. Völlig ausgeschlossen von denselben sind die Bekenner des Islams, die Muhamedaner, die da noch nicht existirten. Es sind sieben hebräische Namen für „Nichtjuden" in diesem Schriftthume. 1. Akkum, עכום, eine Abbreviatur für den vollständigen Namen: Obde Kochabim Umasaloth, עובדי כוכבים ומזלות, Diener, Verehrer der Sterne und Planeten. Dieser Name bezeichnet unstreitig den Götzendiener, den Heiden. 2. Nochri, נכרי, Fremder, eine Benennung, die schon in der Bibel für „Nichtjuden" vorkommt (s. Fremder) und bei den palästiniensischen Juden den Ausländer, den nicht in ihrem Lande wohnenden Heiden, sehr selten „Christen" bezeichnet. 3. Goj, גוי, Volk, Heide, Nichtjude, pl. Gojim, גוים, Völker, Heiden, Nichtjuden; ebenfalls eine schon in der Bibel vorkommende Bezeichnung für Nichtjuden, Heiden, die durchaus nichts Schimpfliches hat, da dieselbe sich in den Segensverheißungen an Abraham,[1]) Moses[2]) und Israel[3]) wiederholt, auch in den Zukunftsweissagungen der Propheten vorkommt: „Mag einziehen das Volk, Goj, das auf Glauben hält."[4]) 4. Ammamim, עממים oder עממין,[5]) aramäisch: Ammaja, עממיא,[6]) Heiden, Nichtjuden überhaupt (eigentlich Völker, aus den Völkern), von dem im Singular der Heide oder der Nichtisraelit: Bar ammamim, בר עממין,[7]) oder Ben ammamim, בן עממים, Sohn von den Völkern,[8]) und die Heidin Bath ammamim בת עממין,[9]) Tochter der Völker, heißt. 5. Armaa, ארמאה, auch Armai, ארמאי, oder Aromaa, ארומאה, das ursprünglich Aramäer, Syrer[10]) oder Römer[11]) bedeutet, aber von da an als eine allgemeine Benennung für „Heide" oder „Nichtisraelit" entlehnt wird,[12]) von dem die Heidin: Aramaith, ארמית (Aramäerin oder Römerin),[13]) die Heiden oder die Nichtisraeliten Armain, ארמאין,[14]) und das Heidenthum oder das Nichtjudenthum Armejutha, ארמיותא, heißt.[15]) 6. Bne Noah, בני נח, Noachiden (s. d. A.), im Singular: Ben Noah, בן נח, Noachide, eine Bezeichnung für Nichtjuden allgemeinhin, als Nichtbekenner des geoffenbarten Gesetzes der Israeliten und als noch unter den noachidischen Geboten (s. d. A.), den nach der Sintfluth den Söhnen Noahs befohlenen Gesetzen (1 M. 9. 1—8), stehen, zu deren Beobachtung sie verpflichtet sind.[16]) 7. Ger Toschab, גר תושב, fremder Einsasse, auch גר שער, Fremder am Thore, ebenfalls eine biblische Bezeichnung des Nichtisraeliten (s. Fremder), die den Halbproselyten (s. Proselyten), den Heiden, der aus dem jüdischen Gesetze die sieben noachidischen Gebote zu beobachten sich verpflichtet. Der Name „fremder Einsasse", „Ger Toschab", für den Halbproselyten bezieht sich auf sein Recht in Folge der Annahme der sieben noachidischen Gebote, in Palästina unter jüdischer Herrschaft zu wohnen und gewisser ihn betreffenden Wohlthaten theilhaftig zu werden.[17]) Gleiches soll sein zweiter Name: „Fremder am Thore, גרי שער, bedeuten, was durch die biblische Angabe: „Dem Fremden, welcher in deinen Thoren ist,"[18]) unterstützt wird. Einen eigenen Namen für den Nichtisraeliten, als den „Christen," giebt es im talmudischen Schriftthume nicht. Das Wort „Min", מין, das man dafür anzugeben geneigt wäre, ist eine Kollektivbenennung für „Sektirer" überhaupt, es bezeichnet den die Grundlehren des Judenthums verwerfenden jüdischen Hellenisten,

---

1) 1 M. 12. 2; 17. 20. 2) 4 M. 14. 12; 2 M. 32. 10. 3) 2 M. 13. 3; 5 M. 4. 7; 9. 14. 4) Jesaia 26. 2. Gegen Zeller, Artikel „Heiden". Mehreres siehe „Heiden" in Abth. I. 5) Sabbath 139β: מת ביום ט׳ב ראשין יתעסקו בו עממין. 6) Joma 71β: יתון בני עממוא. 7) Targum Ps. 69. 9 und zu 1 K. 8. 41. 43. 8) Siehe weiter. 9) Targum J. zu 5 M. 28. 10. 10) Sabbath 12β; Baba kama 59α. 11) Gittin 17α: גזירת ארומים. 12) Jeruschalmi Schebiith Absch. 4. S. 35 a. b: חד ארמאי. 13) Berachoth 8β; Pesachim 102β: הבועל ארמית. 14) Gittin 17α; Aboda sara 31β. 15) Mischna Megilla 3. 9; Aboda sara 70α: די הוינן בארמיותא: „Als wir noch im Heidenthume waren." 16) Aboda sara 71β. Mehreres siehe: „Noachiden". 17) Siehe weiter und den Artikel „Proselyt" in dieser Abtheilung. 18) 5 M.

den jüdischen Gnostiker und den Judenchristen, sämmtliche drei gelten jedoch als keine Nichtisraeliten, sondern werden immerhin als Juden, d. h. „abtrünnige Juden" angesehen. Ebenso verhält es sich mit einer achten Benennung „Khuthi", כותי, plur. כותים, Khuthim, Samaritaner, die ebenfalls nicht den Nichtisraeliten allgemeinhin bezeichnet, da die Samaritaner noch immer als Halbjuden galten und erst später, etwa im zweiten und dritten Jahrhundert n., den andern Heiden gleichgeachtet wurden. Es bedarf daher keiner weitern Erklärung, daß auch die andern noch vorkommenden Namen, als z. B.: „Zaduki", צדוקי, Sadducäer (s. d. A.); „Baithuse", ביתוסי, „Boëthusäer" (s. d. A.); „Khofer", כופר, Leugner; „Posche", פושע, Abtrünniger; „Obarjana", עוברינא, Gesetzesübertreter u. a. m., da die sie bezeichnenden Parteigenossen und Persönlichkeiten unter den Juden noch immer als Juden betrachtet werden (s. Sektirer), nicht den Nichtisraeliten bezeichnen; daher die in Bezug auf sie und die andern genannten zwei, die Minin und die Khuthim, Kuthäer, im Talmud enthaltenen Gesetze, Lehren und Bestimmungen nicht auf den „Nichtjuden" allgemeinhin, viel weniger auf den Christen sich beziehen. Diese Angabe zur Unterscheidung und Nichtverwechselung der erwähnten Namen mit den auf sie sich beziehenden talmudischen Lehren und Gesetzen kann nicht genug wiederholt werden, da mehrere christliche Gelehrte, als z. B. Eisenmenger und seine Nachtreter und Nachbeter, ob bewußt oder unbewußt, ob absichtlich oder unabsichtlich, lassen wir dahingestellt sein, diesen Unterschied nicht kennen und sämmtliche hier angegebenen Namen mit den mit ihnen in Verbindung stehenden Lehren und Gesetzen, als auf „Christen" sich beziehend, angeben. Zur Aufklärung dieses groben Vergehens gegen die Wahrheit dürfte es nicht uninteressant sein, noch den Ausspruch eines Lehrers aus dem vierten Jahrhundert n. zu hören, den des Rab Nachman: „Es giebt keine „Minin" unter den Völkern,"[1]) d. h. die „Minin", Sektirer, von denen gesprochen wird, sind nicht unter den Völkern, sondern unter den Israeliten. So ist es ein Talmudlehrer selbst, der da erklärt, daß man unter „Min" oder „Minin" weder die Heiden, viel weniger die „Christen" zu verstehen habe, sondern nur die Sektirer unter den Juden. Die strengen talmudischen Maßnahmen gegen diese Sektirer, Minin, haben somit keine Beziehung auf die Anhänger des Christenthums, die aus dem Heidenthume hervorgegangen und nach Verwerfung des Götzendienstes und des heidnischen Götterglaubens zur Lehre des Evangeliums sich bekannten, zumal dieselben die von den jüdischen Gesetzeslehrern aufgestellten sieben noachidischen Gesetze (s. d. A.), als auch ihnen heilig, anerkennen. Diese Auffassung ist die der bedeutendsten nachtalmudischen Gelehrten im Mittelalter bis in die neueste Zeit, nicht blos derjenigen, die in christlichen Ländern lebten, sondern auch derer, die in Afrika, Asien und in der europäischen Türkei unter der Herrschaft des Islams wohnten. So hat Maimonides (1135—1204, gelebt größtentheils in Aegypten) in seinem Codex Jad chusaka h. melachim 8. 11: „Wer die sieben noachidischen Gebote auf sich nimmt (d. h. sie zu halten sich verpflichtet) und auf deren Vollziehung bedacht ist, gehört zu den Frommen der Völker; er hat Antheil an der zukünftigen Welt (er ist zur Seligkeit bestimmt)."[2]) Auf einer andern Stelle erklärt er: „Wer die sieben noachidischen Gesetze zu beobachten sich verpflichtet, ist der im Schriftgesetze genannte „Proselyt-Einsasse", גר תושב,[3]) von dem er auf einer dritten Stelle sagt: „Man verkehre mit dem Proselyten-Einsassen nach der Landessitte und in Liebeswerken gleichwie mit einem Israeliten, für dessen Lebensunterhalt wir zu sorgen verpflichtet sind."[4]) Nachdrucksvoller noch sind die Worte des Gelehrten Moses ben Nachman, genannt Ramban (1195—1270, lebte in Spanien), in seinem Buche „Von den Geboten", sepher hamiznoth 16: „Es ist uns geboten, für das Leben des Proselyten-Einsassen, ger toschab, zu sorgen, ihn mit all unsern Kräften aus Lebensgefahren zu retten, als z. B. wenn er ins Wasser gefallen oder unter

---

[1]) Cholin 13β: אין מינין באומות. [2]) Der hebr. Text lautet: כל המקבל עליו שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חולק עולם הבא. [3]) Maimonides h. Accum 10. 6: ואם קבל עליו ז׳מצות הרי זה גר תושב. [4]) Das. h. Melachim 10. 12: ובג״ח כישראל שנוהגים עם גרי תושב בדרך ארץ שהרי אנו מצווין להחיותו.

Schutt vergraben da liegt, ebenso sollen wir ihn heilen u. a. m.[1]) Daß zu diesen Proselyten-Einsassen auch die Bekenner des Christenthums, auch die Christen gerechnet werden, erklärt der im vierzehnten Jahrhundert in Spanien und Nordafrika lebende Rabbiner Isaak ben Schescheth ausdrücklich: „Die Christen werden unter der Benennung „Proselyten-Einsassen", gere toschab, verstanden.[2]) Deutlicher wiederholt dies im fünfzehnten Jahrhundert R. Joseph Karo, der in Palästina lebte, in seinem Buche Beth Joseph zu Tur Choschen mischpat 266: „Die Nichtjuden, Gojim, unserer Zeit gehören nicht mehr zu den im Talmud genannten Heiden, unterliegen nicht den sie betreffenden Gesetzen.[3]) Eine wahre Würdigung des Christenthums geben die jüdischen Schriften des sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, von denen wir aus dem Buche Beer Hagola, באר הגולה, zum Choschen mischpat Kap. 425 hierher setzen: „Alles, was der Talmud in Betreff der Gojim sagt, bezieht sich auf frühere Völker, die Götzendiener waren. Aber die Völker, in deren Mitte wir leben, halten an vielen Hauptgrundsätzen unserer Religion fest. Der Schöpfer des Himmels und der Erde wird von ihnen verehrt. Wir haben die Pflicht, für deren Obrigkeit zu beten u. s. w." In den Responsen des im vorigen Jahrhunderts zu Prag lebenden Rabbiners Jacheskel Landau heißt es: „Ich erkläre ausdrücklich, daß in allen den Diebstahl, Betrug, Raub, Mord u. a. m. betreffenden Gesetzen kein Unterschied zwischen einem Israeliten und einem Nichtisraeliten gemacht wird; daß die Ausdrücke „Gojim", „Akkum" u. s. w. im Talmud sich auf die Heiden beziehen."[4]) Doch wozu diese Zitate aus dem Schriftthum dieser spätern Zeit, wenn dasselbe sich schon in dem Schriftthume der Juden aus der finstern Zeit der Kreuzzüge vorfindet? Das Buch der Frommen, Sepher chassidim, das auf deutschem Boden von einem deutschen Rabbiner in der deutschen Stadt Regensburg, von R. Jehuda Hachassid, gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts verfaßt wurde, lehrt in öftern Wiederholungen § 7. 51. 74. 311. 426: „Täusche Niemanden durch deine Handlung, auch keine Nichtjuden; sei nicht zänkisch gegen Leute, wessen Glaubens sie auch sein; handle ehrlich in deinem Geschäfte u. s. w. Man soll Niemandem Unrecht thun, auch nicht andern Glaubensgenossen. In dem Verkehr mit Nichtjuden befleißige dich derselben Redlichkeit als mit Juden; mache den Nichtjuden auf seinen Irrthum aufmerksam. Flüchtet sich ein Mörder zu dir, gewähre ihm keinen Schutz, auch wenn er ein Jude ist u. s. w."[5]) II. **Würdigung, heidnischer Aberglaube, Gegenbestimmungen, sittliche Entartung, Unzucht, Ehe, Hartherzigkeit, heidnischer Sklave, Liebeswerke gegen Heiden,** Geselligkeit und gesellschaftliche Beziehungen, **die guten Sitten und Lehren der Heiden,** Völker der Welt, Opfer und Gebet für sie; ihre jenseitige Seligkeit; Obrigkeit, Gericht, Rechte, Rechtsurtheile, Dokumente, Mein und Dein, Mord, Lebensrettung, ärztliche Hilfsleistung. a. **Die Würdigung des Heiden.** Dieselbe geschieht auf eine das Judenthum höchst ehrende Weise. In dem Heiden wird trotz seiner Verirrung der Mensch wieder erkannt; auch er ist Träger des göttlichen Ebenbildes, der unserer Liebe würdig ist. Von R. Jochanan b. Sakai (s. d. A.), dem Synhedrialpräsidenten im ersten Jahrhundert n., ist die Lehre, welche die Liebeswerke als das Opfer darstellt, welches die Sünden der Heiden versöhnt. „Wie das Sündopfer Israel mit Gott versöhnte, so die Liebeswerke die Heiden"[6]); „Die Liebe ist für die Israeliten und die Heiden das Sündopfer," war der Ausspruch seines Zeitgenossen R. Nechunja ben Hakana (s. d. A.).[7]) Weiter wird von ihm erzählt, daß er sich nie mit dem Gruße zuvorkommen ließ; er grüßte auch den Heiden auf öffentlichem Platze. R. Akiba, ein Lehrer im Anfange des zweiten Jahr-

---

[1]) Das. נצטוינו להחיות גר תושב להצילו u. s. w. [2]) In dessen Responsen Respons 119: הנוצרים נקראים גרים תושבים. [3]) Das.: גוים שבזמן הזה אינם בכלל עובדי כ״ום לענין אבידה ולכל שאר דברים. [4]) Noda ben Jehuda mehadura Tinjana und in seinem Buche צלח. [5]) Nach den Zitaten bei Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 135 und 136. Mehreres siehe den Artikel „Heiden" in Abtheilung I. [6]) Baba bathra 10,β: כשם שחטאת מכפרת על ישראל כך צדקה מכפרת על אומות העולם. [7]) Das. חסד לאומים ולישראל חטאת.

hunderts n, hatte zum Lehrspruche: „Geliebt ward der Mensch, denn er wurde im Gottesebenbilde geschaffen; eine vorzügliche Liebe war es, daß ihm bekannt geworden, er sei im Ebenbilde Gottes geschaffen, nach: „Im Ebenbilde Gottes schuf er den Menschen“ (1 M. 9. 6).[1]) Ein dritter Lehrer dieser Zeit, Ben Soma (s. d. A.), lehrte: „Wer ist einer Ehre werth? Der, welcher die Menschen ehrt, denn es heißt: „Die mich ehren, ehre ich, aber die mich verachten, werden verachtet.“[2]) Ein vierter Ausspruch eines Lehrers dieser Zeit, des R. Chanina b. Dosa, lautet: „An dem der Geist der Menschen sich erfreut, an dem hat auch Gott eine Freude, aber den die Menschen nicht mögen, den mag auch Gott nicht.“[3]) Welchen Weg soll der Mensch wählen? Denjenigen, der ihm und den Menschen zur Zierde wird,“ war die Lehre des Patriarchen R. Juda I. am Ende des zweiten Jahrhunderts n.[4]) In allen diesen und ähnlichen Aussprüchen ist es der Mensch allgemeinhin, somit auch der Heide, der zum Mittelpunkte unserer sittlichen Thätigkeit aufgestellt wird. Ein Lehrer dieser Zeit, R. Mair (s. d. A.), spricht geradezu aus: „Ein Heide, Goi, Nichtjude überhaupt (also auch der Christ), der sich mit der Thora beschäftigt, d. h. sich dieselbe zur Lebensnorm macht, ist einem Hohenpriester (s. d. A.) gleich zu achten, denn es heißt: „die (die Gebote) der Mensch ausübt und in ihnen lebt“ (3 M. 11.); nur den Menschen nennt hier die Schrift, nicht den Leviten, den Priester und den Israeliten, weil auch der Nichtisraelit, wenn er sich mit dem Gesetze beschäftigt, einem Hohenpriester gleicht.“ [5]) Dieser Ausspruch wird später in die talmudische Schrift „Sifra“ (s. d. A.) als anerkannte gesetzliche Norm aufgenommen und durch Zitirung noch anderer Schriftstellen unterstützt. Es heißt, wird in Bezug darauf gelehrt: „Dies ist die Lehre des Menschen“ (4 M. 19. 14); ferner: „Thuet auf die Pforten, und es ziehe ein das gerechte Volk (Goj, Nichtisraelit, Heide, auch Christ), das auf Glauben hält“ (Jesaia 26. 2); „Das ist das Thor, Gerechte ziehen in dasselbe ein“; „Jauchzet auf in dem Ewigen, ihr Gerechten, den Redlichen ziemt die Lobpreisung“ (Ps. 33. 1.); „Gott thut den Guten wohl“ (124. 4.). In allen diesen Schriftstellen steht nicht „Priester“, „Leviten“ oder „Israelit“, sondern nur Mensch, Gerechte, Fromme, Gute, weil auch der Nichtjude, Goj, wenn er die Thora sich zur Lebensnorm macht, sich mit ihr beschäftigt, einem Hohenpriester gleicht, der heiligste Gottesdiener wird.[6]) Es bedarf nur noch eines Schrittes, den Heiden als Heiden, ohne seine Hinneigung zur Thora, ohne Vollziehung ihrer Gesetze, zu tolleriren und unserer Achtung zu würdigen. Diesen Akt wahrer Tolleranz vollzieht ein Lehrer im dritten Jahrhundert n., R. Jochanan (s. d. A.), indem er lehrt: „Die Heiden (Nochrim) des Auslandes sind keine Götzendiener mehr, sie halten nur an der Sitte ihrer Väter fest.“ Als treuer Jünger R. Mairs (siehe oben) lehrte er ferner: „Auch den Heiden, Goj, wenn er dich Weisheit gelehrt, sollst du „Lehrer“ nennen.“[8]) Menschenfreundlich läßt er über den Tod der Aegypter den Engeln, die mit in das Lied Moses einstimmen wollten, zurufen: „Mein Händewerk haben sie in das Meer versenkt — und ihr wollet darüber ein Lied singen!“[9]) Von den andern Völkern mit ihren Leistungen hob derselbe die Griechen hervor; er empfahl die Erlernung der griechischen Sprache und lobte ihre Kenntniß unter den Juden (in den Zelten Sems).[10]) Die Thora durfte, nach ihm, mit griechischen Lettern geschrieben werden.[11]) Dagegen war er erbittert über die Habgier der Römer. „Auf das frevelhafte Rom, sprach er, das die Reiche zerstört hat, bezieht sich das kleine Horn des vierten Thieres in der danielschen Weissagung, und dessen „neidischer Blick auf das Vermögen Anderer“ ist durch die Menschenaugen im andern Horn gezeichnet.[12]) Ebenso verwerflich erschienen ihm die Neuperser wegen ihrer Verfolgungssucht. „Durch ein niedriges

---

[1]) Aboth III. 18. [2]) Aboth IV. 1. Der angeführte Bibelvers ist in 1 S. 2. 30. [3]) Das. III. 13: כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו. [4]) Aboth 2. 1. [5]) Sanhedrin 59α. [6]) Sifra zu Achre moth Absch. 13 voce: אשר יעשה אותה האדם. Vergl. Tosephat Baba kama 38α. [7]) Cholin 13β: נכרים שבחוץ לארץ לאו עובדי עבודה זרה הן אלא מנהג אבותיהם בידיהם. [8]) Megilla 16α: אם דבר דבר חכמה אפי׳ גוי חייב לקרותו רבי. [9]) Das. 10β: מעשה ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה. [10]) Siehe: „Griechenthum“. [11]) Midr. rabba 1 M. Absch. 36. [12]) Das. Absch. 76.

Volk werde ich sie (die Israeliten) kränken," das sind, lehrte er, die Neuperser (Gheber).[1] Zum Schlusse nennen wir noch die Würdigung der Gottesverehrung auch unter den Nichtisraeliten, wie sie im Midrasch[2]) den Israeliten vorgeführt wird. „Denn von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang ist mein Name groß unter den Völkern (Maleachi 1)," das sind die Völker, Gojim, welche die Gebote vollziehen, die ihnen nicht befohlen sind.[3]) b. Heidnischer Aberglaube und die Gegenbestimmungen. Der heidnische Aberglaube, wie derselbe schon im mosaischen Gesetze in allen seinen Gestalten des Götzendienstes, der Zauberei, der Wolkenzeichen, der Stern- und Traumdeutelei, der Thier-, Schlangen- und Todtenbeschwörung, der Geister- und Gespenstersucht — mit den mit ihm in Verbindung stehenden Gräuelthaten und Werken der Unzucht — gekannt und streng verboten wurde,[4]) war aus der heidnischen Welt zur Zeit des zweiten Staatslebens in Palästina und nach demselben in der talmudischen Zeit noch nicht geschwunden und bildete den Grund vieler Bestimmungen, die das Fernhalten von diesem heidnischen Unwesen, aber keine Feindschaft gegen die Heiden als Menschen zum Ziele hatten. Es heißt: „Es mögen die Sünden schwinden (Ps. 104. 34), aber nicht die Sünder!" sprach die edle Beruria (s. d. A.) zu ihrem Manne, R. Mair, als er von seinen heidnischen Nachbarn gekränkt wurde und ihnen zu fluchen im Begriffe war.[5]) Die Berührungspunkte mit den Heiden waren in den Jahrhunderten vor und nach der Zerstörung des jüdischen Staates bei den Israeliten häufiger, da mehr als die Hälfte von ihnen unter den Heiden in Rom, Antiochien, Alexandrien, in den Euphratländern und auf den verschiedenen Inseln des mittelländischen Meeres wohnte, wo die Gefahr des heidnischen Einflusses auf ihre Lebensweise zu befürchten war. Mehrere gesetzliche Anordnungen wurden daher in den verschiedenen Zeiten getroffen, die diesem vorbeugen und die Israeliten, gleich einer Mauer schützend, umgeben sollten. Der mosaische Gesetzesausspruch: „Nach dem Werke des Landes Aegypten, wo ihr gewohnt, sollet ihr nicht thun und nach dem des Landes Kanaan, wohin ich euch bringe, handelt nicht, gehet nicht nach ihren Gesetzen"[6]), wird dahin erweitert, daß die Israeliten nicht die Sitten der Heiden annehmen sollen, nicht Theater, Zirkusse und Rennbahnen, wo Fechtspiele zwischen Menschen und Thieren aufgeführt werden, besuchen sollen.[7]) Diese traurige Art von Belustigungen, wo Menschen von Thieren zerfleischt und getödtet wurden, war dem jüdischen Geiste tief verhaßt, daß er auch die Zuschauer für die Mordthaten in den Arenen verantwortlich machte. „Wer da verweilt an den Rennbahnen, begeht einen Mord" war der Ausspruch eines Lehrers.[8]) Ein Anderer nennt den Aufenthalt daselbst „Aufenthalt der Spötter".[9]) Ein Dritter findet in der Deutung obigen biblischen Gesetzes: „Ihr sollet nicht in ihren Satzungen wandeln", daß man jedes abergläubische Werk der Heiden als „die Wege der Emoriter", דרכי אמורי (siehe: Sitten der Heiden), meide. So lehrte der sonst menschenfreundliche R. Mair (s. d. A.) im zweiten Jahrhundert n.: „Die Satzungen, in denen die Israeliten nicht wandeln sollen, das sind die Wege der Emoriter, welche unsere Weisen aufgezählt haben."[10]) Endlich versteht ein Vierter darunter, nicht nach der Weise der Heiden sich zu schmücken, nach derselben das Kopfhaar und den Bart zu tragen.[11]) Das sittliche Bewußtsein in diesen und ähnlichen Bestimmungen spricht sich in den Lehren aus. „Heilig sollet ihr euch halten", nämlich vom Götzendienste.[12]) „Ganz sollet ihr sein mit dem Ewigen, eurem Gotte", das ist, daß man nicht bei den Sterndeutern fragen soll.[13]) c) Sittliche Entartung, Unzucht, Ehe. Die sittenlose Versunkenheit der heidnischen Völker, wie dieselbe besonders bei ihren Trunkgelagen sich kund gab, hatte ebenfalls mehrere Gegenbestimmungen inner-

---

[1]) Jebamoth 63 α. [2]) Tanchuma zu Ekeb im Absch. 1. [3]) Das. siehe: „Proselyten". [4]) Siehe: „Götzendienst", „Aberglaube", „Abgötterei". [5]) Berachoth 5. [6]) 3 M. 18. 3. [7]) Sifra zu Achre moth voce ובחקותיהם. [8]) Jeruschalmi Aboda sara 1. 40 α: היושב באצטדין הרי זה שופך דמים. [9]) Aboda sara 18 β: הרי זה מושב לצים. [10]) Sifra das.: אלו דרכי האמורי. [11]) Das. שלא תגדל ציצית שלא תספר קומי. [12]) Jalkut I. § 621. [13]) Pesachim 111. Siehe den Artikel „Aberglaube" in Abtheilung I.

halb des Judenthums zur Folge. Wir zitiren darüber aus der talmudischen Schrift Sifra (s. d. A.). „Nach dem Werke des Landes Kanaans sollet ihr nicht thun, und in ihren Satzungen (Lehnsart) sollet ihr nicht wandeln (3 M. 18. 3). Meinst du, daß man keine Häuser bauen, keine Weinberge pflanzen darf nach der Weise der Heiden? Nicht doch! Das Verbot erstreckt sich auf das Sittenverderbniß der Heiden, wie dasselbe sich von Generationen auf Generationen vererbt hat. Unzucht treibt Mann mit Mann, Frau mit Frau, ein Mann mit Mutter und Tochter und eine Frau mit zwei Männern." [1]) Die Mischna nahm hiervon Notiz und hat unter vielen andern Verkehrserschwerungen zwischen Juden und Heiden (s. Rabbinismus) folgende drei Hauptpunkte aufgestellt: 1. „Man stelle kein Vieh in die Stallungen ihrer (der Heiden) Gasthäuser, weil sie in Verdacht der Begattung mit dem Thiere stehen; 2. man lasse keine Frau mit ihnen allein, denn sie sind der Unzucht verdächtigt, und 3. es verweile kein Israelit mit einem Heiden in einem Gemach allein, ebenfalls weil sie des Mordes verdächtig sind." [2]) Vergleicht man hiermit die Schilderungen des Sittenverderbnisses in Rom und in den Hauptstädten Asiens unter den Kaisern in den ersten drei Jahrhunderten n., so wird man keine Uebertreibung in diesen Angaben finden. Die Heiligkeit der Ehe, wie sie die Bibel einschärft und im Judenthume zum Ausdruck gekommen und die Grundlage seines innigen Familienlebens (s. Familie und Ehe) geworden, kannte das Heidenthum nicht. Wundern wir uns daher nicht über den talmudischen Ausspruch: „Es giebt keine Ehe unter den Heiden", אין אישות לנכרי.[3]) Ungeachtet dieses harten Urtheils erkennen die Gesetzeslehrer die Ehen der Heiden als gesetzlich gültig an und wollen dieselbe von Seiten der Juden aufrecht erhalten wissen. „Nicht die Heiligkeit der Ehe haben sie, wol aber die Ehelichung" ist ein talmudischer Grundsatz, der oft wiederholt wird.[4]) Die Verführung einer heidnischen Frau zum Ehebruch wurde als eine Uebertretung des biblischen Gebotes: „und er hange seiner Frau an" (1 M. 2. 24, ודבק באשתו) verpönt.[5]) Im Allgemeinen wurde Unzucht mit einer Heidin, wenn sie auch unverheirathet gewesen, mit der Geißelstrafe bestraft[6]), geschah sie öffentlich, so wurde der Sünder den Kanaim (s. d. A.), Gotteseiferern, zur Todesstrafe überlassen.[7]) d) Heidnische Hartherzigkeit, jüdische Liebeswerke, der heidnische Sklave und die Geselligkeit. Ueber heidnische Hartherzigkeit wird an mehreren Stellen geklagt; die hadrianischen Verfolgungsedikte waren den Talmudlehrern noch in Erinnerung. Jüdische Wohlthätigkeit war den Heiden ein Dorn im Auge, sie kannten und verstanden sie nicht. Von einer Unterredung R. Akibas mit dem römischen Feldherrn Tinius Rufus über die Wohlthätigkeit wird erzählt, daß Letzterer die Liebeswerke gegen Unglückliche als einen Eingriff in die Werke der göttlichen Vorsehung, welche die Leiden über den Menschen verhängt, hält, aber von R. Akiba darüber anders belehrt wird.[8]) Gegenüber dieser Hartherzigkeit erquicken uns die talmudischen Bestimmungen über die Liebeswerke gegen arme Heiden. „Man ernähre die Armen unter den Heiden mit den jüdischen Armen; man besuche die Kranken der Heiden gleich den jüdischen; man begrabe die gestorbenen Heiden mit den jüdischen Gestorbenen, um den Weg des Friedens zu wandeln." [9]) Von dem Verhältniß des Israeliten zum Halbproselyten, dem Proselyten am Thore oder dem Einsaß-Proselyten (s. oben), heißt es ausdrücklich, daß des Israeliten Pflicht ist, dieselben zuerhalten.[10])

---

[1]) Sifra zu Achre moth Absch. 9: מה היו עושים האיש נושא לאיש והאשה לאשה, האיש נושא אשה ובתה והאשה ניסת לשנים. [2]) Aboda sara Absch. II. 1. [3]) Sanhedrin 57α und 52β. [4]) כניסת לחופה אין להם אבל בעולת בעל יש להם oder קידושין אין להם אבל בעולת בעל יש להם. [5]) Kidduschin S. 21β im Tosephot daselbst voce אשת und Sanhedrin 52β in Tosephot voce פרט. Vergleiche Sanhedrin 93α, wo über Ahab und Zidkia wegen ihrer Vornahme, Ehebruch mit der Tochter Nebukadnezars zu treiben, die Gottesstrafe gekommen war. Freilich konnte die Todesstrafe, die auf Ehebruch unter Juden gesetzt ist, nicht auf einen Ehebruch eines Juden mit einer Heidin erfolgen, weil einer heidnischen Ehe das Sakrament, die קדושין, fehlte. Vergleiche darüber Sanhedrin 52β und Maimonides Issure bia 12. [6]) Maimonides daselbst nach Berachoth 55α. [7]) Das. Maimonides 12. 4. [8]) Siehe: „Akiba" Baba bathra 10α und die Artikel „Wohlthätigkeit", „Armenpflege". [9]) Gittin 61α nach Tosephta Absch. 3. [10]) Pesachim מצוה להחיותו.

Wie menschenfreundlich sind die jüdischen Gesetze gegen den heidnischen Sklaven, im Vergleich mit den harten Sklavengesetzen der Römer und Griechen. Durch eine Verstümmlung eines seiner Glieder von Seiten seines Eigenthümers wurde er sofort frei[1]), ebenso wenn er an einen Heiden verkauft[2]) oder geschenkt wurde.[3]) Bekannt ist, welche gute Stellung der Sklave Tobi in dem Hause R. Gamliels II. hatte.[4]) Ueberhaupt schenkte man bei der geringsten Veranlassung dem Sklaven die Freiheit. So hat R. Elieser ben Hyrkanos (im 2. Jahrh. n.) seinen Sklaven frei erklärt, als ihm der zehnte Mann zur Abhaltung des Gottesdienstes gefehlt hatte.[5]) Auch in andern Beziehungen suchte man freundliche Annäherung an die Heiden und Nichtisraeliten überhaupt. Das Gebot: „Vor dem grauen Haupte stehe auf", bezog man auch auf die Alten unter den Heiden.[6]) Zwei Lehrer im dritten Jahrhundert n. gingen darin mit ihrem Beispiele dem Volke voran.[7]) Der Lehrer Abaji (im 4. Jahrh. n.) hatte zum Spruch: „Der Mensch sei klug in der Gottesfurcht, milde Antwort wendet den Grimm ab; er suche Frieden mit jedem Menschen, auch mit dem Heiden auf der Straße und werde bei Gott und Menschen beliebt." [8]) Die Mischna rechnet den Gruß an den Heiden zu den Liebeswerken, die man gegen ihn schuldig ist.[9]) Rab Chasda, heißt es in Bezug darauf, beeilte sich und kam dem Heiden mit dem Gruß zuvor[10]), und Rab Kehanas Gruß an den Nichtjuden war: „Friede dem Herrn!"[11]) Rab Juda (im 4. Jahrh.) nahm keinen Anstand, an heidnischen Festtagen seinem heidnischen Freunde Geschenke zu schicken[12]), ebenso der Gesetzeslehrer Raba[13]), Freundschaftsbezeugungen, die gegen das Gesetz waren, das jeden Verkehr an heidnischen Festen mit den Heiden verbietet. Aber Beide entschuldigten sich damit: „Wir wissen, daß sie keine Götzen verehren." [14]) Man ging in dieser gegenseitigen Berührung noch weiter und nahm von ihnen gern das Gute ihrer Sitten und Lehren an. In der Rechtslehre (s. d. A.) ist manche Institution den Rechten der Griechen und Römer entnommen.[15]) R. Akiba, (im 1. Jahrh. n.) lernte auf seinen Reisen die Sitten der Meder kennen und lobte sie in seinen Vorträgen.[16]) e) Völker der Welt, Opfer, Gebet, ihre jenseitige Seligkeit. „Völker der Welt" ist im Talmud eine Bezeichnung für die gesammte Menschheit. Die Zahl der Völker wird auf 70 angegeben. Für diese 70 Völker waren, nach talmudischer Auffassung, die 70 Stiere bestimmt, die am Laubhüttenfeste zur Sühne der ganzen Menschheit im Tempel zu Jerusalem dargebracht wurden. R. Jochanan (im 3. Jahrh. n.) sprach in Bezug darauf: „Wehe den Heiden, sie haben (durch die Zerstörung des Tempels) verloren und wissen nicht, was sie verloren haben. So lange der Tempel da stand, hat der Altar ihre Sünden versöhnt, aber wer versöhnt nun dieselben!" [17]) Auf einer andern Stelle heißt es: „Anstatt mich zu lieben, hassen sie mich" (Ps. 109), spricht Israel zu den Völkern. Ihr solltet uns lieben, denn wir brachten für euch 70 Opfer dar, aber ihr liebtet uns nicht, sondern haßtet uns, doch wir beten für euch." [18]) Ein Akt wahrer religiöser Duldsamkeit ist es, wenn man den Frommen unter den Heiden volle Seligkeit im Jenseits zuerkennt, sie des ewigen Lebens würdig hält. R. Josua (s. d. A.), ein Gesetzeslehrer am Ende des ersten Jahrhunderts n., thut den Ausspruch: „Die Gerechten unter den Völkern haben einen Antheil an der zukünftigen Welt." [19]) Eine andere Stelle fügt diesem hinzu: „Deine Priester kleiden sich in Gerechtigkeit" (Ps. 132. 9), das sind die Gerechten unter den Völkern." [20]) „Ein Gerechter oder Frommer unter den Heiden, heißt es bei Maimonides in Bezug darauf, „ist derjenige, der die sieben noachidischen Gebote (s. d. A.)

---

[1]) Kidduschin 25α. [2]) Gittin 43β. [3]) Tosephta Aboda sara Absch. 4. Vergl. über Mehreres Sifri Debarim § 259. [4]) Siehe R. Gamliel. [5]) Berachoth 47β. [6]) Maimonides h. Talmud Thora 6. 9. [7]) Kidduschin S. 33. [8]) Berachoth 17α. [9]) Gittin S. 61. [10]) Das. 62. [11]) Das. שלמא למר. [12]) Aboda sara 6. [13]) Das. 65. Vergl. Maimonides accum 9. 2. [14]) Das. ידענא דלא פלחו עכ״ום. [15]) Vergl. Frankl, Gerichtlicher Beweis S. 56 und siehe hier den Artikel „Rechtslehre". [16]) Siehe: „Akiba". [17]) Succa 35. [18]) Jalkut I. § 782 und Jalkut II zu den Psalmen § 868. Vergl. hierzu Midr rabba. 4 M. Absch. 21. [19]) Tosephta Sanhedrin Absch. 13: צדיקי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא. Vergl. Jalkut II zu Psalmen § 643. [20]) Jalkut zu den Propheten § 296; vergl. Aboth de R. Nathan Absch. 36.

hält."[1]) Dieselbe Lehre wiederholt sich in einer Sage von der Freundschaft des Kaisers Antoninus (s. d. A.) mit dem Patriarchen R. Juda I., in der dieser jenem zuruft: „Von dem Passahlamm darfst du nicht essen, aber in der Zukunft wirst du an dem Mahle des Livjathan (s. Zukunftsmahl), Bild der jenseitigen Seligkeit, theilnehmen. e) Obrigkeit, Gericht, Dokumente, Rechtsurtheile, Zeugen, Geldsachen, Kriminalfälle. Ueber die Würdigung auch der heidnischen Obrigkeit, sowie der nichtisraelitischen Obrigkeit überhaupt haben wir eine Menge von Lehren, Gesetzen und Mahnungen aus allen Geschichtsepochen des Judenthums. Indem wir dieselben, um nicht zu wiederholen, in dem Artikel „Obrigkeit" nachzulesen bitten, heben wir von ihnen einige Hauptlehren und Grundbestimmungen hervor. Obenan stellen wir die Lehre des Priestervorstehers Chanina (im 1. Jahrh. n.): „Bete für das Wohl der Obrigkeit, denn existirte nicht die Furcht vor ihr, es würde Einer den Andern verschlingen."[2]) Daß man hier jede Obrigkeit, auch die der Heiden versteht, weisen wir auf die geschichtlich bekannte Thatsache hin, daß im Tempel zu Jerusalem, als Palästina unter der Oberhoheit Roms stand, täglich ein Opfer für das Wohl der zur Zeit regierenden römischen Kaiser dargebracht wurde.[3]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts n., Samuel, Vorsteher der Talmudschule zu Nehardea in Babylonien, lehrte in Bezug auf Habakuk 1. 14: „Wie die Fische im Meere, die größern die kleinern verschlingen, so würden die Menschen sich einander verschlingen, existirte nicht die Furcht vor der Obrigkeit."[4]) Allgemein war der Grundsatz verbreitet: „Die Obrigkeit auf der Erde ist der im Himmel gleich."[5]) Ueber das Vertrauen zur jedesmaligen Obrigkeit hatte der schon genannte R. Samuel den Spruch: „Sollte die Obrigkeit versprechen, einen Berg abzutragen, sie würde ihn abtragen lassen und ihrem Worte nicht untreu werden."[6]) Daß man nicht bei diesen und ähnlichen andern Lehren allein stehen blieb, sondern auch für deren Verwendung in der Praxis des weltlichen Rechts unter den Juden sorgte, bringen wir unter vielen andern den Rechtsgrundsatz Samuels, der im Juridischen anerkannt und zur vollen Geltung gekommen ist: „Ein Rechtsgesetz der Obrigkeit ist ein rechtsgültiges Gesetz."[7]) Mit Nachdruck wird nach diesem Grundsatz befohlen, sich durch keinen Vorwand den bestimmten Steuern zu entziehen[8]), eine Anordnung, die auch in der nachtalmudischen Zeit als Gesetz anerkannt wurde.[9]) So wurde auch die von der heidnischen oder nichtisraelitischen Obrigkeit eingesetzte Gerichtsbarkeit in allen ihren Rechtsurtheilen und andern Thätigkeiten vollgültig anerkannt. So lehrte schon R. Akiba (s. d. A.) am Ende des ersten Jahrhunderts n., daß alle Urkunden von den heidnischen Gerichtsbarkeiten, obschon dieselben von Heiden unterzeichnet wurden, wenn auch die Richter Idioten (keine Rechtsgelehrte) waren, rechtskräftig sind.[10]) Der Patriarch R. Simon ben Gamliel II. erweitert diesen Ausspruch Akibas auch auf Scheidebriefe und Freiheitsscheine der Sklaven.[11]) Derselbe lehrte gegen die abweichende Meinung des R. Ismael (s. d. A.), daß, wenn ein Heide mit einem Juden vor einem jüdischen Gerichte erscheinen, es ihnen überlassen werden kann, ob sie nach dem jüdischen Recht oder nach dem heidnischen Landesgesetz ihren Streit geschlichtet haben wollen.[12]) Ein noch wichtigeres Gesetz ist, daß, wenn ein Jude mit einem

---

[1]) Maimonides h. Teschuba 3. Derselbe sagt darüber in seinem Rechtsgutachten an R. Chasdai Halevi: „Was du in Bezug auf die Völker fragst (ob sie selig werden), wisse: Gott verlangt das Herz und nach der Meinung des Herzens richten sich die Dinge. Darum lehren die wahren Weisen unserer sel. Lehrer, die Frommen der Völker der Welt haben Antheil an der zukünftigen Welt, wenn sie das Angemessene von Gott anerkennen und ihre Seelen mit guten Sitten ausgestattet haben. Es ist daran gar kein Zweifel, daß, wer seine Seele mit Lauterkeit der Sitten ausgestattet hat und mit dem rechten Wissen von Gott, gewiß zu den Söhnen der zukünftigen Welt gehört." [2]) Aboth III. 2. [3]) Joseph. Antt. 11. 4. 6. [4]) Aboda sara 3β: מה דגים שבים כל הגדול מחבירו בולע את חבירו אף בניאדם אלמלא מוראה. [5]) Berachoth 58α: מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא. [6]) Baba bathra 3β und Erachin 6α: אי אמר מלכותא עקרנא טורא עקר טורא ולא הדר ביה. [7]) Gittin 10β; Nedarim 28α; Baba kama 113β: דינא דמלכותא דינא. [8]) Baba kama 113: אסור להבריח את המכם. [9]) Maimonides jad chasaka h. Gesela 5. 11. [10]) Gittin 11α; שטרות העולין בערכאות של עכום — כשירים. [11]) Das.: אפי׳ גיטי נשים ושחרורי עבדים. [12]) Sifra zu Debarim § 16 voce: שמוע בין אחיכם. Die Stelle ist im babylonischen Talmud Baba kama 113α anders wiedergegeben.

Heiden einen Prozeß hat, und jüdische Zeugen zu Gunsten des Heiden aussagen können, dieselben verpflichtet sind, ihre Zeugenaussage auch vor dem heidnischen Gerichte zu machen.[1]) In Betreff der andern civilrechtlichen Verhältnisse zwischen Juden und Heiden hat das jüdische Gesetz jede Art des Diebstahls, des Raubes, des Betruges und der Uebervortheilung gegen den Heiden entschieden verboten. R. Akiba hielt einen Vortrag in Sephirin (s. d. A.) und erklärte, daß die Beraubung eines Heiden (Nochri) verboten sei, denn es heißt: „Und er rechne mit seinem Herrn ab (3 M. 25. 50), d. h. fügt er hinzu, „man sei gewissenhaft mit dem Käufer.“[2]) In Bezug darauf hat die Tosephta (s. d. A.): „Wer einen Heiden beraubt hat, hat die Pflicht, es ihm zurückzugeben.“ Sündhafter ist die Beraubung eines Heiden als des Israeliten wegen der Entweihung des Gottesnamens (gleichsam Religionsschändung).[3]) Dasselbe wurde von dem Patriarchen R. Gamliel II. (Ende des 1. Jahrh. n.) wiederholt.[4]) Der oben schon erwähnte Samuel verbietet jede Art von Gedankentäuschung auch gegen den Heiden.[5]) Wie diese und noch andere Bestimmungen den Juden wirklich als Gesetze galten, ersehen wir aus dem Gesetzescodex Jad chasaka von Maimonides (im 12. Jahrh.), aus dem wir zum Schluß einige hierhergehörende Paragraphen zitiren. „Es ist verboten, im Kauf und Verkauf die Menschen zu betrügen, oder sie zu hintergehen, לגנוב דעתם; Juden und Heiden sind darin gleich; ist an der Waare ein Fehler, so soll er es sagen.“[6]) Ferner: „Auch das Geringste Jemandem zu rauben, hat das Gesetz verboten, wenn es auch ein Heide sein sollte.[7]) Wer da stielt im Werthe einer Peruta (die geringste Münze), übertritt das Verbot: „Du sollst nicht stehlen, es sei von einem Juden oder von einem Heiden.“[8]) Ferner: „Ob man mit einem Juden oder mit einem Heiden Geschäfte hat, mißt oder wiegt man unrichtig, so wird dadurch das Verbot des Betruges übertreten; er soll es ihm zurückgeben; ebenso ist jede Uebervortheilung im Rechnen gegen den Heiden (Nichtjuden) verboten; er rechne mit ihm gewissenhaft, denn es heißt: „Er rechne genau mit seinem Käufer“, eins ist, ob der Heide (Nichtjude) dir unterthan ist oder nicht; ein Dagegenhandeln ist unter: „Denn ein Gräuel gegen den Ewigen, deinen Gott, ist, wer dies that“, d. h. wer Unrecht gegen Nichtjuden ausübt.[9]) Andere noch hierher gehörende Lehren siehe die Artikel: Fremder, Heide, Noachiden, Proselyten, Wucher, Thorastudium, Sabbathruhe,

---

[1]) Baba kama 114 α: ולא אמרן אלא חד אבל בתרי לא וחד נמי לא אמרן אלא בדינא דמגיסתא אבל בי דוואר לא. Unter מגיסתא sind wol die Magier in Persien zu verstehen, es wird hier die religiöse Gerichtsbarkeit von der weltlichen bei den Heiden unterschieden und letztere als die immer für uns verpflichtende aufgefaßt. Vergl. Choschen mischpat 28. 4 im הגה׳. [2]) Baba kama 113 β: ידקדק עם קונהו. [3]) Tosephta Baba kama Absch. 10: חמור גזל גוי כגזל ישראל מפני חלול השם. [4]) Jeruschalmi Baba kama IV. 3: גזר על גזלת נכרי שהיא אסור. [5]) Cholin 94 α: אסור לגנב דעת הבריות אפי׳ דעתו של עכו״ם. [6]) Maimonides hilchoth Mechira Absch. 18. 1. [7]) Das. hilchoth Gesela 1. 2. [8]) Das. Hilchoth Geneba 1. 1. [9]) Das. Hilchoth Geneba Absch. 7; halacha 8. Hiermit sind die etwa im Talmud vorhandenen unliebsamen Aeußerungen gegen Heiden (gegen Nichtjuden überhaupt als gegen Christen giebt es keine), z. B. die des Römerfeindes R. Simon, Sohn Jochai (s. d. A.) u. a. m. aufgehoben. Sie bilden die traurigen Reminiszensen aus einer traurigen Vergangenheit, sind die Stoßseufzer aus einem von Schmerz erfüllten Herzen gegen die sie hart drückenden hadrianischen Religionsverfolgungen (s. d. A.), die wir wegen ihrer völligen Bedeutungslosigkeit für die Gegenwart nicht weiter nennen wollen. Achtungsvolle christliche Gelehrte werden gern mit uns dieselben der Vergessenheit anheim fallen lassen. Wenn Einige jedoch nicht müde werden, dieselben uns aufzutischen und aus ihnen Schlüsse auf heutige Juden sich erlauben, so erinnern auch wir an den Ausspruch in Ev. Matth. 15. 26: „Es ist nicht fein, daß man den Kindern ihr Brod nehme und es vor die Hunde (Heiden) werfe“; ferner an den Kirchenvater Irenäus contra Haeres. I. 16; vergl. Augustin de civitate dei XIV. 8, wo der Friedensgruß an Ungläubige verboten ist; ferner an Tertullian de spectandis cap. 30 die Schilderung der Wonne, einst Ketzer in der Hölle braten zu sehen. Noch Justinian (Proc. Anect.) cap. 13 hielt den Mord gegen Andersgläubige für keinen Mord. Nach Gesta Innoc. III. cap. 92 schreibt Kaiser Balduin: „Dieses Volk (die griechischen Christen) nannten die Lateiner nicht Menschen, sondern Hunde, deren Blut zu verspritzen, sie fast unter die Verdienste rechneten.“ Am Schlusse dieser Arbeit erhalte ich Rabbinowitz Legislation civile du Talmud. Band V. Paris 1879, das eine recht gelehrte Arbeit über Heiden und Nichtjuden überhaupt bringt. Auch Band II Baba kama hat eine Abhandlung über dieses Thema, die viel Treffliches enthält. Wir machen hier auf dieselben aufmerksam und wünschen, daß sie gelesen werden. Von den zur Abwehr erschienenen Broschüren habe ich nur die vom Rabbiner Dr. Joel, „Gutachten über den Talmud“, Breslau 1877, gelesen.

Mord, Verlorenes, Eigenthum, Obrigkeit, Völker u. a. in Abtheilung I und in dieser Abtheilung II.

Nikanor, Nikanorthor, siehe: Tempel.

Nikodemon, נקדימון, siehe: Zerstörung Jerusalems.

Nisibis, נציבין, bedeutende, von Juden stark bevölkerte Stadt an der Grenze Armeniens gegen Mesopotamien hin. Sie war schon während des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina sehr bedeutend. Hierher brachte man die Geldbeiträge für die Erhaltung des Tempelkultus in Jerusalem, von wo man dieselben nach Palästina sandte. Auch als Gelehrtenstadt war Nisibis von Bedeutung; hier blühete die Talmudschule des R. Jehuda ben Bathera.[1]) Mehreres siehe: Talmudschulen und den Artikel „Babylonien" in Abtheilung I.

Nitai aus Arbela, siehe: Synhedrion.

Noachiden, בני נח, Noachidische Gesetze oder Gebote, מצות בני נח. Unter dem Namen: „Noachiden" oder „Söhne Noahs" versteht man im talmudischen Schriftthume im engern Sinne die Nachkommen Noahs, die in der Bibel genannten drei Söhne: Sem, Ham und Japhet, als die Stammväter der drei Hauptgruppen der Völkerschaften: der Semiten, Hamiten und Japhiten.[2]) In weiterer Bedeutung bezeichnet derselbe auch die von den Söhnen Noahs abstammenden Völkerschaften, als die Nichtbekenner des auf Sinai geoffenbarten Gesetzes in ihrem Gegensatz zu den Israeliten, den Offenbarungsgläubigen, den Anhängern des mosaischen Gesetzes. „Noachidische Gesetze" oder „noachidische Gebote" ist die Benennung für die im ersten Buche Moses 1 M. 1. 27—30 und 9. 1—8 u. a. O. daselbst angegebenen Gesetze, als die vorsinaitischen Gebote, zu deren Beobachtung nicht blos die Israeliten, sondern auch die andern Völker, die Nichtbekenner des sinaitischen Gesetzes, verpflichtet gehalten werden.[3]) Mit der Aufstellung und der speziellen Angabe dieser „noachidischen Gebote" waren die Lehrer des ersten, zweiten und dritten Jahrhunderts n. beschäftigt, zur Zeit, als außerhalb des Judenthums diese noachidischen Gesetze die Grundsteine einer neuen Religion wurden, nämlich, als das paulinische Christenthum (s. d. A.), das seine Bekenner von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes befreite und sie nur für die Aufrechterhaltung der noachidischen Gebote verpflichtete, sich befestigte und unter den Heiden sich immer mehr ausbreitete. Es dürfte daher von Interesse sein, die talmudischen Verhandlungen über die noachidischen Gebote kennen zu lernen, die in ihrer geschichtlichen Darstellung Einblicke in die Sittengeschichte der damaligen Zeit gewähren und die talmudische Auffassung der Aufgabe des Judenthums in seiner Stellung zu den andern Völkern darlegen. a) Die erste Frage war, ob die „noachidischen Gesetze" die sämmtlichen im ersten und zweiten Buche Mosis verzeichneten vorsinaitischen Gebote, also auch das Gebot der Beschneidung und des Nichtgenusses der Spannader u. a. m., umfassen, oder sich nur auf die in 1 M. 1. 27—30 und 9. 1—8, als speziell den Noahssöhnen befohlenen, erstrecken. Mit der Lösung dieser Frage beschäftigten sich noch die Gesetzeslehrer im zweiten Jahrhundert n. R. Jose, Sohn Chaninas, stellte darüber den Grundsatz auf: „Jedes Gebot, das den Noahsöhnen befohlen und auf Sinai wiederholt wurde, ist für beide, für Israeliten und Nichtisraeliten, bindend, aber was nur den Noahsöhnen anbefohlen wurde und sich nicht auf Sinai wiederholt hatte, hat nur für Israeliten, aber nicht für Noachiden bindende Kraft."[4]) Hiermit war ein Scheidungszeichen zwischen den wirklichen noachidischen Gesetzen und den andern vorsinaitischen gegeben. Nach demselben gehören von den vorsinaitischen Gesetzen nicht hierher: das Gebot der Beschneidung und das vom Nichtgenusse der Spannader u. a. m., weil dieselben in den Zehngeboten nicht wiederholt wurden. Die noachidischen Gebote machten daher nur einen Theil der vorsinaitischen Gesetze aus. Erst nach dieser Grundlegung konnte eine spezielle Angabe derselben erfolgen. Dieselbe wird in einer Boraitha aus dieser Zeit[5]) gegeben.

---

[1]) Sanhedrin 32β. [2]) Siehe den Artikel „Völker" in Abtheilung I. [3]) Sanhedrin S. 52—60; Cholin 92. 95. [4]) Sanhedrin 59α: כל מצות שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח. [5]) Sanhedrin 56α. Geiger III. IV.

„Sieben Gebote wurden den Noachiden befohlen: 1. das des Gehorsams gegen die Obrigkeit, ihre Gesetze und Organe, דינין; 2. das Verbot der Gotteslästerung, ברכת השם; 3. das des Götzendienstes, עכום; 4. das der Blutschande, Unzucht, גילוי עריות; 5. das des Mordes, שפיכת דמים; 6. das des Raubes, גזל; 7. das des Fleischgenusses von noch lebenden, nicht todten Thieren.[1]) Neben dieser Aufzählung, die später als die normative anerkannt wurde, gab es noch eine andere, die wol auch verbreitet war. In der Schule des Menasche im zweiten Jahrhundert n. lehrte man die sieben noachidischen Gebote in folgender Aufzählung: 1. das Verbot des Götzendienstes, der Blutschande, des Mordes, des Raubes, des Fleischgenusses von nicht todten Thieren, des Kastrirens, סירוס, von Menschen und Thieren und der Vermischung verschiedener Thierarten bei ihrer Begattung, כלאים.[2]) Wir vermissen in dieser Angabe das in der vorigen Aufrechnung angegebene Gebot von dem Gehorsam gegen die Obrigkeit und deren Gesetze und das Verbot der Gotteslästerung. Es ist möglich, daß man bei solchen Angaben örtliche Verhältnisse im Auge hatte, gegen deren Sittenverderbniß diese Angaben gerichtet waren; daher diese Verschiedenheit. Doch auch diese Aufzählung war noch nicht die abgeschlossene und allgemein angenommene. Man spähte immer mehr nach den Haupterscheinungen des Sittenverderbnisses der heidnischen Völker in den verschiedenen Orten und Zeiten und vergrößerte darnach den Pflichtkreis für dieselben, die dem Judenthume als Halbproselyten, „Proselyten am Thore", sich anschließen und überhaupt in den Augen der Juden für fromm und gesittet gelten wollten. Auch kam der Gesetzesfall zur Sprache, unter welchen Bedingungen die Heiden unter jüdischer Herrschaft in Palästina geduldet werden könnten. Ein dritter Grund zu solchen Erörterungen war die messianische Hoffnung, was aus den heidnischen Völkern zur Messiaszeit werden soll.[3]) So fügen die Gesetzeslehrer des zweiten Jahrhunderts n. in Palästina obigen sieben Geboten noch mehrere andere hinzu: R. Chanina b. G., das Verbot des Blutgenusses von nichtgetödteten Thieren; R. Simon, das Verbot der Zauberei; R. Jose, das Verbot jeder Art des Aberglaubens, wie derselbe in 5 M. 18. 10 seine Aufzählung gefunden hat; R. Chidka, das Verbot des Kastrirens von Vieh und Menschen; R. Elasar, das Verbot der Viehbegattung mit andern Arten, הרבעה u. a. m.[4]), sodaß im dritten Jahrhundert n. der Lehrer Ulla (s. d. A.) von dreißig Geboten sprechen konnte, zu denen die Noachiden sich verpflichtet halten sollen.[5]) Auch eine Lehre Rabhs (s. d. A.), die von dem Lehrer Rabh Huna im vierten Jahrhundert n. wiederholt wird, giebt an, daß in der Zukunft (in der messianischen Zeit) die Völker dreißig Gebote annehmen werden, worauf sie den Vers: „Und sie wogen meinen Lohn, es betrug dreißig Silberstücke" (Sacharia 11. 12), bezieht.[6]) Gegenüber dieser Angabe von dreißig Geboten mußte man sich erstaunt fragen, wie sich denn dieselbe zu der frühern Aufzählung von nur sieben noachidischen Geboten verhalte. Im vierten Jahrhundert n. ist es der Lehrer Raba (s. d. A.), dem diese Frage vorgelegen, und der darüber die richtige Antwort giebt: „Diese sieben Gebote mit allen andern, die zu denselben gehören", אינהו וכל אבזריהו (Sanhedrin 74 β). Die sieben genannten noachidischen Gebote werden als die Hauptgebote betrachtet, denen die andern unterzuordnen sind. Daß man bei solchen Angaben das heidnische Sittenverderbniß der verschiedenen Zeiten im Auge hatte, gegen das diese Bestimmungen gelten sollten,

---

[1]) Abweichend von dieser Aufzählung hat der Midrasch auf mehreren Stellen Midr. rabba Absch. 17 und Absch. 24, wo nur von sechs Geboten gesprochen wird; ebenso Midr. rabba zu Mischpatim und zu ואתחנן. Und wirklich beginnt auch Maimonides h. melachim Absch. 9. 1, nach demselben seine Aufzählung der noachidischen Gebote: על ששה דברים נצטוה. Der Ausgleich besteht darin, daß Maimonides die sechs Gebote als adamitische, d. h. als schon Adam befohlene, angiebt, wie er sich ausdrückt: נצטוה אדם הראשון, mit Hinzufügung, daß das siebente Gebot: des Nichtgenusses von Gliedern nicht todter Thiere, אבר מן החי, ein späteres, das den Noahsöhnen befohlen wurde: והוסיף לנח אבר מן החי, dagegen spricht die Voraitha von „Noachidischen Geboten" im Allgemeinen, unter denen die sechs adamitischen mitbegriffen sind. [2]) Sanhedrin 56 β. [3]) Vergleiche hierzu den ausführlichen Artikel „Messias" in dieser Abtheilung, besonders daselbst S. 748 in den Anmerkungen zu dieser Seite. [4]) Sanhedrin S. 56 α, 59 α S. 60 α. [5]) Cholin 92 α: ל׳ מצות שקבלו עליהם בני נח.

ersehen wir aus der Aeußerung des schon genannten Lehrers Ulla: „Zu dreißig Geboten verpflichteten sich die Noachiden, aber sie erfüllen nur drei: 1. sie stellen keine Eheverschreibung (Kethuba s. d. A.) für Ehen der Männer mit Männern (Pädastrie); 2. sie verkaufen kein Fleisch von Menschenleichen in ihren Fleischläden und 3. sie verehren das geoffenbarte Gesetz, die Thora."[1]) Ob für die messianische Zeit die Annahme des ganzen mosaischen Gesetzes von Seiten der andern Völker noch bevorstehe? Diese Frage mag wol oft die Volks- und Gesetzeslehrer beschäftigt haben, aber die Antwort auf dieselbe fiel schon im dritten und vierten Jahrhundert n. verneinend aus. Man schien die Hoffnung darauf aufgegeben zu haben und begnügte sich mit dem Glauben, daß dieselben sich in der Zukunft zu den sieben noachidischen Geboten mit den an sie sich noch knüpfenden andern Gesetzen bekehren werden. R. Hoschaja, der Lehrer des R. Jochanan (s. d. A.) lehrte: „In der Zukunft werden die Noachiden alle Gesetze annehmen, denn also heißt es: „denn ich verwandele die Sprache der Völker in eine reine (Zephania 3. 9.), aber sie werden von ihnen wieder abfallen nach dem Ausspruche: „sie werden sprechen: „lasset uns ihre Fesseln zerreißen, von uns werfen ihre Bande (Ps. 2. 3)."[2]) Diese Lehre wird noch im vierten Jahrhundert n. von dem Volkslehrer R. Chia Sohn Julianus wiederholt.[3]) Ebenso spricht schon ein Lehrer im zweiten Jahrhundert n., R. Jose (s. d. A.): „In der Zukunft werden die Völker sich zum Judenthume bekehren; sie legen Tephilin (s. d. A.) an Kopf und Arm; Schaufäden an ihre Gewänder, heften Mesusas (s. d. A.) an ihre Thürpfosten, aber so sie den Krieg des Gog Magog (s. d. A.) über das messianische Reich hereinbrechen sehen, werfen sie das Gesetz von sich und rufen: „lasset uns zerreißen ihre Bande, von uns werfen ihre Fesseln!"[4]) Doch stand dieser Lehrer mit seinem Ausspruche im zweiten Jahrhundert n. noch vereinzelt da und ist wohl auf Widerspruch gestoßen. R. Mair schien dagegen gesprochen zu haben in seiner Lehre: „Auch der Heide, der sich mit dem Gesetze beschäftigt, es in seinem Leben verwirklicht, ist einem Hohenpriester gleich."[5]) Aber im dritten Jahrhundert n. war die Umwandlung zu obiger Meinung eine völlige Thatsache. R. Jochanan ging darin weit über obigen Ausspruch seines Lehrers R. Hoschaja hinaus und lehrte, daß die Gesetzesvollziehung für den Heiden oder Nichtisraeliten sein Tod sei, eine Vernichtung seiner selbst, seiner Lebensgewohnheiten[6]), und dessen Zeitgenosse R. Simon Sohn Lakisch thut den Ausspruch: „Der Heide, wenn er den Sabbath feiert, geht unter, denn es heißt: „Tag und Nacht hören sie nicht auf", ruhen sie nicht (1 M. 8. 22).[7]) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die große Ausbreitung des paulinischen Christenthums unter den Heiden im dritten und vierten Jahrhundert n. die Aufmerksamkeit der Volkslehrer im Judenthume auf sich lenkte und sie zu obigen Aussprüchen bewogen hatte. Es hängt damit noch eine dritte Verhandlung unter den Lehrern des dritten und vierten Jahrhunderts n. zusammen, ob ein Noachide sein Leben für die Erhaltung der ihm befohlenen Gesetze einzustellen habe, ob ihm das Märtyrerthum obliege. Die Schule Rabhs (im 3. Jahrh. n.) erklärte sich dagegen und lehrte, der Noachide sei hierzu nicht verpflichtet. Einen Beweis dafür findet sie in der Antwort des Propheten Elisas auf Naamans Klage, er werde zu Hause zum Götzendienst gezwungen; welche lautete: „Gehe im Frieden!" (2 K. 5. 18. 19).[8]) Der-

[1]) Cholin 92 α und β. [2]) Diese höchst interessante Stelle ist in Jeruschalmi Aboda sara II. 1 und lautet: כל המצות עתידין בני נח לקבל עליהן מה טעם שנ׳ כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה ובסוף הן עתידין לחזור. [3]) Succa. [4]) Aboda sara S. 3 β: לעתיד לבא באים אומות העולם ומתגיירים. Ob dies nicht eine Anspielung auf das paulinische Christenthum sei —, lassen wir Andere urtheilen. [5]) Siehe den Artikel „R. Mair" und „Nichtisraelit". [6]) Sanhedrin 59 α. Das ist der Sinn der oft mißverstandenen Stelle: עכום שעסק בתורה הרי זה חייב מיתה. Das חייב מיתה, „er verschuldet den Tod", ist ein stehender Ausdruck für „er geht unter", „es ist eine Vernichtung seiner Lebensart". Aehnlich ist ein anderer Ausspruch: כיון דפריש מית, „Sobald er (der Heide), von seiner gewohnten Lebensweise abgeht, stirbt er." Entgegengesetzt heißt es von dem Israeliten, wenn er seine Lebensart ändert: Aboth 3. 9: המהלך בדרך הריזה מתחייב בנפשו. [7]) Sanhedrin 58 β: עכום ששבת חייב מיתה. Auch hier ist der Ausdruck: דוייב מיתה, im Sinne von „er geht unter", es ist gegen seine Lebensart. Bekannt ist, daß dem Heidenthume der wöchentliche Ruhetag fremd war, er kannte keinen wöchentlich zur Ruhe wiederkehrenden Tag. [8]) Sanhedrin 74 β: אמרי בי רב.

selbe Ausspruch wird noch im vierten Jahrhundert von Rab Ada Sohn Ahaba wiederholt,[1]) und behielt im Judenthume Gesetzeskraft.[2]) Sämmtliche hier zitirten Aussprüche gipfeln in dem einen: „Wer sich bekennt zur Beobachtung der sieben noachidischen Gesetze und sich befleißigt, sie zu vollziehen, gehört zu den Frommen unter den Völkern und hat einen Antheil in der zukünftigen Welt.“ [3]) b. Nachweis in der Bibel, Verhältniß zum mosaischen Gesetze. Der Nachweis der sieben noachidischen Gesetze in der Bibel, als vorsinaitische, daß dieselben den Noachiden befohlen und von ihnen auch theilweise beobachtet wurden, ist nicht schwer. In 1 M. 9. 4. „Jedoch das Fleisch, so das Leben in ihm ist, sein Blut sollet ihr nicht genießen“, ist das Verbot des Fleisch- und Blutgenusses von lebendigen, nicht getödteten Thieren. In Vers 6 daselbst: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll vergossen werden, denn im Ebenbilde Gottes schuf er den Menschen“, ist das Verbot des Mordes mit der Angabe seiner Bestrafung. In 1 M. 21. 25: „und Abraham stellte den Abimelech zur Rede wegen der Wasserbrunnen, welche die Knechte Abimelechs geraubt hatten“, das Verbot des Raubes; auch 1 M. 6. 10: „denn die Erde ward voll Gewaltthätigkeit“ wäre dafür anzugeben.“ In 1 M. 12. 19: „warum sagtest du nicht, daß es deine Frau ist“ und daselbst 20. 3: „du mußt sterben wegen der Frau, die du genommen, sie hat einen Mann“; auch in 1 M. 38. 25 ist das Verbot der Unzucht und der Blutschande. In 1 M. 44. 17 ist das Verbot des Diebstahls u. s. w. Eine kürzere Beweisangabe für diese Gebote haben die Gesetzeslehrer. Sie fassen die noachidischen Gesetze als nicht erst dem Noa und seinen Söhnen befohlenen, sondern als die schon für das erste Menschenpaar (Adam) bestimmten. Es galt ihnen dies als Tradition, für die sie in der Schrift nur Anknüpfungspunkte oder Andeutungen suchten. Dieselben finden sie schon in 1 M. 2. 16: „Und es befahl der Ewige, Gott, dem Adam,“ wo unter dem hebräischen Ausdruck für „befahl“ vajezav ויצו, das Gebot zur Anerkennung der Obrigkeit und ihrer Gesetze, הדינין; „der Ewige יהוה,“ das Verbot der Gotteslästerung; „Gott, Elohim“, das Verbot des Götzendienstes u. s. w. angedeutet ist.[4]) Doch war es auch ihnen bekannt, daß es mit diesem Einshalten der in dem Abschnitte von Adam und in dem von den für Noa ausgesprochenen Gesetzen nicht genau genommen werden kann, da in 1 M. 1. 29 den Adamiden nur die Fruchtarten, die Vegetabilien, aber den Noachiden in 1 M. 9. 3 der Fleischgenuß zur Nahrung angewiesen wurden, daher bei Erstern das Gebot des Nichtgenusses des Blutes und Fleisches nicht getödteter Thiere noch nicht existiren konnte. Es werden daher für diese nur sechs Gebote und für die Noachiden sieben angenommen.[5]) Ueber das Verhältniß der noachidischen Gesetze zu den mosaischen hat der Talmud mehrere Lehren, in denen der Mosaismus bald erschwerend,[6]) bald erleichternd und aufhebend[7]) erscheint. Wir heben von denselben die Notiz hervor, daß die sieben noachidischen Gesetze die Grundlage der Zehngebote (s. d. A.) bilden und daß es dem Noachiden, wenn er an Gott glaubt, nicht verboten sei, neben der Verehrung Gottes, als des höchsten Wesens, noch an eine diesem untergeordnete Gottheit zu glauben.[8]) Mehreres siehe: Nichtisraelit, Heiden, Proselyt am Thore.

---

[1]) Das. [2]) Vergl. Maimonides h. melachim Absch. 10, halacha 2. [3]) Maimonides das. Absch. 8, halacha 11: כל המקבל עליו שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. [4]) Sanhedrin 56 β. Diese Beweisführung ist von R. Jochanan, anders wird dieselbe von R. Jizchack angegeben. [5]) Maimonides h. melachim Absch. 9. 1. Vergl. Sanhedrin 59 β. אדה"ר לא הותר לו בשר לאכילה. [6]) Erschwerend ist der Mosaismus z. B. in dem Verbote des Götzendienstes, wo jede Art dem Israeliten verboten wurde, dagegen den Noachiden es nicht verboten war, noch untergeordnete Gottheiten zu verehren. Siehe Mechilta zu dem zweiten Gebote. Ueberhaupt galt als Grundsatz: „Es ist nichts im mos. Gesetze, welches für Israel erlaubt wäre und für den Noachiden verboten sein sollte.“ מי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. Siehe: Sanhedrin 59 α Ausführliches darüber. [7]) Das. So soll der Raub bei den Noachiden auch des geringstem Werthes verboten sein, aber bei den Israeliten soll der Werth mindestens eine Peruta betragen. Ich erinnere ferner an den Ausspruch: ישראל בשחיטה אבל נכרי בנחירה תליא u. a. m. [8]) Siehe: Götzendienst, Abgötterei.

O.

Obst, Obstbäume, siehe: Bäume, Früchte, Gartenfrüchte.

Obergericht, siehe: Synhedrion.

Obligation, siehe: Schuld, Schuldscheine, Urkunden und Verbindlichkeit.

Obrigkeit, Regierung, מלכות; Obrigkeitspersonen, ראשים.[1] Die Lehre von der Obrigkeit und den Pflichten gegen sie bildet einen wichtigen Abschnitt in der jüdischen Rechts- und Sittenlehre und hat in Bibel und Talmud eine eingehende Behandlung und ausführliche Darstellung gefunden. I. Name, Bedeutung und Würdigung. Im Mosaismus versteht man unter „Obrigkeit" die zur Pflege und Handhabung des Rechts und der Ordnung im Staate eingesetzte Behörde in allen ihren Gestalten und Abstufungen. Zu derselben gehören: 1. der König, als das Staatsoberhaupt, vor der Einführung des Königthums: der Prophet, oder der Hohepriester, auch der erste Heeres- und Kriegsanführer; 2. das Institut der Aeltesten (s. d. A.), das als Staatsrath dem Regenten zur Seite stehen soll, auch von ihm hierzu berufen wird[2]; 3. die Richter mit ihren Unterbeamten[3]; 4. die Priester, Leviten, Propheten und Lehrer als die obern Pfleger des Kultus, die Ausleger und Hüter des Gesetzes und Beförderer der Volksbildung; 5. die Obersten des Kriegsheeres und andere Beamten zur Verwaltung des Staates.[4] Sämmtliche werden, obwohl meistens vom Volke gewählt, als durch Gott eingesetzt betrachtet; sie sind die Organe seines Gesetzes, dasselbe soll durch sie seine Verwirklichung finden. Hiermit war jeder Willkür und Tyrannei von Seiten der Obrigkeit gegen die Staatsangehörigen vorgebeugt. Jeder Obrigkeit werden bei ihrer Einsetzung die Gesetze ihrer Thätigkeit und ihres Verhaltens verkündet. So wird der König bei seiner Einsetzung nach der Verkündigung der Königsgesetze gemahnt, eine Abschrift des Gesetzes, Thora, stets bei sich zu halten, worin er während der Dauer seiner Regierung lesen soll (5 M. 17. 14—20). Ebenso wurde den Richtern nach ihrer Wahl Unparteilichkeit und strenge Gerechtigkeit unter dem Hinweis, daß das Recht Gottes Recht sei, כי המשפט לאלהים הוא, eingeschärft.[5] Andererseits wird auch dem Volke die Hochachtung seiner Obrigkeit befohlen. Der König ist ein Gottgesalbter, meschiach adonai, משיח ה׳, und der Gehorsam gegen ihn ist der gegen Gott selbst.[6] „Gott regiert die Könige durch seine Weisheit"[7]; „er führt sie auf den Thron, setzt sie ein und macht sie groß."[8] Die Richter heißen „Gottbestellte", „Elohim"[9], und „Recht suchen" ist eins mit „Gott suchen."[10] Das Erscheinen vor Gericht ist ein Hintreten vor Gott.[11] So war auf beiden Seiten zwischen der Obrigkeit und den andern Staatsangehörigen, zwischen den Regierern und den Regierten, ein gegenseitiges, friedliches Verhältniß geschaffen, das den Staat stark und glücklich machen konnte.[12] Eine weitere Bedeutung von „Obrigkeit" haben wir in den im späteren biblischen Schriftthume für sie gebrauchten Ausdrücken. Dieselben sind: malchuth, מלכות[13] oder melucha, מלוכה, Regierung[14], auch memlacha, ממלכה, Königsregierung[15]; ferner: missra, משרה,[16] memschala, ממשלה[17] und soltan, שלטן[18]), Herrschaft, Macht und Gewalt. Von diesen bezeichneten die drei ersten die vom Könige, als dem Staatsoberhaupte und der ersten Obrigkeitsperson, geleitete Regierung, dagegen geben die drei letzten die Obrigkeit in ihrer äußern Erscheinung und Kundgebung der Macht und Gewalt, dem die Staatsangehörigen unterthan sind. In allen ist die Obrigkeit das Organ des Gesetzes, der Gerechtigkeit und der Ordnung. Als Verfall des Staates galt es, wenn Könige nach Willkür herrschten und die

---

[1]) 5 M. 1. 15, seltener im Singular: ראש, in der Bedeutung von Fürst, König, Richter 10. 18; 1. S. 15. 17; auch: „Oberster", נתנו ראש, 2 M., „Erster" 2 Chr. 19. 11; 24. 6, הראש, sonst auch: „Herr," „Herrscher," Koh. 1. 5. [2]) Siehe: „Rehabeam." [3]) Siehe: „Richter" und „Gericht" in Abth. 1. [4]) Siehe: „Staat." [5]) 5 M. 1, 17—20; 16. 18—20. Siehe Richter. [6]) Siehe: „König" und in Theil II. hier. [7]) Spr. Sal. 8. 15. [8]) Hiob 31. 7—12. [9]) 2. M. 15. 15. [10]) Das. 22. 8. [11]) Das. 21. 15. [12]) Siehe weiter. [13]) Esra 4. 5; Nehemia 12. 22. [14]) 2 S. 16. 8; 1 K. 2. 15. [15]) 1 M. 10. 10; Ezech. 17. 14. [16]) Jesaia 5. 9. [17]) Jesaia 1. [18]) Jesaia 11. 3. 4.

Richter sich nicht um das Gesetz kümmerten, Bestechung nahmen und das Volk tyrannisirten.[1]) Der vom Volke sehnlichst erwartete Davidide wird als derjenige bezeichnet, der als Organ des Gesetzes nach Recht und Gerechtigkeit richten wird. „Er athmet auf in Gottesfurcht; er richtet nicht nach dem Scheine seiner Augen, entscheidet nicht nach dem, was sein Ohr vernimmt. Er richtet nach Gerechtigkeit die Armen, entscheidet nach Billigkeit für die Gedrückten im Lande." [2]) Das talmudische Schriftthum hat daher neben obigen Namen für „Obrigkeit" auch die Bezeichnung derselben durch: dinin, welches „Gesetze oder Rechte" heißt und die Behörde zur Handhabung des Rechts bedeutet.[3]) II. Einsetzung der Obrigkeit und die Pflichten gegen sie. Die Einsetzung der Staatsgewalten, der Obrigkeit in allen ihren Gestalten und Abstufungen, und die Bestimmung der Pflichten gegen dieselben bilden in den mosaischen Staatsgesetzen den Mittelpunkt ihrer ersten und Hauptbestimmungen. Der Charakter derselben ist die Selbstverwaltung, die Personen der verschiedenen Obrigkeiten gingen durch die Wahl aus dem Volke hervor. Im 5. B. Mosis 1. 12. 14 heißt es darüber: „Schaffet euch Männer, weise, verständige und wohlbekannte nach euren Stämmen und ich setze sie zu euren Häuptern (zu eurer Obrigkeit) ein. Und ich nahm die Häupter eurer Stämme, Männer, weise und wohlbekannte und setzte sie als Obrigkeit über euch, Fürsten über Tausende, Fürsten über Hundert, Fürsten über Fünfzig und Fürsten über Zehn und Beamten nach euren Stämmen." Es wurde daher die strengste Sorgfalt bei der Wahl und Einsetzung von Obrigkeitspersonen anbefohlen. Eine Menge von Vorsichtsmaßregeln und andern Bestimmungen über die Eigenschaften der Zuwählenden wurden festgesetzt und dem Volke als die zu beachtenden Gesetze bei der Wahl ihrer Beamten und obrigkeitlichen Persönlichkeiten verkündet. Gleich nach der Constituirung des Volkes in der Wüste ging man zur Wahl und Einsetzung seiner Aeltesten und Richter über. Die Bestimmungen hierzu waren: „Und du wähle dir von dem ganzen Volke tapfere Männer, die gottesfürchtig sind, Männer der Wahrheit, welche den Eigennutz hassen, setze sie zu Obern über Tausende, Hunderte, Fünfzige und Zehne. Diese sollen das Volk richten." [4]) — Mit stärkerem Nachdruck wird die Einsetzung von Richtern den Israeliten nach ihrem Einzuge in Kanaan befohlen: „Richter und Beamten sollst du dir einsetzen in allen deinen Thoren, die der Ewige, dein Gott, dir giebt, sie sollen das Volk nach Gerechtigkeit richten. Beuge nicht das Recht, achte nicht das Ansehen, nimm keine Bestechung, denn die Bestechung verblendet die Augen der Weisen und verdreht die Worte der Gerechten." In Betreff eines Volks- und Staatsoberhauptes hören wir Moses Wunsch und Bitte: „Setze, Ewiger, Gott der Geister, einen Mann über die Gemeinde, der für sie ausziehe und für sie einziehe, der sie herausführe und sie hereinführe, und es sei nicht die Gemeinde des Ewigen wie Schafe ohne Hirten" (4 M. 27. 15—18.). Es war dem Volke freigegeben, ob es einen monarchischen Regenten, einen König, oder ein republikanisches Staatsoberhaupt haben wolle. Moses, Josua, die Richter und Samuel waren republikanische Volks- und Staatsoberhäupter, dagegen wurden Saul, David, Salomo und die Andern nach ihnen Könige. Ueber die Einsetzung eines Königs hat das 5 B. M. (17. 14—20) die Bestimmungen, welche dieselbe, sobald das Verlangen des Volkes nach ihr ist, befehlen und die Rechte des eingesetzten Königs regeln. Wir haben über das Königthum und den Richterstand die ausführlichen Artikel: „König", „Richter" und „Gericht" in Abtheilung I., auf die wir hier, um nicht zu wiederholen, verweisen. Größere Beachtung widmen wir den Bestimmungen über die Stellung des Volkes zur Obrigkeit. Das Hauptgesetz darüber lautet: „der Obrigkeit (Elohim) sollst du nicht fluchen und den Fürsten unter deinem Volke nicht verwünschen." [5]) Dasselbe wird in den spätern Schriften durch verschiedene Lehren vielfach verschärft. Dieselben sind: „Fürchte, mein Sohn, Gott und den König und lasse dich nicht mit Aufrührern ein" [6]);

---

[1]) Jesaia 1. [2]) Das. 11. 3. [3]) So in der Aufzählung der noachidischen Gesetze (s. d. A.). [4]) 2 M. 18. 21. 22. [5]) 2 M. 22. 7. [6]) Spr. Sal. 24. 21.

„des Königs Befehle beachte und sei des Eides gegen Gott eingedenk"[1]); „Auch unter deinen Freunden sollst du dem Könige nicht fluchen und den Mächtigen nicht einmal in deinem Schlafgemach verwünschen."[2]) Nachdrucksvoll wird wegen Ungehorsam gegen die Obrigkeit gewarnt: „Einen Propheten aus deiner Mitte, wie ich (Moses), wird der Ewige dir erstehen lassen, ihm sollst du gehorchen. Und der Mann, der nicht auf sein Wort hört, das er in meinem Namen redet, ich werde es ihm ahnden."[3]) Schärfer als hier gegen den Propheten soll der Ungehorsam gegen die Entscheidung der höchsten Landesbehörde, des obern Gerichtshofes, bestraft werden. Das Gesetz im 5 B. Mos. 17. 8. 9 setzt auf Ungehorsam gegen die Entscheidung der höchsten Landesobrigkeit die Todesstrafe „Handle ganz so, wie sie dich lehren. Nach der Lehre, die sie dir verkünden und nach dem Rechte, das sie dir einschärfen, sollst du thun; weiche nicht von der Sache weder nach rechts, noch nach links. Der Mann, der muthwillig nicht hört auf den Priester, der im Dienste des Ewigen dasteht, oder auf den Richter in dieser Zeit, soll sterben; schaffe weg das Böse aus Israel." Wie weit dieses Gesetz zur Vollziehung kommen soll, darüber bitten wir den Artikel „Synhedrion" nachzulesen. Wichtiger erscheint uns hier die Erörterung der Frage über die Stellung des Israeliten zur nichtisraelitischen Obrigkeit und den Landesbehörden außerhalb Palästinas. Der Prophet Jeremia war der Erste, der in Folge der Eroberung und Auflösung des judäischen Reiches und der Wegführung des größten Theils der Judäer nach Babylonien — die Israeliten über ihre Stellung in der neuen Heimath zu dem nichtisraelitischen Staate und zu dessen Obrigkeiten aufklärte. Er läßt ihnen sagen: „Bauet Häuser und bewohnet sie; pflanzet Gärten und genießet ihre Frucht. Nehmet Weiber und zeuget Söhne und Töchter, nehmet euren Söhnen Weiber und gebet euren Töchtern Männer, daß sie Söhne und Töchter gebären; mehret euch dort und mindert euch nicht. Suchet das Heil des Staates, wohin ich euch gewiesen habe und betet für ihn zu dem Ewigen, denn in seinem Wohle wird euch wohl sein."[4]) Auf einer andern Stelle mahnte er: „Dienet dem Könige von Babel und ihr werdet leben."[5]) Daß diese Mahnung des Propheten Jeremia von den Juden in den Ländern ihrer Zerstreuung Beherzigung gefunden und ihnen als Gesetz galt, ersehen wir aus dem später verfaßten apokryphischen Baruchbuch. Dasselbe hat darüber: „Und sie sprachen (die jüdischen Exulanten in Babylonien in dem Briefe an die Männer in Jerusalem): Wir senden euch Geld, kaufet dafür Brandopfer — und opfert sie auf den Altar des Herrn, unseres Gottes. Betet für das Leben Nebukadnezars, des Königs von Babel und für das Leben Belsazars, ihre Tage auf Erden mögen sein wie die Tage des Himmels! Und daß der Herr uns Kraft verleihe, — damit wir glücklich leben unter dem Schatten des Königs von Babel und unter dem Schatten Belsazars, seines Sohnes, damit wir ihnen lange dienen und Gnade vor ihnen finden."[6]) So gestaltete es sich zum Gesetz bei den Juden in den verschiedenen Ländern ihrer Ansiedlungen, Liebe und Treue gegen die Landesobrigkeit und deren Gesetz zu haben und für deren Heil zu beten. Die Geschichte erzählt, daß die Juden in Palästina bei der Wiederbegründung ihres zweiten Staatslebens, so lange sie unter der Oberhoheit der Könige von Persien standen, täglich für das Wohlergehen derselben ein Opfer darbrachten.[7]) Dasselbe geschah für syrische Könige, als die Juden später unter der syrischen Herrschaft standen.[8]) In dem Anfange der Anrede des Hohenpriesters an Alexander den Großen, als er auf seinem Zuge auch Palästina berührte und Jerusalem mit seinem Besuche beehrt hatte, kommt vor: „Der Tempel ist die Stätte, wo man für dich und dein Reich, daß es nicht zerstört werde, betet."[9]) Die Sage fügt hinzu, daß der Hohepriester auf das Verlangen Alexanders, man möchte seine Statue in den Tempel aufnehmen, antwortete, er wolle ihm ein besseres Andenken als das von Stein errichten, sämmtliche im Laufe des Jahres

[1]) Das. 6. 2. [2]) Koheleth 10. 20. [3]) 5 M. 18. 15—20. [4]) Jeremia 29. 5—17. [5]) Das. 27. 17. [6]) Baruch 1. 10—14. [7]) Joseph. Antt. XI. 4. 6. [8]) Siehe: „Tempelgottesdienst." [9]) Joma S. 69α. Vergl. hierzu Megillath Taanith 9; Midr. rabba 3 M. Absch. Schemini am Ende.

gebornen Priestersöhne sollen den Namen „Alexander" führen.[1]) Auf die im Tempel zu Jerusalem verrichtenden Gebete und Opferdarbringung für die syrisch-griechischen Könige machten nach den Berichten in 1 B. Makkabäer 7 und Josephus Alterthümer 12. 10. 5 die Aeltesten und die Priester, die gegen den Tempel vorgehenden syrischen Feldherren Nikanor und Heliodor aufmerksam, um sie von ihrem Vorhaben abzubringen. Ebenso opferte und betete man später für das Leben der römischen Kaiser, als durch Herodes I. der jüdische Staat in Palästina unter die römische Oberhoheit gekommen war[2]), so daß das Aufhören dieser Opferung für Roms Kaiser als erstes Zeichen des Aufstandes gegen die römische Herrschaft in Palästina betrachtet wurde und der Anfang jenes verhängnißvollen Kampfes war, der mit der Zerstörung Jerusalems geendet hatte.[3]) Diese Zerstörung Jerusalems und des Tempels, so schmerzlich sie auch empfunden wurde und so hart darauf, besonders nach dem verunglückten Barkochbaischen Aufstande, die römische Herrschaft die jüdische Völkerschaft in Palästina drückte, vermochte doch nicht die jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer abzubringen, Treue und Anhänglichkeit gegen die bestehende Obrigkeit zu beweisen und für das Wohl derselben zu beten. So lautete die Mahnung eines Lehrers im ersten Jahrhundert n., des R. Chanina, des Priestervorstehers: „Bete für das Wohl der Obrigkeit, denn existirte nicht die Furcht vor derselben, es würde der Eine den Andern verschlingen."[4]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts n., Rabh (s. d. A.), fügt diesem Ausspruche erklärend hinzu: „Wie die Fische im Meere die größern die kleinern verschlingen, so würde es auch bei den Menschen geschehen, existirte keine Obrigkeit."[5]) Dieselbe Lehre wird noch im vierten Jahrhundert n. von Rab Juda wiederholt.[6]) Ein dritter Lehrer am Ende des ersten Jahrhunderts n., R. Jose b. Kisma, mahnt nachdrücklichst seinen Zeitgenossen, den Lehrer R. Chanina b. Tradjon, von seinem Vorhaben gegen die hadrianischen Verfolgungsedikte, öffentliche Lehrvorträge zu halten, abzustehen, mit den Worten: „Siehst du es nicht ein, daß dieses Volk (die Römer) von Gott zur Obrigkeit eingesetzt ist; es hat das Gotteshaus zerstört, den Tempel verbrannt, die Frommen getödtet, all ihr Gut vernichtet — und dennoch besteht es!"[7]) Das Größte darin haben die Volks- und Gesetzeslehrer im dritten Jahrhundert n. geleistet. Von den Volks- und Gesetzeslehrern Palästinas um diese Zeit nennen wir R. Jochanan und R. Josua b. Levi (s. d. A.). Ersterer lehrte, daß die Einsetzung der Obrigkeit zu den Gegenständen gehört, die unmittelbar durch Gott geschehen.[8]) Die Achtung vor der obrigkeitlichen Person schärfte er durch folgende Worte ein: „Sollte es auch der Leichtsinnigste unter den Leichtsinnigsten sein, versage ihm nicht deine Achtung, als wäre er der Trefflichste unter den Trefflichsten."[9]) Von Letzterem ist das schöne Gleichniß bekannt, wie er den Gehorsam gegen die Obrigkeit lehrte: „Der Schweif einer Schlange sprach einst zum Haupte: „Wie lange willst du noch der Erste sein, mir überlasse die Führerschaft." Da trat der Schweif seine Führerschaft an. Er zog die Schlange über Wassergräben und fiel hinein, über Brandstätten und stürzte in dieselben, über Dornen und Disteln und verwundete sich. So war der Leib der Schlange gar arg zugerichtet. Was war der Grund davon? Weil nicht der Kopf, sondern der Schweif der Führer war! So geschieht es bei den Menschen. Folgen die Kleinen den Großen, so erfüllt Gott ihre Wünsche, aber wenn die Oberen den Unteren folgen müssen, geschieht nur Unglück!"[10]) In Babylonien hat der Gesetzeslehrer Samuel zu Nehardea (s. d. A.) als Norm aufgestellt: „Das Gesetz der Obrigkeit ist ein gültiges Gesetz"[11]), und in Bezug auf das Vertrauen des Volkes zu deren Verheißungen: „Sollte die Obrigkeit versprechen, den Berg auszureißen, sie würde ihn ausreißen lassen und nicht ihrem Worte untreu

---

[1]) Der hebräische Pseudo Josephus. 1 Buch Absch. 5. Vergl. hierzu das samaritanische Josuabuch Absch. 9 nach der Ausgabe von Kirchheim. [2]) Josephus jüd. Kriege II. 10. 5. [3]) Siehe: „Zerstörung Jerusalems." [4]) Aboth Absch. 3. 2. [5]) Aboda sara 4α: מה דגים שבים כל הגדול מחברו בולע את חברו אף בני אדם אלמלא מוראו. [6]) Das. [7]) Das. S. 18α. [8]) Berachoth 55α. [9]) Midr. rabba zu Koheleth voce דור הולך. [10]) Midr. rabba 5 Mos. Absch. 1. [11]) Gittin 10β; Baba bathra 113β: דינא דמלכותא דינא.

werden." [1]) Ein weiterer Grundsatz war es, daß man den Boten der Obrigkeit gleich der Obrigkeit hielt, daher man gegen ihn jede Entziehung einer Steuer verboten hielt.[2]) Schon die Lehrer des ersten und zweiten Jahrhunderts n. sprachen sich für die Gültigkeit der auf nichtjüdischen Gerichten ausgestellten Dokumente aus.[3]) Man erlaubte denen, die der Obrigkeit nahe stehen und mit derselben verkehren, sich den Heiden gleich zu kleiden und nach ihrer Weise Bart und Haar zu tragen und sich ihrer Sprache, der griechischen, zu bedienen.[4]) Eine nicht geringe Lehre war es, die im vierten Jahrhundert n. von Rab Scheschet (s. d. A.) herrührte: „Die Obrigkeit auf der Erde ist wie die Obrigkeit im Himmel." [5]) Dieser ähnlich lautete eine andere: „Es war sehr gut" (1 M. 1.), das ist die Obrigkeit des Himmels (Gottes); „und siehe, es ist sehr gut", das ist die Obrigkeit auf der Erde." [6]) So galt es als Gesetz, bei der Begegnung eines Königs einen Segen zu sprechen. Derselbe lautete: „Gepriesen seist du Gott, der von seiner Majestät dem Menschen verliehen." [7]) Andere hierher gehörende Lehren mahnen: „Stets sei die Ehrfurcht vor der Obrigkeit auf dir" [8]); „Die Obrigkeit verhängt nicht über den Menschen, wenn es ihr nicht von oben zugeflüstert worden." [9]) Mehreres siehe: „K ö n i g t h u m" und „V o r s t e h e r."

Ochs, שור. Von der Rinderzucht (s. Rinder), die in Palästina, besonders im Ostjordanlande [10]) stark gepflegt wurde, gehörte der Ochs mit zum Reichthum der Landwirthe, der ihnen bei der Landwirthschaft unentbehrlich war. Derselbe wurde zum Pflügen bei Bebauung der Aecker verwendet, wobei man ihm ein Joch auflegte, das nach der Arbeit gleich abgenommen wurde [11]). Der Faule wurde mit einem Ochsenstecken angetrieben.[12]) Weiter brauchte man Ochsen auch zum Ausdreschen des Getreides; es war alsdann verboten, ihnen einen Maulkorb anzulegen[13]), ferner zum Ziehen des Lastwagens u. a. m. Gewinnreich war es, wenn Ochsen gemästet wurden, wozu man sie im Stalle behielt.[14]) Getreidekörner, vermischt mit etwas Salz, war alsdann ihr Futter.[15]) Gesetze, betreffend den Ochsen, hat das mosaische Gesetz: beim Dreschen ihm nicht das Maul zu verkörben [16]), ihn nicht mit einem Esel zusammen vor dem Pflug zu spannen[17]); einen verlaufenen Ochsen seinem Besitzer zurückzuführen [18]); dem unter seiner Last hinfallenden Ochsen aufzuhelfen [19]); der Ochs, der einen Menschen getödtet, soll gesteinigt werden [20]) u. a. m. Zum Opfer konnte nur der Ochs ohne Leibesfehler dargebracht werden (s. Opferthiere). Auch der Symbolik in der Bibel dient der Ochs zu manch treffendem Bilde. Er ist das Symbol für mächtige und gewaltthätige Menschen. So wurden Joseph und seine Nachkommen bezeichnet.[21]) So heißt es von Feinden: fette Ochsen haben mich umringt.[22]) Mehreres siehe: Symbolik. Einige ergänzende Notizen hierzu bringen wir aus dem talmudischen Schriftthume. Neben dem gewöhnlichen Ochsen kennt man auch den Fechtochsen, wie er zu den nicht seltenen Thierkampfspielen abgerichtet wurde. Er führte alsdann den Namen „Fechtochs" שור האיצטדין.[23]) Die Größe der Ochsen (von dem Bauche bis zum Boden) wird gewöhnlich auf vier Fäuste weit angegeben.[24]) Seiner Gestalt nach zeichnet man ihn breitbäuchig, breitklauig, großköpfig und langschwänzig (Cholin 60a). Seine Farbe ist roth, weiß oder schwarz. Der schwarze Ochs war als wilder gefürchtet.[25]) Von seinen Eigenschaften weiß man, daß er oft bissig ist [26]) und in Folge des Trompetenschalles wild und sehr stößig wird [27]),

---

[1]) Baba bathra 3 β. אי אמר מלכות עקרנא ט״רא עקר טורא ולא הדר ביה. [2]) Sifri zu 5 M. 1. 7 Schebuoth S. 44. עבד מלך כמלך; ferner in Baba kama 113 β. שלוחא דמלכא כמלכא. [3]) Gittin 11 α; R. Akiba und R. Simon b. Gamliel II. [4]) Gittin 14 β. הללו קרובים למלכות. [5]) Berachoth 58 β. מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא. [6]) Midr. rabba 1 M. Absch. 16. והנה טוב מאוד זו מלכות שמים זו מלכות ארץ. [7]) Berachoth S. 58 α; Orach chajim § 224. [8]) Sebachim 19 β. לעולם תהי אימת מלכות עליך. [9]) Midr. rabba zu Koheleth 10. 11. אין המלכות מתגרה בבני אדם אלא אם כן נלחש לו מלעיל. [10]) 4 M. 31. 33. 32. 4; Ps. 22. 13; Amos 4. 1. [11]) 1 S. 13. 21. [12]) Das. [13]) 5 M. 28. 4. [14]) 1 S. 28. 24; Jerem. 51. 21; Amos 6. 4; Mal. 3. 20. [15]) Hiob 6. 5; Jes. 30. 24. [16]) 5 M. 25. 4. [17]) . [18]) 5 M. 22. 1. 4; 2 M. 23. 4. [19]) Das. [20]) 2 M. 21. 28. [21]) 1 M. 49. 6. [22]) Ps. 22. 13. [23]) Baba kama 39 α. [24]) Das. 51 α. [25]) Berachoth 33 α. [26]) Baba kama 84. Er biß einem Kinde die Hand ab. [27]) Das. 37 β.

was auch durch das Vorbinden des Maulkorbes zu geschehen pflegte.[1] Wild und ausgelassen ist er besonders im Frühlinge.[2] Wird der Ochs am Rücken gebissen, so wälzt er sich in Asche[3], auch reibt er sich gern an schattigen Gehölzen.[4] Seiner Stärke wegen wird er als König der Thiere gehalten[5]; man betrachtet ihn als das Vorzüglichste des Viehes[6], sodaß dessen Besitzer ihn: „mein Boden" nennt.[7] Von seiner Verwendung war sein Hauptnutzen für den Pflug.[8] Doch bediente man sich seiner auch zum Säen. Es wurde ein Sack mit der Aussaatfrucht, der an beiden Enden gelöchert war, um seinen Rücken gebunden und man führte ihn so längs des Feldes, sodaß zu beiden Seiten die Saat zu Boden fiel.[9] Mehreres siehe: Rinderzucht.

Offenbarung, siehe: Religionsphilosophie.

Onias, חוניי[10] oder נחוניך.[11] Name mehrerer Hohepriester zur Zeit des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina. I. Onias I. (330—310 v.), Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Jaddua und Vater des Hohenpriesters Simon I., des Gerechten.[12] Unter seinem Vater Jaddua[13] soll Alexander der Große nach der Eroberung von Tyrus im Jahre 332 v. Jerusalem besucht und den Tempel mit seiner Gegenwart beehrt haben.[14] Onias I. hat von dem Spartanerkönig Areios eine Zuschrift erhalten.[15] Onias II. (250—219 v.), Sohn des Hohenpriesters Simon I., des Gerechten und Vater des Hohenpriesters Simon II.[16], bekannt, daß er dem Könige Evergetes von Aegypten den üblichen Tribut verweigerte. Ein Neffe dieses Onias, Namens Joseph, kam noch zur Zeit dazwischen und suchte den deßhalb in Zorn gerathenen König zu beruhigen. Es gelang ihm dies nicht nur vollständig, sondern er wurde auch bei dieser Gelegenheit von ihm zu Ehrenstellen erhoben. III. Onias III. (199 v.), Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Simon II.[17], ein gesetzestreuer Mann[18], der das Unglück hatte, mit einem Priester Simon, Tempelvorsteher, in Zerwürfniß zu gerathen, wodurch viel Unheil heraufbeschworen wurde. Der Priester Simon ging aus Rache, daß er seine Meinung nicht durchsetzen konnte, zum syrischen Statthalter Apolonius und verrieth ihm, daß im Tempel zu Jerusalem bedeutende Schätze wären, die dem Könige Seleucus IV., Philopator, nützen könnten. Dieser entsendet darauf seinen Minister Heliodor nach Jerusalem, um den Tempelschatz zu heben. Auf wunderbare Weise kam es jedoch nicht zur Ausführung, Heliodor schreckte vor diesem Tempelraub zurück. Hiermit beruhigte sich noch nicht Simon, er klagte Onias des Verraths bei der Sache an. Onias erhielt davon Nachricht und eilte nach Antiochien zum Könige, um durch seine persönliche Dazwischenkunft den Frieden wieder herzustellen.[19] Doch Onias III. hielt sich nicht mehr lange darauf in seiner Würde; Jason hatte ihm durch Geldversprechungen an Antiochus IV., Epiphanes von seiner Stelle verdrängt.[20] Onias III. mußte in Antiochien verbleiben, wo er auf Verrath des Hohenpriesters Menelaos getödtet wurde.[21] IV. Onias VI., Sohn des vorigen, der in Folge der Gewaltmaaßregeln der syrischen Herrschaft unter Antiochus IV., Epiphanes, die ihm jede Hoffnung auf Erlangung der Hohenpriesterwürde in Jerusalem vernichteten, Palästina verließ und sich nach Aegypten zum Könige Philometor flüchtete, und da nach geleisteten wichtigen Diensten (160 v.) die Erlaubniß erhielt, einen Tempel, ähnlich dem in Jerusalem, in der Gegend von Heliopolis, nordöstlich von Memphis, zu erbauen. Mehreres siehe: „Oniastempel."

Oniastempel, בית חוני (Chonja-Tempel). Name des für die Juden Aegyptens gegen 160 v. erbauten Tempels im Gebiete von Heliopolis in Aegypten, 180 Statien ($4^1/_2$ geographische Meilen) nordöstlich von Memphis, im Lande Gosen, der

[1] Berachoth 53α. [2] Das. 33α. [3] Baba kama 35α. [4] Sanhedrin 18β. [5] Chagiga 13β. [6] Baba mezia 86β. [7] Sabbath 118β. [8] Sota 48α. [9] Erachin 25α. [10] Menachoth 109α und β. [11] Jeruschalmi. [12] Joseph. Antt. XI. 8. 7; XII. 2. 5. [13] Nach Andern unter dessen Enkel, Simon I., dem Gerechten. Nach dieser Annahme wären die Zahlen der Jahre ihrer Wirksamkeit zu ändern. [14] Joseph. Antt. XI. 8. 2. 5. [15] Nach der Leseart in dem Bericht 1 Macc. 12. 20 „Areios." [16] Sirach 50. 1. [17] Joseph. Antt. XII. 4. 10. [18] Nach 2 Macc. 15. 11—14. [19] 2 Macc. 3. 1—4. [20] 2 Macc. 4. 7—10. [21] 2 Macc. 4. 20—38.

ehemaligen Heimat der Israeliten bis zu ihrem Auszuge aus Aegypten. I. Erbauer, Beweggründe, Verketzerung, Anerkennung und Würdigung. Wer der Begründer dieses Tempels gewesen? Die Nachrichten darüber sind verschieden. Die Einen bezeichnen als solchen den Sohn des Hohenpriesters Simon II., des Gerechten, den sie bald Chonja, Onias [1]), bald Simon [2]) nennen. Die Andern geben den Sohn des zu Antiochien getödteten Hohenpriesters Onias III, als denselben an, der ebenfalls Onias, Chonja, hieß.[3]) Zu den Erstern gehören die Angaben in den beiden Talmuden, dem jerusalemitischen und dem babylonischen Talmud, und des Josephus in den Büchern von den jüdischen Kriegen. Im Talmud Jeruschalmi heißt es darüber: „Als der Hohepriester, Simon der Gerechte, sein Ende nahe fühlte, frug man ihn, wer nach ihm zum Hohenpriester eingesetzt werden soll. Er nannte seinen Sohn Nechunin, Onias. Derselbe folgte ihm in seine Würde. Da beneidete ihn sein Bruder Simon; er legte ihm die das Heiligthum entehrenden Gewänder an: einen Kittel, אונקלי [4]) und einen Frauengürtel, und sprach alsdann zu den andern Priestern: „Sehet, was er seiner Geliebten gelobt hat, in ihrem Kittel und Gürtel den Hohenpriesterdienst zu versehen!" Man suchte nach ihm, aber er war schon nach dem Königsberg und von da nach Alexandrien entflohen, wo er einen Altar erbaute und zur Rechtfertigung desselben die Schriftstelle zitirte: „Und an demselben Tage wird ein Altar dem Ewigen in Aegypten errichtet sein" (Jes. 19. 19). So erzählte R. Mair (im 2. Jahrh. n.). Sein Zeitgenosse R. Juda berichtet anders: „Simon, der Bruder des Onias war es, den man nach dem Tode des Simon II., des Gerechten, zum Hohenpriester eingesetzt hatte, und Onias, der darauf neidisch war, ihn mit den genannten entehrenden Gewändern bekleidet und darauf gegen ihn die Priester aufgestachelt hat, daß er entfliehen mußte u. s. w.[5]) Nach der Angabe des Letztern in diesem Berichte war es nicht Onias, sondern Simon, der in Aegypten einen Altar erbaut hatte; und nach beiden war es nicht Heliopolis, sondern Alexandrien, wo dieser Altar erbaut wurde. Wir resultiren daraus, daß dieser Bericht entweder von dem Entstehen des jüdischen Gotteshauses in Alexandrien (s. d. A.) erzählt oder Alexandrien mit Heliopolis verwechselt und überhaupt nichts Klares darüber mehr anzugeben weiß. Nicht besser ist die Nachricht darüber in dem babylonischen Talmud Joma 109 β: „Vor seinem Scheiden, erzählt daselbst R. Mair, bestimmte er (der Hohepriester Simon II.) seinen Sohn Chonja (Onias) zu seinem Nachfolger als Hohenpriester. Darüber war sein Bruder Semaja, der $2^1/_2$ Jahr älter war, eifersüchtig und sagte zu Onias: „Komme, daß ich dich in dem Opferdienste unterweise." Er bekleidete ihn mit den oben erwähnten entehrenden Gewändern, stellte ihn darauf an den Altar und rief dann den andern Priestern zu: „Sehet, was dieser seiner Geliebten versprochen hat, am Tage seines ersten Dienstes als Hoherpriester werde er in ihrer Kleidung erscheinen!" Die Amtsgenossen wollten ihn darauf tödten, da entfloh er nach Alexandrien in Aegypten, wo er einen Altar erbaute und götzendienerisch auf demselben opferte. Gegen diese Angabe mit der harten Beurtheilung von Seiten dieses Gelehrten stellt R. Juda seinen Bericht darüber auf. Onias, Chonja, wollte die ihm bestimmte Hohenpriesterwürde wegen seines ältern Bruders Semaja nicht annehmen. Doch war er später, als Letzterer dieses Amt bekleidete, auf diesen neidisch und beredete ihn, in oben bezeichneter Frauenkleidung zu seinem Hohenpriesterdienst zu erscheinen. Seine Amtsgenossen wollten ihn deßhalb umbringen. Da erzählte er ihnen den Sachverhalt und die Priester beschlossen, ihren Grimm gegen Onias loszulassen. Dieses veranlaßte den andern zur Flucht nach Alexandrien in Aegypten, wo er Gott einen Altar erbaute und auf ihm im Namen Gottes Opfer darbrachte, unter Hinweisung auf Jesaia 19. 19: „und es wird an diesem Tage ein Altar des Herrn im Lande Aegypten

---

[1]) So in der babyl. Gemarra Menachoth 109 β und Josephus jüdische Kriege 7. 10. 2. 3 und 1. 1. [2]) Jeruschalmi Joma 6. 3, nach der Angabe des R. Juda. [3]) Josephus jüdische Kriege 1. 1; 7. 10. 2. 3. [4]) Siehe über dieses Wort Kohut, Aruch haschalom voce אונקלי. [5]) So im Jeruschalmi Joma Absch. 6. 3. S. 43; col. 1 und 2.

stehen und ein Denkstein dem Ewigen an der Grenze." Auch in dieser Angabe steht anstatt Heliopolis „Alexandrien", aber der Erbauer ist in ihm, nach beiden Gesetzeslehrern, nur Chonja, „Onias", nicht Simon, wie oben in Jeruschalmi von R. Juda angegeben wurde. Wir bemerken ferner, daß in beiden Talmuden gleich der Erbauer durch die Angabe der griechischen Kleidung, in der derselbe in dem Tempel erschienen war, als Hellenist (s. d. A.) bezeichnet wird. Das Neue ist hier, daß der Eine den Altardienst in Aegypten götzendienerisch nennt und der Andere ihn als gottgefällig darstellt. Wir werden auf diesen Akt der Verketzerung oder Anerkennung des Oniastempels noch zurückkommen und wollen erst über die Person des Erbauers oder Begründers des Oniastempels klar werden. Eine zweite Quelle, die darüber Auskunft giebt, sind die Schriften des Geschichtsschreibers Josephus (s. d. A.). Aber die Angaben in denselben widersprechen sich. In dem 1. Buche Kap. 1. 1 von dem jüdischen Kriege heißt es, daß ein Hoherpriester seine Verwandten, die Söhne des Tobia (s. Hellenisten), verdrängte, aber wegen dieser That, als Antiochus Epiphanes, dessen Beistand von den Tobiaden angerufen wurde, Jerusalem einnahm, nach Aegypten zum König Ptolemäus fliehen mußte, der ihm einen Ort zur Erbauung eines Tempels in seinem Lande anwies. Deutlicher spricht darüber eine andere Stelle daselbst 7. 10. 2. 3: „Ein Hoherpriester Onias, Sohn des Simon, sei wegen Antiochus, der den Tempel zu Jerusalem verwüstete, nach Alexandrien geflohen und habe sich da die Erlaubniß von dem Könige Philometer zur Erbauung eines Tempels im Gebiete von Heliopolis ausgewirkt." Beide Berichte hier stimmen in ihrem Hauptinhalte ziemlich mit den obigen talmudischen überein. Der Erbauer des Tempels zu Heliopolis in Aegypten ist nach denselben Onias, der Sohn des Hohenpriesters Simon II., des Gerechten. Aber abweichend hiervon sind die Angaben Josephus in seinen Büchern von den Alterthümern, wo er an mehreren Stellen als den Erbauer des Oniastempels den Onias, Sohn des in Antiochien getödteten Hohenpriesters Onias III. erklärt.[1]) Er erzählt, daß dieser Onias, aus Kränkung, daß ihm auch nach dem gewaltsamen Tode seines Oheims, des Hohenpriesters Menelaos, nicht die Hohepriesterwürde übertragen wurde, nach Aegypten zum König Ptolemäus Philometer entflohen sei, dessen Gunst er sich erwarb und den Tempel zu Helipolis erbaute.[2]) Man hat sich in neuester Zeit, in Erwägung, daß Josephus die Alterthümer in seinen ruhigern letzten Lebensjahren geschrieben, mit mehr Ueberlegung und Treue die Thatsachen verzeichnet hat, für die letzten Angaben des Josephus entschieden und den Onias IV. (s. oben) für den Erbauer des Tempels zu Helipolis, dessen Namen er auch trägt, bezeichnet. Die Beweggründe, Zweck und Ziel dieses Tempelbaues, seine Anerkennung und seine Verketzerung ist das Zweite, was hier in Betracht kommt. Das Auffinden der Beweggründe und die Bezeichnung des Zweckes, den Onias bei diesem Tempelbau im Auge hatte, machen keine weitere Schwierigkeiten. Die Befriedigung seines Ehrgeizes, Hoherpriester zu sein, vielleicht auch ein Racheakt gegen die Verwaltung des Tempels zu Jerusalem, ihr durch die Errichtung eines Gegentempels für die Juden Aegyptens einen großen Theil von jährlichen Steuerbeiträgen und Opfern zu entziehen, waren wol die ersten Beweggründe. Dagegen lassen sich nicht auch edle Zwecke in Abrede stellen. Gegenüber der Schändung des Tempels in Jerusalem durch die zur Ausführung gekommenen Gräuelbefehle des Antiochus Epiphanes (s. Hellenisten), mußte in dieser Zeit der Bau eines Tempels, wo die alte Gottesverehrung unbeschränkt und ungestört nach den Sitten der Väter stattfinden konnte, nur gottgefällig erscheinen. Sodann war dadurch eine Einheit und ein Mittelpunkt der in Aegypten zerstreuten und so sehr in Secten getheilten Juden geschaffen, was nicht ohne Rückwirkung auf ihre religiöse Bildung bleiben konnte, die alte Liebe und Anhänglichkeit für ihre väterliche Religion zu wecken und zu fördern. Freilich konnte von diesen letzten zwei Zielen nur das erste von den Juden in Paläſtina beifällig aufgenommen werden, da in

---

[1]) Joseph. Antt. 20. 10. 3; 13. 3. 1; 12. 5. 1; 12. 9. 7. [2]) Joseph. Antt. 12. 9. 7.

Bezug auf das Zweite der Tempel in Jerusalem hierzu bestimmt war; derselbe sollte den geistigen Mittelpunkt aller Juden bilden. Und in der That wird erzählt, daß während des Bruderkrieges zwischen Hyrkan II und Aristobul (s. Hasmonäer) die angesehensten Juden nach Aegypten gingen, weil, wie es heißt, das Pesachfest heranahte, um dort das Fest zu feiern.[1]) Ebenso sprechen die ältern Verordnungen, wie dieselben in der Mischna (s. d. A.) ihre Zusammenstellung gefunden, dem Oniastempel nicht ganz und gar die Heiligkeit ab, wenn sie bestimmen, daß wenn Einer ein Opfer für den Oniastempel gelobte, oder wenn er bei Ablegung seines Nasirgelübdes den Oniastempel nannte, wo er sein Gelübde lösen, das Haar sich schneiden und das Opfer bringen wolle, er seiner Pflicht nachgekommen ist, wenn er die Darbringung des Opfers oder die Lösung seines Gelübdes im Oniastempel vornehmen ließ.[2]) Ebenso werden Priester des Oniastempels zwar nicht zum Tempeldienst in Jerusalem zugelassen, aber man hält sie nicht ihrer Priesterwürde verlustig, und sie empfangen gleich den andern Priestern ihre Priesterantheile von den Opfern.[3]) Erst von den Lehrern des zweiten Jahrhunderts n., also aus der Zeit, wo der Oniastempel längst zerstört da lag, waren es zwei Lehrer, R. Simon und R. Mair, die Gericht über den Oniastempel hielten und ihn verdammten. Ersterer erklärte sich gegen die oben zitirten alten Verordnungen und hält die Lösung des Opfergelübdes durch die Opferdarbringung am Oniastempel als keine Lösung[4]), ebenso das Nasirgelübde in Bezug auf den Oniastempel als kein Nasirgelübde.[5]) R. Mair ging noch weiter und erklärte in seinem oben zitirten Berichte von dem Oniastempel den Opferdienst in demselben für götzendienerisch.[6]) Aber auch da noch fehlt es nicht an Stimmen, die für den Oniastempel eintreten. So ist es R. Juda (s. d. A.), der die Opferdarbringung des Onias, als im Namen Gottes geschehen, bezeichnet.[7]) In gleichem Sinne weist der Gesetzeslehrer R. Jizchak (im 2. Jahrh. n.) auf die Opferung im Oniastempel als auf einen legalen Akt hin: „Ich habe gehört, sagte er, daß man noch im Oniastempel Opfer darbringe.“ שמעתי שמקריבין בבית חוניו בזמן הזה, wozu bemerkt wird, daß dieser Lehrer den Oniastempel nicht, wie Andere, für einen Götzentempel hält.[8]) Erst im dritten Jahrhundert n. wird von dem Patriarchen R. Juda II die Erbauung des Oniastempels als ein Abfall bezeichnet und warnend dem Neffen des R. Josua, der ebenfalls Chananja (Onias) hieß und sich herausnahm, die Neumondsbestimmung, die nur in Palästina vorgenommen wurde, auch in Babylonien vorzunehmen, als Vorbild seines Thuns vorgehalten. „Gehe in die Dornenwüste, Heliopolis liegt am Rand der Wüste, ließ ihn dieser sagen, und opfere, Onias wird die Blutsprengung vornehmen!“ [9]) Auch Josephus, der palästiniensische Priester, der Geburt nach, schwankt in seinen Berichten, so oft er über die Würdigung und Anerkennung des Oniastempels etwas zu sagen hat. So sagt er auf einer Stelle: „Onias habe aus Eifersucht gegen die Juden in Jerusalem, und eingedenk seines Zornes auf sie, nach seiner Flucht den Bau des Tempels unternommen.[10]) Dagegen bezeichnet er als Motiv dieses Baues auf einer andern Stelle, in der dem Onias zugeschriebenen Bittschrift an den König von Aegypten um Erlaubniß des Tempelbaues, daß der Tempel eine Vereinigungsstätte für alle Juden Aegyptens sein soll, wo sie ihr Gebet nach der Prophetenverheißung in Jesaia 19. 18. 19 verrichten werden.[11]) Das ist eine starke Abweichung von der vorigen Angabe dieses Beweggrundes. Bald darauf läßt er wieder in der Antwort den König erwidern, der Bubasttempel, den er sich zum Tempel für die Gottesverehrung erbeten habe, sei

[1]) Joseph. Antt. 14. 2. 1. [2]) Mischna Menachoth 13. 10. ואם הקריב בבית חוני יצא : ואם גלח בבית חוני יצא. [3]) Das. חולקין ואוכלין אבל לא מקריבין. [4]) Das. רבי שמעון אמר אין זו עולה. [5]) Das. מ"ש אמר אין זו נזיר. [6]) Menachoth 109β. והעלה עליו לשום עכו"ם. [7]) Das. והעלה עליו לשם שמים. [8]) Megilla 10α. בית חוניו לאו בית עבודה זרה היא. Es ist unzweifelhaft, daß der Oniastempel nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem zur Bedeutung gekommen und daß man auch noch nach dessen Zerstörung im Jahre 73 n. noch weiter dort opferte. [9]) Jeruschalmi Sanhedrin 1. 1. צא לך המדבר תאטד ותהי שוחט וניחוניו זורק. [10]) Joseph. jüd. Kriege 7. 10. 3. [11]) Das. Alterth. 13. 17. Vergl. hierzu Joseph. jüd. Kriege 7. 10. 3 und Alterth. 13. 3. 1. 2, wo ebenfalls die Berufung auf Jes. 19. 18. 19 vorkommt.

eine durch Götzendienst verunreinigte Stätte, die Gottes Wohlgefallen nicht haben könne, aber so es nicht gegen das Gottesgesetz verstoße, ihm dieser Ort hierzu gegeben wird. Aber es ist nicht unser Wille, dadurch gegen den Herrn widerspenstig zu werden." [1]) Wir merken, wie Josephus sich bemüht, die Verachtung gegen den Oniastempels auszusprechen. Anders betrachteten die Juden in Aegypten den Oniastempel. Dieselben gaben dadurch ihren Zusammenhang mit Jerusalem nicht auf, aber sie freuten sich, einen religiösen Einigungspunkt in Aegypten zu haben, ein Gegenstand, der in Jerusalem zwar nicht berechtigt anerkannt, aber dem doch, wie bereits oben angegeben, nachgesehen wurde. Sie sandten, wie früher, ihre Beiträge nach Jerusalem. Noch Philo (s. d. A.) wurde mit solchen Beiträgen nach Jerusalem gesandt [2]), aber sie verehrten auch ihren heimischen Opfertempel in Heliopolis und waren auf ihn stolz. Sie freuten sich, in ihm die wunderbare Erfüllung des Prophetenwortes zu sehen: „Einst wird ein Altar des Ewigen in Aegypten stehen" (Jesaia 19. 19) und: „Es werden fünf Städte Aegyptens Gott anerkennen, und eine von ihnen wird die Sonnenstadt, ir hacheres, Heliopolis, sein" (das. V. 18). Die griechische Uebersetzung der Septuaginta ging darin noch weiter und übersetzte die letzten Worte dieses Verses: ir hacheres, Sonnenstadt, durch: „Stadt der Gerechtigkeit", *πόλις ἄσεδεκ*, als stände im Texte: עיר הצדק statt עיר החרם, ein Name, mit dem man in Jesaia 1. 26 die Stadt Jerusalem bezeichnete. Welche Bedeutung man dieser Uebersetzung beilegte, als sie auch außerhalb Aegyptens bekannt wurde, ersehen wir aus der im Talmud zitirten Gegenübersetzung. Es heißt daselbst: „Ir hacheres übersetzte Rab Joseph (im 4. Jahrh. n.), die Sonnenstadt, die zerstört werden wird" [3]), eine Uebersetzung, die sich wörtlich auch in dem Jonathantargum zu Jesaia 19. 18 vorfindet. Nicht unerwähnt lassen wir, daß auch die Sebylle Buch V. Vers 484 ff. für die Legitimität und Verehrung des Oniastempels eintritt. Wir setzen hier von diesen Versen: „Und in Aegypten wird dann ein großer und heiliger Tempel sein und darin wird das Volk, welches Gott sich erwählte, opfern, ihnen wird Gott dann verleihen, auf daß sie ewiglich leben." Eine Bedeutung gewann der Oniastempel auch für die palästiniensischen Juden nach der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels durch Titus. In Massen suchten die Juden Palästinas Aegypten auf und hatten in dem noch dastehenden Oniastempel einen Trost und gewissermaßen den Ersatz für den zerstörten Tempel zu Jerusalem. Daß sie da Opfer darbrachten, geht aus dem oben zitirten Ausspruch des Lehrers R. Jizchak hervor: „ich hörte, daß man daselbst opferte!" Der Andrang der palästiniensischen Juden dahin muß nicht unbedeutend gewesen sein, denn er erregte bald den Römern Besorgniß, sodaß sie den Oniastempel im Jahre 73 n. schließen ließen.[4]) Seine Weihgeschenke wurden für die kaiserliche Schatzkammer weggenommen. Der Oniastempel hat 233 Jahre bestanden. II. **Ort, Gestalt und innere Einrichtung, Kultus und dessen Erhaltung.** Den Ort des Oniastempels haben wir schon oben kurz angegeben. Er war im Gebiete von Heliopolis in Aegypten, nordöstlich von Memphis, 4½ geographische Meilen oder 180 Statien von da entfernt. Es ist dies nach den Angaben des Josephus über die Oertlichkeit im Allgemeinen.[5]) Doch findet sich bei ihm auch eine speziellere Angabe, daß Onias den Tempel in Leontopolis, das im heliopolitanischen Gebiete lag, erbaut habe.[6]) Die ganze Gegend wurde von Juden stark bewohnt und soll den Namen „Oniasgebiet" oder „das Land des Onias" geführt haben.[7]) Die jüdischen Bewohner waren tüchtige Krieger, die sich durch Muth und Tapferkeit auszeichneten und dem Könige gute Dienste leisteten. Von den palästiniensischen Gegnern des Oniastempels rührt die Kunde her in der von Josephus erdichteten Bittschrift des Onias an den König Philometer, daß Onias seinen Tempel in dem zerfallenen Tempel der Bubastis zu

---

[1]) Das. Alterth. 13. [2]) Philo. Fragm. p. 646. [3]) Menachoth 110*a*: קרתא דבית שמש דעתיד למיחרב. Er las entgegengesetzt statt „ir hacheres" עיר החרם ir haheres עיר ההרם, „Stadt der Zerstörung". [4]) Joseph. Alterth. 7. 10. 1—4. [5]) Joseph. jüd. Kriege 1. 1. 1; 7. 10. 3; damit übereinstimmend ist in Joseph. Alterth. 12. 9. 7; 20. 60. 3. [6]) Das. 18. 3. 1. 2. [7]) Joseph. jüd. Kriege 1. 9. 4; Alterth. 14. 8. 1.

erbauen sich erbeten habe.[1]) Das Feindliche in dieser Angabe, die uns durchaus als sagenhaft erscheint, tritt deutlich in der von Josephus auch erdichteten Antwort des Königs an Onias hervor, wo der Verwunderung Ausdruck gegeben wird, daß die Erbauung eines Tempels für den Ewigen an solch unreiner Stätte ein gottgefälliges Werk sein könne.[2]) Die Gestalt dieses Tempels war äußerlich von dem in Jerusalem verschieden; sie war thurmähnlich. Das Hauptgebäude war einer Burg ähnlich, von großen Quadersteinen und 60 Ellen hoch. Im Innern war gleich dem Tempel zu Jerusalem das Hechal, היכל, nur ist ungewiß, ob es auch da ein Allerheiligstes gab. Anstatt des siebenarmigen Leuchters hing an einer goldenen Kette ein goldener Kronleuchter נברשת, oder eine Ampel.[3]) Vor dem Gebäude stand ein Opferaltar, der dem in Jerusalem nachgebildet war. Auch der Hof, in dem Alles hergerichtet wurde, war von einer Mauer aus Ziegelsteinen mit steinernen Pforten umgeben. Dem Kultus standen Priester und Leviten, wie in Jerusalem, vor, die den Dienst bei den Opfern und im Hechal verrichteten. Zur Erhaltung des Kultus waren vom Könige Philometer die Einkünfte der ganzen heliopolitanischen Gegend den Priestern überwiesen. So glich das ganze Gebiet von Heliopolis einem kleinen Priesterstaat. Mehreres siehe: Tempel.

Onkelos, siehe: Targum Onkelos.

Opferbeistände, maamadoth, מעמדות. Opferbeistandsmänner, אנשי מעמד. Dieser Name bezeichnet im talmudischen Schriftthume die aus der Mitte des jüdischen Volkes in Palästina gewählten Abgeordnete, welche dasselbe bei der Darbringung des täglichen Morgen- und Abendopfers im Tempel zu Jerusalem, das als Opfer für die gesammte jüdische Volksgemeinde von den jährlichen Volksbeiträgen der Schekalim (s. d. A.) angeschafft wurde[4]), vertreten, d. h. für dasselbe zugegen sein sollen. Es war dies eine nachmosaische Institution, aus der Zeit des zweiten jüdischen Staatslebens, so wie die der jährlichen Schekelsteuer, mit der sie zusammenhängt[5]), die bekanntlich erst durch Esra und Nehemia eingeführt wurde.[6]) Dieselbe hat das

---

[1]) Joseph. Alterth. 13. 3. 1. 2. [2]) Das. 13. 16. Man vergl. hierzu Joseph. jüd. Kriege 7. 10, wo dem Onias die unedle Absicht einer Rache gegen Jerusalem und seinen Tempel, den zu verlassen man ihn gezwungen hatte. [3]) Nach Josephus. [4]) Vergl. Raschi zu Taanith 26 α voce לפי. [5]) Das. die Worte Raschis: שהתמיד בא מן השקלים של כל ישראל ואי אפשר שיהיו כל ישראל עומדים על הקרבן ומינו מעמדות להיות במקומן. [6]) Es ist nöthig, daß wir uns hier ausführlicher darüber aussprechen. In der Mischna Taanith IV. 2 heißt es: התקינו נביאים הראשונים כ"ד משמרות. „Die ersten Propheten haben vierundzwanzig Priesterabtheilungen eingeführt." Das ist ein Satz. Darauf folgt der zweite: על כל משמר ומשמר היה מעמד, „Zu jeder Abtheilung gehört ein Opferbeistand." Dieser zweite Satz ist nicht durch ein ו verbunden; er gehört nicht zum vorhergehenden, auch entnehmen wir, daß da משמר und מעמד nicht eins sind, daher nicht verwechselt werden dürfen; die ersten Propheten haben demnach nicht das Institut der Opferbeistände, sondern nur das der Priesterabtheilungen משמרות, geschaffen. Das Institut der Opferbeistände wird als ein Werk der Propheten in Jerusalem, der des zweiten Tempels (Chaggai, Sacharia und Maleachi) ausdrücklich angegeben. So heißt es in der Tosephta Taanith IV.: „Es machten sich die Propheten in Jerusalem auf und errichteten die vierundzwanzig Opferbeistände עמדו נביאים שבירושלים וקבעו שם כ"ד מעמדות כנגד כ"ד משמרות כהונה ולויה. Vergleiche hierzu den Artikel „Große Synode", daß die Zusammensetzung der großen Synode unter Esra auch aus den Propheten war. Die Institution der Opferbeistände rührt daher von diesen Männern her. Zu bewundern ist daher, wie Bloch in seinen Institutionen des Judenthums S. 87 und 88 dieses Institut der Opferbeistände als ein von den ersten Propheten halten und hierzu obige Mischna Taanith IV. 2 als Beweis anführen kann, da, wie oben nachgewiesen, משמרות keine מעמדות sind und der zweite Satz nicht zu dem vorhergehenden gehört, mit dem er durch kein ו verbunden ist. Er selbst zitirt S. 88 daselbst obige Tosephta Taanith IV. (nicht III., wie er angiebt) ohne zu merken, daß dort nicht נביאים ראשונים bei der Angabe von der Institution der maamadoth, sondern נביאים שבירושלים steht, die doch nicht mit jenen eins sind. Der Irrthum Blochs konnte nur von den ersten Worten der Mischna Taanith 4. 2 אלו הן מעמדות herrühren, aber dieselben beziehen sich auf den zweiten Satz, wo das Institut der Maamadoth angegeben ist, aber nicht auf die משמרות, die mit maamadoth nicht verwechselt werden dürfen. Doch Herr Bloch unternimmt ja diese ganze Operation, um den Rambam h. kle mikdasch VI. 1 zurecht zu legen, der allerdings die Institution der maamadoth als von den ersten Propheten herrührend bezeichnet, aber weiß denn nicht Herr Bloch, daß Maimonides in seinem Commentar zu Mischna Taanith IV. 1 unter מעמדות auch die משמרות כהונה ולויה versteht, eine Annahme, die Schuld an seiner Aufstellung in Jad chasake h. kle mikdasch VI. 1 hat und die entgegengesetzt ist von Raschis Erklärung Taanith 26 α (von לפי bis וקורין), wo die Bezeichnungen מעמדות und משמרות

mosaische Gesetz zur Unterlage, daß Jeder bei der Darbringung seines Opfers zugegen sein oder sich durch einen Andern vertreten lassen muß. Die Mischna leitet daher diese Institution mit den Worten ein: „Wie kann man das Opfer eines Menschen darbringen, wenn er nicht dabei, zugegen, ist.“ וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, worauf sie in dem zweiten Satz diese Institution selbst angiebt: „Zu jeder Priesterabtheilung gehört ein Opferbeistand, maamad, bestehend aus Priestern, Leviten und Israeliten.“ Diese Opferbeistände, oder deutlicher diese Opferbeistandsmänner, אנשי המעמד, gingen aus der Wahl des Volkes in jeder Stadt hervor. Das Volk wurde gleich den Priestern und Leviten in vierundzwanzig Abtheilungen getheilt, von denen die Abtheilung, an der die Dienstreihe war, da nicht Alle von ihr nach Jerusalem gehen konnten, aus ihrer Mitte religiöse Männer wählte und sie als ihre Abgeordneten Opferbeistandsmänner, אנשי מעמד, nach Jerusalem schickte. Diese Abgesandten, wie sie richtig שלוחי כל ישראל [1]), „Gesandte, Vertreter der ganzen israelitischen Volksgemeinde“, heißen, blieben in Jerusalem während der ganzen Dienstdauer ihrer Abtheilung.[2]) Hiermit unterschied sich dieses Institut der Opferbeistände von dem der Priester- und Levitenabtheilungen, משמרות, von denen zwölf Abtheilungen immer in Jericho bleiben mußten, um, wie es heißt, ihre Brüder in Jerusalem mit Speise und Trank zu versorgen.[3]) So war von den zwölf Abtheilungen der Opferbeistände die dienstthuende oder deutlicher die zum Dienst beorderte in zwei Theile getheilt: eine in Jerusalem und die andere zu Hause. Aber beide Theile, zu Hause wie zu Jerusalem, hatten Dienst. Die nach Jerusalem gesandten Opferbeistandsmänner waren während der ganzen Opferzeit der Opferdarbringung zugegen. Zu diesem ihren Dienst wurden sie und die Priester durch einen Herold mit mächtiger Stimme gerufen (Joma 20β). Nach Beendigung dieses Aktes versammelten sie sich mit den dienstthuenden Priestern, nachdem dieselben die Opferstücke auf die Altartreppe hingelegt hatten, zur Abhaltung eines Synagogalen-Gottesdienstes, der aus Gebet, Thoravorlesung und Priestersegen bestand. Dieser Gottesdienst wurde auch von den Beistandsmännern dieser Abtheilung zu Hause, die sich zu demselben täglich vereinigten, abgehalten. Indem wir darüber auf den Artikel „Tempelgottesdienst“ verweisen, nennen wir von demselben die Hauptstücke und zitiren vor Allem den talmudischen Ausspruch darüber: „Die Männer des Mischmar“, die dienstthuenden Priester (mit ihrem Maamad[4])), beteten wegen des Opfers ihrer Brüder, daß es wohlgefällig angenommen werde, aber die Beistandsmänner (zu Hause) versammelten

---

getrennt werden, so daß Letzteres als Institut von Samuel und David bezeichnet wird als von den „ersten Propheten“ aber Ersteres ein späteres ist (nach der Tosephta von den Propheten Jerusalems). Auch Tosephot Jomtob zur obigen Mischna stimmt damit mit Raschi überein. Einen deutlichen Beweis, daß maamad nicht mischmar ist und daß die zwei Namen nicht ein Institut bedeuten, haben wir in Taanith 22β: אנשי מעמד שלחו לאנשי משמר (nach der Leseart von Tosephot), also zwei verschiedene Körperschaften, nicht wie Maimonides im oben zitirten Mischnakommentar unter maamad auch den mischmar verstehen will. Mithin fällt auch die Aufstellung Maimonides in seinem kle mikdasch, daß maamadoth mit mischmar ein Institut der ersten Propheten gewesen. Auch Müller in seinen Noten zu Masechet Sophrim (Leipzig 1878) S. 237 irrt, wenn er den Namen mischmar auch für die zu Hause gebliebenen maamadoth hält, er stützt sich dabei auf oben zitirte Stelle von Taanith 22β und verschweigt die richtige Leseart von Tosephot daselbst: לאנשי משמר, also: die אנשי מעמד zu Hause haben geschickt zu den אנשי משמר in Jerusalem, denen die מעמד sich anschloß.

[1]) Jeruschalmi Taanith 4. 3 und Maimonides h. kle mikdasch VI. 1. [2]) So in Raschi zur Mischna Taanith 26α. ומכל מעמדות היו קבועין בירושלים לעמוד על קרבן אחיהם. [3]) Eine Boraitha in Taanith S. 27α, die nur von den Priester- und Levitenabtheilungen spricht, da man unter משמרות nur diese versteht. Es ist auffallend, welche Verwirrung unter den neuen jüdischen Gelehrten in der Auffassung dieser talmudischen Stelle herrscht. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel B. II. (III.) S. 192 behandelt irrthümlich diese Stelle, als wenn sie von den Maamadoth (Opferbeiständen) handelte und häuft bei Erklärung derselben Fragen und Vermuthungen, die sämmtlich wegfallen bei der richtigen Auffassung von משמרות, die keine Maamadoth sind. Denselben Fehler begeht auch Duschak in seinem Buche vom „Jüdischen Kultus“ S. 172. Aber nicht Finn, Geschichte Israels (hebräisch) B. I. S. 150 und 151. Auch Maimonides h. kle mikdas 6. 1, wo von den Opferbeiständen gesprochen wird, nimmt keine Notiz von dieser Stelle für die Ordnung der Volksopferbeistände, weil sie gar nicht hierher gehört und sie nur von den Priesterabtheilungen spricht. [4]) Nach der Mischna Taanith 4. 1, wo sich jedem Mischmar ein Maamad anschloß.

sich in den Synagogen zum Gottesdienste." [1]) Demnach waren zu diesem Gottesdienste sowohl die Beistandsmänner in Jerusalem, sowie die, welche zu Hause geblieben, verpflichtet.[2]) Eine andere Stelle sagt dies noch deutlicher: „Da die Zeit des Mischmar (der dienstthuenden Abtheilung) gekommen, ziehen die Priester und Leviten nach Jerusalem und die Israeliten, die zu dieser dienstthuenden Abtheilung gehören, aber nicht nach Jerusalem kommen konnten, versammeln sich in ihren Städten und lesen den Abschnitt in 1 M. 1, von der Schöpfung, und enthalten sich während der Dienstwoche der Arbeit." [3]) Dieser Gottesdienst war viermal des Tages: des Morgens, gegen Mittag als Mussaf, Nachmittag zu Minacha (s. d. A.) und zum Schluß, zu Neilah. Die Vorlesung des Schöpfungsabschnittes aus der Thora geschah jedoch nur in den ersten zwei Gottesdiensten: des Morgens und zu Mussaf, aber zu Mincha wurden die Schöpfungsverse nicht aus der Thora, sondern aus dem Gedächtniß zitirt.[4]) Die zur Vorlesung kommenden Verse des Schöpfungsabschnittes waren: am ersten Tage 1 M. 1—6; am zweiten Tage 1 M. 1. 6—9; am dritten Tage 1 M. 1. 9.—14; am vierten Tage 1 M. 1. 14—20; am fünften Tage 1 M. 20—23; am sechsten Tage 1 M. 1. 23—Kap. 2. 4. An gewissen Tagen fiel jedoch dieser Gottesdienst am Morgen aus, an den Tagen, wo Hallel (s. d. A.) gebetet wurde; ferner für Neilah an den Tagen, wo ein Mussaf (s. d. A.) war; zu Mincha, am Tage, wo das Holzopfer dargebracht wurde (s. d. A.).[5]) Der Priestersegen erfolgte bei jedem Gottesdienste des Maamad, also in seinem viermaligen Gottesdienste.[6]) In dieser Dienstwoche war es Pflicht der Opferbeistandsmänner in Jerusalem und der zu Hause [7]) vier Tage in der Woche zu fasten: Montag, Dienstag, Mittwoch und Donnerstag. Der Sonntag war davon frei, weil der Sabbath ihm vorausgegangen, und am Freitag wegen des Sabbatheintrittes am Abend.[8]) Die Ursachen dieses Fastens werden in beiden Talmuden angegeben: am Montag für das Heil der Seefahrer [9]), am Dienstag für das Wohl der Reisenden auf dem Lande [10]), am vierten Tage, damit die Kinder vor Blattern- und Bräunekrankheit behütet werden, am fünften Tage wegen der schwangern Frauen und der Kinder an der Mutterbrust, daß sie von keinem Unfall betroffen werden. Ob dieses ganze Institut der Opferbeistände mit der Zerstörung des Tempels und dem Aufhören des Opferkultus untergegangen sei oder denselben überlebt habe? Nach den Zeugnissen von den Talmudlehrern hat dasselbe den Opferkultus überdauert und bestand Jahrhunderte lang noch nach demselben. Wurzelte ja dasselbe schon tief in der Synagoge, die sich über den Tempel hinaus erhalten hat (s. Synagoge), warum sollte es nicht noch nach dem Aufhören des Opferwesens fortexistirt haben. Ein Lehrer am Ende des dritten Jahrhunderts n., Rab Assi (s d. A.), thut den Ausspruch: „Existirten die Opferbeistandsandachten nicht, Himmel und Erde würden nicht fortbestehen" [11]), eine Lehre, die sonst von den Opfern gesagt wurde. Derselbe schließt mit den Worten: „Längst habe ich ihnen die Opfervorschriften festgesetzt, wenn sie dieselben vor mir lesen, rechne ich es ihnen an, als wenn sie die Opfer dargebracht hätten, ich verzeihe ihnen alsdann alle ihre Sünden." [12]) Man merkt es, daß man mit dieser Lehre Front gegen die Angriffe

---

[1]) Taanith 27 β; ebenso in masecheth Sopherim 13. 5; Maimonides h. kle mikdasch VI. 2, wo es ausdrücklich heißt: אנשי מעמד עם משמר כהונה. [2]) והרחוקים שבאותו מעמד הן מתקבצים לבית הכנסת שלהם, daselbst in Maimonides, sowie in Tosephta Taanith Absch. IV. [3]) Das. וישראל שבאותו משמר שאין יכולים לעלות מתכנסין לעריהם וקוראים במעשה בראשית ובטילים ממלאכה. [4]) Taanith Mischna Absch. 4. 3; Maimonides l. c. 6. 4. [5]) Das. und Mischna Taanith 4. 4. [6]) Das. Mischna 1; Maimonides h. kle mikdasch 6. 3. [7]) Fasten-Geschichte. [8]) Das. Davon steht zwar nicht in der Mischna des Talmud Jeruschalmi, ebenso nicht in den Mischnajoth nach Tosephos Jomtob daselbst, aber dafür sind diese Fasten in den beiden Talmuden zu dieser Mischna 3 Absch. 6 Taanith deutlich angegeben. Vergl. Taanith 27 β. In Massecheth Soferim 13. 5 wird die Ursache des Nichtfastens am Sonntage angegeben, weil die Christen den Sonntag für einen Festtag halten und die Juden keinen Gegensatz hierzu bilden sollen. Diese Fasten müssen daher noch lange nach der Zerstörung des Tempels fortgesetzt worden sein, da in den siebzig Jahren bis zur Zerstörung davon keine Rede sein könnte. [9]) Entsprechend den Schöpfungsversen des zweiten Tages, von der Scheide im Wasser. [10]) Entsprechend den Schöpfungsversen von der Schöpfung des trockenen Landes. [11]) Taanith 26 β. [12]) Das. כבר תקנתי להם סדר קרבנות בזמן שקורין בהן לפני מעלה אני עליהם כאלו הקריבן ואני מוחל להם כל עונותיהם.

von Seiten des Christenthums machte, das den Israeliten vorwarf, es fehle ihnen das Versöhnungsmittel, das Opfer, sie seien ohne jede Versöhnung ihrer Sünden. Es wurden daher diese Opferbeistandsandachten fortgesetzt, wie sie früher außerhalb Jerusalems und des Tempels schon abgehalten wurden. Das Aufhören des Opferkultus war für sie kein Grund zu ihrer Einstellung, weil sie sich neben dem Opferkultus ausgebildet hatten, von denen man später nicht mehr lassen mochte. Das Gesetz hat sie auch begünstigt. „Ob der Tempel zerstört ist oder nicht, die Männer der Opferbeistände sollen ihre Gesetze beobachten", heißt es in der Tosephta.[1]) Noch im Jahre 1050 n. stellte Elia Hasakon eine Gebetsordnung für solche Opferbeistandsandachten, maamadoth, zusammen[2]), welche die Opferabschnitte, die Tagespsalmen, den Tractat Tamid, das Seder hamaaracha, Verse aus den Propheten und das Lied Haasinu enthielt.[3]) So findet man heute noch in vielen größern Siddurausgaben solche Zusammenstellungen von den Maamadoth-Andachten, zu deren Einsicht wir die schöne Siddur-Ausgabe von S. Baer, Roedelheim 1868, empfehlen. Mehreres siehe: Synagogengottesdienst.

Opfer der Heiden und Opfer für Heiden, קרבנות של אומות העולם. In den gegen das Judenthum erhobenen Beschuldigungen ist eine der ungerechtesten die wegen seines Partikularismus, der Absonderung und der Ausschließung. Unser Artikel hier, der von den Opfern der Heiden und der Opferung für Heiden in dem Tempel zu Jerusalem handelt, dürfte daher ein besonderes Interesse haben, weil derselbe Thatsachen von dem Gegentheil darlegt. In dem salomonischen Gebete bei der Einweihung des zu Jerusalem erbauten Tempels ist ein seiner Hauptpunkte, daß auch der Nichtisraelit, der Fremde, hier sein Gebet verrichte und erhört werde. „Und auch der Fremde (nochri), der nicht von deinem Volke Israel ist, und aus fernem Lande wegen deines Namens kommt — und in diesem Hause betet. Erhöre du ihn im Himmel, von der Stätte deines Wohnsitzes; thue ganz so, wie der Fremde zu dir ruft, daß alle Völker der Erde deinen Namen erkennen, dich zu ehrfürchten gleich deinem Volke, wissen, daß dein Name über dieses Haus genannt wird, das ich erbaut habe."[4]) Ebenso macht ein der heißesten Wünsche des Propheten für die Zukunft aus: „Und ich bringe sie (die Fremden, Nichtisraeliten) auf den Berg meines Heiligthums, erfreue sie in dem Hause meines Gebetes, ihre Opfer sind zur Gnade auf meinem Altar, denn mein Haus soll das Gebethaus aller Völker genannt werden."[5]) Eine andere Weissagung verheißt sogar: „Und auch von ihnen, den Gott sich Anschließenden, nehme ich zu Priestern und Leviten, spricht der Ewige."[6]) Was hier nur als eine ferne Verheißung ausgesprochen wurde, das hat sich theilweise im zweiten jüdischen Staatsleben erfüllt. Der Talmud bringt die Aussprüche der bedeutendsten Gesetzeslehrer, des R. Akiba und des R. Jose Haglili (s. d. A.), welche die Annahme der Opfer von Heiden für Heiden nicht nur nicht erlauben, sondern auch die Israeliten verpflichten, wenn zu dem Opfer nicht das zu demselben gehörende Trankopfer dabei war, daß es von dem Gemeindegeld angeschafft werden soll.[7]) Dieses hier ausgesprochene Gesetz hat eine ältere Geschichte zu seiner Grundlage, Thatsachen, daß die Darbringung der Opfer für Heiden und von Heiden im Tempel zu Jerusalem wirklich stattgefunden habe. Von Cyrus wird erzählt, daß er in einem Erlasse an den syrischen Statthalter befohlen habe, man soll den Juden in Jerusalem aus seinem Schatze die Mittel zum Ankaufe von Opfern geben, damit sie dem Gotte des Himmels opfern und zu ihm für das Leben des Königs und seines Hauses beten.[8]) So ließ später Alexander der Große in dem Tempel zu Jerusalem Opfer für sich darbringen.[9]) Dasselbe wird auch von seinen Nachfolgern in Syrien und Aegypten erzählt. Man opferte in dem Tempel zu Jerusalem für Ptolomäus Lagi,[10]) Sidetes, der einen Ochsen mit vergoldeten

---

[1]) Tosephta Taanith Absch. 2. und 3. בין משחרב ביה״מ בין לא אנשי מעמד אסורים u. s. w. [2]) Eschkol 1. 7. [3]) Vergl. Zunz, Literaturgesch. d. h. P. S. 127; Jacob Emden Siddur zu Maamadoth. [4]) 1 K. 8. 41—42. [5]) Jesaia 56. 7. [6]) Das. 66. 21. [7]) Menachoth S. 73β und Cholin S. 13β. [8]) Esra 6. 10; Joseph. Antt. 4. 6. [9]) Das. 11. 8. 5. [10]) Das. 12. 1.

Hörnern hierzu nach Jerusalem sandte.[1]) Von Seleukus heißt es: „Es geschah zur Zeit des Hohenpriesters Onias, daß auch Könige den Ort (Jerusalem) ehrten und das Heiligthum durch die besten Geschenke verherrlichten. Seleukus, König von Asien (Syrien), gab aus seinen eigenen Einkünften zur Anschaffung von Opfern."[2]) Als in späterer Zeit der syrische Feldherr Nikanor mit feindlichen Absichten gegen Jerusalem zog, kamen ihm die Priester und die Aeltesten des Volkes entgegen und zeigten ihm die Brandopfer, die für den syrischen König dargebracht werden.[3]) Auf gleiche Weise wird von den Opfern unter den römischen Kaisern berichtet, als Palästina unter die Oberhoheit Roms gekommen war. Der römische Feldherr Agrippa kam mit Herodes I nach Jerusalem, wo er im Tempel hundert Opfer darbringen ließ.[4]) Ebenso ließ Vitellius auf seiner Reise nach Arabien im Tempel zu Jerusalem für sich opfern.[5]) Dem Feldherrn Petronius riefen die Juden nach ihrer Verweigerung, das Bildniß des Kaisers Caligula in den Tempel aufzustellen, zu, als dieser sie frug, ob sie mit Rom Krieg zu führen gedächten: „Bewahre uns der Himmel, wir bringen ja täglich zwei Opfer für den Kaiser und das römische Volk dar!"[6]) Zum Schlusse erwähnen wir noch, daß die siebzig Stiere, die an den sieben Tagen des Laubhüttenfestes dargebracht wurden,[7]) die Sühnopfer für die Menschheit, für die siebzig Völker der Erde, waren[8]); erst am achten Tage, nachdem die siebzig Völker ihre Sühne erhalten hatten, wurde das Sühnopfer für Israel dargebracht.[8]) So lautete darüber die Lehre R. Jochanans: „Die Völker wissen nicht, welchen Verlust sie sich durch die Zerstörung des Tempels zugefügt haben, in demselben wurden die Opfer zur Sühne ihrer Sünden dargebracht."[9]) Mehreres siehe: „Obrigkeit", „Heiden" und „Fremde".

Opferholzspende, קרבן עצים,[10]) Opferholzspendefest, *τῶν ξυλοφορίων ἑορτὴ*,[11]) Opferholzspende-Opfer, קרבן עצים."[12]) Der große Holzbedarf zum Opferkultus des Tempels zu Jerusalem, wo außer dem Holz zum Verbrennen der Ganzopfer und der verschiedenen Opfertheile anderer Opfer noch ein beständiges Feuer auf dem Altar Tag und Nacht zu unterhalten war, rief die Institution der Holzlieferungen für den Tempel hervor. Aus der Zeit des ersten Tempels haben wir darüber keine Nachrichten, dagegen mehr aus der des zweiten Tempels. Gleich nach dem Wiederaufbau desselben und der Einführung des Opferkultus wird im Buche Nehemia von der Institution der Holzlieferungen für den Tempel gesprochen, sie wurde da eingeführt und bestimmt. „Und Loose warfen wir über Holzlieferungen von Seiten der Priester, der Leviten und des Volkes, zu bestimmten Zeiten, in das Haus unseres Gottes, in das Haus unserer Väter, Jahr aus Jahr ein Holz zu bringen, um es zu verbrennen auf dem Altar des Ewigen unseres Gottes nach Vorschrift des Gesetzes."[13]) Näheres über diese Institution giebt die Mischna an. Die Zeit und die Männer zur Holzlieferung waren nach derselben: 1. am 1. Nissan lieferten die Nachkommen des Urach aus dem Stamme Juda[14]); 2. am 20. Tammus die Nachkommen Davids; 3. am 5. Ab die des Scharosch vom Stamme Juda; 4. am 7. d. M. die des Jonadab, Sohn Rechab; 5. am 10. die des Senaa vom Stamme Benjamin; 6. am 15. die des Sattu vom Stamme Juda u. a. m.[15]); 7. am 20.

---

[1]) Das. 13. 8. 2. [2]) 2 Macc. 3. 2. [3]) 1 Macc. 7. 33; Joseph. Antt. 12. 10. 5. [4]) Joseph. Antt. 16. 2. 1. [5]) Das. 18. 5. 3. [6]) Das. b. j. II. 10. 4. [7]) 4 M. 29. 12—35. [8]) Succa 55β. [9]) Das. [10]) Nehemia 13. 31. [11]) Joseph. bel. jud. 2. 17. 6. [12]) Mischna Taanith 4. 5. 6. [13]) Der Schluß dieses Verses bezieht sich auf das Gesetz in 3 M. 6. 1. 2, von dem beständigen Feuer auf dem Altar; es ist erstaunlich, wie einige Gelehrte neuester Zeit sich mit diesen Schlußworten gar keinen Rath wissen. So Spitzer: „Das Mahl", S. 146, Anmerkung 2. Vergl. 2 Macc. 1. 19—36, wo mit Beziehung auf Nehemia von dem Unterhalt des ewigen Feuers, also, wie ich diese Stelle auffasse, gesprochen wird. [14]) Im Texte der Mischna Taanith Absch. IV. 4 steht בן, „Sohn," das nach Tosephot zu Erubin 41α im Sinne von Stamm zu nehmen ist. Vergleiche hierzu noch Esra 2. 3. 5. 6. 8. 15. 35, wo diese Namen nach ihrer Abstammung vorkommen. Vergl. ferner in der zitirten Mischna die darauf folgende Bezeichnung כל מי שטעה בשבט, so bedeutet auch בן = שבט. [15]) Megillath Taanith Kap. 5 giebt an: Proselyten, Knechte, Nethinim und Bastarde; Joseph. bell. jud. 2. 17. 6 nennt hiezu: „das ganze Volk." Dagegen rechnet unsere Mischna Taanith IV. 4 ובני גונבי עלי die Nachkommen der Diebe vom Stößel und die Nach-

d. M. die des Pachat Moab vom Stamme Juda; 8. am 20. Ellul die des Adin vom Stamme Juda; 9. am 1. Tebet die des Parosch zum zweiten Male. Ueber das Geschichtliche dieser Mischnaangaben berichtet uns eine Boraitha: „Als die Exulanten nach Jerusalem kamen, fanden sie kein Holz in den Holzkammern des Tempels, da machten sie sich auf und spendeten Holz von dem ihrigen. Und so bestimmten die Propheten unter ihnen, daß, wenn auch die Holzkammern voll von Holz wären, die Holzspenden nicht aufhören sollten."[1]) Wir ersehen aus diesem Berichte, daß Mischna und Talmud durchaus nicht, wie manche glauben,[2]) mit obigen Angaben die Institution der Holzspenden als eine jüngere ausgeben wollen. Die zitirte Boraitha bringt als Beleg zu ihrem Berichte die Stelle aus Nehemia 10. 35, auf die sie sich bezieht, und unter „Propheten" sind die „Männer der großen Synode" (s. d. A.) zu verstehen, zu denen Esra, Nehemia mit andern Propheten dieser Zeit gehörten. Solche Holzspenden waren mit einem Opfer verbunden. Die Tage dieser Holzspenden wurden als Halbfeste betrachtet, an dem im Tempel die Opferbeistandsmänner (s. d. A.) von ihrem Dienste dispensirt waren.[3]) Unter diesen Opferholzspendetagen war es besonders der Tag des 15. Ab, der mit einer größern Feierlichkeit begangen wurde. Josephus nennt diesen Tag „ein Festtag der Holzspenden," weil an demselben außer den genannten bevorzugten Klassen das ganze übrige Volk sich an Holzspenden betheiligen konnte.[4]) Im Talmud geben die Gesetzeslehrer mehrere Ereignisse an, die an diesem Tage vorgekommen waren und ihn zu einem geschichtlich-denkwürdigen machten, daher die Feier desselben eine so sehr gehobene war. Von denselben heben wir erst das hervor, welches in der nächsten Beziehung zu den Holzspenden stand, nämlich, daß man am 15. Ab aufhörte, das Holz für den Altar zu fällen; dieser Tag hieß deßhalb: „Tag der zerbrochenen Axt," יום תבר מגל.[5]) Als Grund des Aufhörens des Holzfällens an diesem Tage wird angegeben, weil die Sonnenhitze von da ab immer schwächer wird und das Holz nicht mehr zu trocknen vermag.[6]) Andere Angaben über diesen Tag sind: Nach Samuel geschah an demselben die Aufhebung des Verbots der Verheirathung der Erbtöchter nach andern Stämmen; nach Rabh Joseph wurde an ihm die Verheirathung mit den Benjaminiten (s. d. A.) gestattet; nach R. Jochanan hörte an ihm die wegraffende Pest unter den Israeliten in der Wüste auf; nach R. Maana gestattete man an diesem Tage die Beerdigung der Erschlagenen Betars (s. d. A.), nach dem verunglückten Aufstande unter Barkochba u. a. m.[7]) Dieses Fest wurde besonders von den unverheiratheten Töchtern gefeiert. Sie zogen in ganzen Schaaren, weiß gekleidet in die Weinberge, wo sie verschiedene Tänze aufführten und an Jünglinge verlockende Lieder sangen.[8]) Mehreres siehe: „Tempelgottesdienst."

Opferung Isaaks, siehe: Isaak in Abtheilung I.

Opfer der Wöchnerin, siehe: Wöchnerin.

Ordinirung, Ordination, סמיכה, semicha, Ordination der Gelehrten zu Volks- und Gesetzeslehrern, sowie zu Richtern[9]), סמיכת זקנים, Weihung der Gelehrten,

---

kommen der Feigendörrer ובני קוצעי קציעות. Es sind dies Namen, die im Talmud Taanith 28α, Jeruschalmi 4. 4, Tosephta Taanith Kap. 3, Megillath Taanith Kap. 5 mit andern verwechselt werden und zu deren Erklärung man nur die Sage anzuführen weiß. Wir bringen von derselben: „Einst wurde die Holzlieferung für den Tempel verboten (im Jeruschalmi durch Jerobeam Sohn Nebat (s. d. A.), in unserer Gemara durch eine frevlerische Regierung, מלכות רשעה), da brachten die Frommen in dieser Zeit Körbe mit Fruchterstlingen, oben bedeckt mit dörren Feigen, die sie auf ihre Schultern setzten, auch einen Stößel trugen sie in der Hand. So kamen sie an die Wachen, wo sie angehalten wurden und vorgaben, sie hätten nur dörre Feigen und den Mörser, um sie zu stoßen. Sie wurden durchgelassen und kamen in den Tempelhof, wo sie dieselben den Priestern übergaben". Von den Zweiten wird Aehnliches aus selber Zeit erzählt. Sie nahmen das Holz, welches sie für den Tempel spendeten und machten daraus Leitern, die sie auf ihren Schultern trugen, als wenn sie Tauben aus dem Taubenschlag zu holen hätten. So gelangten sie mit dem Holz auf den Tempelvorhof, wo sie die Leiter zerlegten und als Holz für den Altar abgaben.

[1]) Taanith S. 28α. [2]) So irrthümlich Herzfeld, Geschichte des Volkes Israels B. I., S. 144, Anmerkung 32 und dessen Nachtreter. [3]) Mischna Taanith 4. 1. [4]) Joseph. bel. jud. II. 17. 6. [5]) Taanith 31α. [6]) Das. [7]) Das. 30β. [8]) Das. S. 31α und S. 27β. [9]) Die Rabbiner waren zugleich Richter.

wörtlich: Belehnung der Alten.[1]) Die Ordination, d. h. der Akt der öffentlichen und feierlichen Weihe eines Gesetzesjüngers für das Amt eines Volks- und Gesetzeslehrers in allen seinen Funktionen, auch des Richters, ist im Judenthume uralt. Im 4 M. 27. 18—23 und 5 M. 34. 9 wird von der Weihe Josuas durch Moses erzählt. Dieselbe bestand darin, daß Moses den Josua dem Priester Eleaser und der Gemeinde vorstellte, seine Hände auf ihn legte und ihm Befehle, wahrscheinlich Anordnungen, die sein Amt betrafen, ertheilte.[2]) Er war der Amtsnachfolger Moses, von dem es im 5 M. 34. 9 heißt: „Josua Sohn Nun war voll des Geistes der Weisheit, denn Moses legte seine Hände auf ihn (d. h. er weihte ihn) und die Söhne Israels hörten auf ihn und thaten, wie der Ewige Mose befohlen hat." Eine zweite Ordination durch Moses war die der siebzig Aeltesten, die ein Rathskollegium bildeten und Mose in seiner Leitung des Volkes beistanden.[3]) Die Form dieser wich von jener ab, sie hatte keine Auflegung der Hände, sondern war eine Mittheilung des Geistes Moses auf die Aeltesten.[4]) Eine Ordination mindern Grades könnte noch die Weihe und die Einführung Aharons (s. Aron) in sein Priesteramt durch Moses genannt werden.[5]) Es ist merkwürdig, daß in den nachpentateuchischen Schriften nichts mehr von solchen Weihakten vorkommt. Bei den Propheten wird nichts davon erwähnt, wenn wir nicht in dem Zurücklassen des Mantels des Propheten Elia für den Propheten Elisa eine Art Ordinationssymbol sehen sollen.[6]) Die Königsweihe Sauls und später Davids durch Samuel, sowie die einiger Könige des Zehnstämmereichs kann auf keinen Fall als eine Ordination gelten, weil dieselbe eine Weihe für die weltliche Seite der Theokratie (s. d. A.) war.[7]) Aber desto stärker wiederholt sie sich in der nachbiblischen Zeit während des zweiten jüdischen Staatslebens und nach demselben. Mit der Errichtung eines Synhedrions, das ein Wiedererstehen der oben genannten Rathskörperschaft von siebenzig Aeltesten unter Moses in sich abspiegelte, war die Ordination, d. h. die Befähigungserklärung und Weihe für die Mitglieder desselben da. Als nothwendige Maaßregel wurde sie strenger gehandhabt, als es in den letzten Tagen des Königs Janai (s. d. A.) galt, das Synhedrion vor dem Nichteintritt sadducäischer Mitglieder zu schützen.[8]) Die Mischna erzählt uns, daß das Synhedrion seine Mitglieder sich aus den Jüngerreihen holte, die als Hörer in drei Reihen den Synhedrialsitzungen zugegen waren.[9]) „Drei Reihen von Gelehrten, heißt es daselbst, saßen vor den Synhedristen. Sollte ein neues Synhedrialmitglied ernannt werden, so wurde ein Gelehrter aus der ersten Reihe der Jünger genommen und für seine Stellung als Synhedrist ordinirt."[10]) Was die Ordination selbst betrifft: wer ordinirt hat und wie ordinirt wurde? Darüber war erst keine feste Norm vorgeschrieben; die Person, welche ordinirte, als auch der Akt der Ordination war nach den Zeiten verschieden. Ueber Ersteres berichtet der Talmud Jeruschalmi Folgendes: „Erst ordinirte jeder Lehrer seine Schüler, als z. B. R. Jochanan ben Sakai den R. Elieser und R. Josua, R. Josua den R. Akiba, R. Akiba den R. Mair und den R. Simon. Später übertrug man diese Ehre dem Hause, d. h. dem Synhedrion und dem Patriarchen, mit der Bestimmung, daß das Synhedrion nicht ohne Einwilligung des Patriarchen, dagegen der Patriarch ohne die Einwilligung des Synhedrion Ordinationen vornehmen darf. Endlich traf man in noch späterer Zeit die Anordnung, daß die Ordination nur mit Uebereinstimmung und Einwilligung beider, des Synhedrions oder dessen Gerichts und des Patriarchen, vorgenommen werden darf."[11]) Die Ursachen dieser Anordnungen waren wol öftere Klagen über vorgekommene Mißbräuche bei solchen Ordinationen, so daß oft Jünger von geringem Wissen zu Lehrern und Richtern ordinirt und Fähigere übergangen wurden.[12])

---

[1]) Mischna Sanhedrin Absch. 1. 1. [2]) 4 M. 27. 19 heißt es: וצויתה אותו לעיניהם, ebenso Vers 23 das.: ויסמך את ידיו עליו ויצוהו. [3]) 4 M. 11. 17; und daselbst Vers 25. [4]) Das. [5]) 2 M. 29. [6]) 1 K. 1. [7]) Siehe: „Königthum." [8]) Siehe: „Synhedrion." [9]) Mischna Sanhedrin Absch. 4; in der Gemara Sanhedrin S. 37 a. [10]) Das.: הוצרכו לסמוך סומכין מן הראשונה. [11]) Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 1. 3. S. 19. col. 1 (krotoschiner Ausgabe). [12]) Vergleiche darüber hier weiter

Fragen wir nach der Zeit dieser neuen Anordnungen, so ist es unzweifelhaft, daß es die nachbarkochbaische ist und zwar paßt, wie wir das weiter darlegen werden, erstere für die Zeit des Patriarchen R. Simon b. Gamliel II (gegen die Mitte des 2. Jahrh. n.) und R. Judas I und letztere für die des Patriarchen R. Juda II (im 3. Jahrh. n.). Ebenso sind die Berichte über den Akt oder die Form der Ordination nach den Zeiten verschieden. Bis zum zweiten Jahrhundert haben wir nur Berichte, daß Gelehrte ordinirt wurden, aber über die Weise der Ordination wird nichts angegeben. Dieselbe wird als bekannt vorausgesetzt und war wohl einfach ohne jede übrige Aeußerlichkeit. So hat die Mischna Sanhedrin 1. 1 nur die Bestimmung, daß die Ordination, Semicha, von einem Collegium von drei ordinirten Gelehrten vorgenommen werde, ohne weitere Angabe über die Form der Ordination. Nach Spätern genügte es, wenn nur ein ordinirter Gelehrter unter den dreien war, die die Ordination vorzunehmen hatten.[1]) Erst im zweiten und dritten Jahrhundert n. und weiter waren die Ordinationen mit einer gewissen Feierlichkeit. So wird bei der Ordination eines Ungenannten durch R. Juda II von einem öffentlichen Vortrage des Ordinirten gesprochen[2]); ferner erzählt man, daß bei der Ordination des R. Seira, sowie des R. Ami und R. Assi Gedichte und Lieder vorgetragen wurden.[3]) Ob zu der Förmlichkeit derselben die Auflegung der Hände, wie solche bei der im Pentateuch beschriebenen Ordination Josuas durch Moses vorkam, gehörte, ist ungewiß. Rab Aschi (im 5. Jahrh. n.) beantwortet die Frage des Rab Acha, ob bei der Ordination wirklich ein Händeauflegen auf den Zuordinirenden stattfindet, dahin, daß die Ordination aus der Nennung des Namens des Ordinirenden mit Hinzufügung des Titels „Rabbi" nebst der Erlaubnißertheilung im Gerichte auch bei peinlichen Sachen als Richter zu fungiren — bestand.[4]) Doch schließen wir aus der ganzen Sache, daß früher wol auch das Auflegen der Hände auf den Ordinirenden zu diesem Akte gehörte, von dem später Abstand genommen wurde.[5]) Der Wortlaut der Erlaubnißertheilung wird bei der Ordinirung des Rabba b. b. Chana (s. d. A.) durch den Patriarchen R. Juda I genannt; sie lautet: „Er lehre, lehre! er richte, richte! er urtheile über die Erstgeburten!" יורה יורה ידין ידין יתיר בכורות יתיר.[6]) Später wurde der letzte Passus bei der Ordinirung des Rabh (s. d. A.), wahrscheinlich weil er minder befähigt war, umgeändert; die Formel schloß mit den Worten: יתיר בכורות אל יתיר, „er entscheide nicht über Erstgeburten!"[7]) Es gab sonach verschiedene Grade von Ordinationen, und die Formel derselben bestimmte den Grad der dem Ordinirten ertheilten Machtvollkommenheit seiner Lehrthätigkeit (siehe Mehreres darüber weiter). Ein weiteres Gesetz, das von R. Josua ben Levi (im 3. Jahrh. n.) vorgetragen wurde, bestimmt, daß die Ordination nur in Palästina vorgenommen werden darf,[8]) und daß der Kandidat in derselben zugegen sein muß; er kann nicht auf seinem Antrage in Abwesenheit ordinirt werden.[9]) Ging der Ordinirte nach dem Auslande, so erhielt er ein Schreiben, ein Zeugniß von seiner erhaltenen Ordination.[10]) Aus diesen Angaben hat Maimonides h. Sanhedrin Abschnitt IV seine Bestimmungen über die Ordination, semicha, geschöpft und dieselben als Ganzes zusammengetragen. Es dürfte nicht übrig erscheinen, auch die geschichtlichen Vorgänge bei solchen Ordinationen kurz zu erwähnen. Hierher gehört in erster Reihe die Erzählung von dem Märtyrertode des R. Juda ben Baba, in den Religionsverfolgungsjahren nach dem verunglückten barkochbaischen Aufstande, weil er gegen das Verbot der hadrianischen Edikte (s. d. A.) fünf Gelehrte zu Volks- und Gesetzeslehrern ordinirt hatte.[11]) Diese fünf Ordinirten waren: R. Mair,

---

und siehe Jeruschalmi Biccurim Absch. 3. S. 65. col. β: אלין דמתמני בכסף und Sanhedrin babli S. 7β: דבי נשיאה אוקמי דיינא דלא הוה גמיר.

[1]) Sanhedrin 7β. [2]) Maimonides h. Sanhedrin Absch. 4. [3]) Sanhedrin S. 14α. [4]) Das. S. 13β: סמכין ליה בשמא ויהבי ליה רשות למידן דיני קנסות. [5]) Vergl. Maimonides h. Sanhedrin Absch. 4. 2: כיצד היא הסמיכה לדורות, Worte, die auf spätere Feststellung der Ordination deuten. [6]) Sanhedrin 5α. [7]) Das. [8]) Das. S. 14α: אין סמיכה בחוץ לארץ. [9]) Das. Vergleiche Maimonides h. Sanhedrin 4. 3. [10]) Das. [11]) Sanhedrin 14α.

R. Juda, R. Simon, R. Jose, R. Eleasar b. Schamua, wozu, nach Einigen, auch R. Nehemia gehörte. Sämmtliche Lehrer fanden sich nach der Aufhebung obiger hadrianischen Verfolgungsedikte in Uscha bei der Wiederconstituirung des Synhedrions unter dem Patriarchen R. Simon b. Gamliel II ein. R. Mair (s. d. A.) hatte bereits früher schon von R. Akiba die Ordination, semicha, erhalten, von der er aber noch keinen Gebrauch gemacht hatte.[1]) Die volle Bedeutsamkeit der Ordination machte sich unter dem Patriarchat des R. Juda I geltend, der auf Grund mehrerer Thatsachen, zu welchen Irrthümern die religiösen Entscheidungen der Unfähigen und Unberufenen unter den Gelehrten geführt hatten, im Synhedrion die Bestimmung ein für allemal durchsetzte, daß kein Gesetzesjünger, תלמיד, über Religionsfragen zu entscheiden habe, wenn er nicht vorher hierzu autorisirt wurde.[2]) Eine andere Bestimmung gehörte wol auch dieser Zeit an, daß der Patriarch allein, auch ohne Wissen und Zustimmung des Synhedrions, Erlaubnisse zu Gesetzesentscheidungen an Gesetzesjünger ertheilen darf, gegen eine frühere Verordnung, daß die Ordination die Zustimmung beider, des Patriarchen und des Synhedrion, bedarf.[3]) Sowol die Gemeinden, welche Gesetzeslehrer suchten, als auch Gesetzesjünger, die in die Stellung eines solchen eintreten wollten, wandten sich jetzt nur an den Patriarchen. So verwendete sich R. Chia bei demselben für seine zwei Neffen Rabba b. b. Chana und Rabh; R. Juda I ertheilte ihnen, je nach ihrer Befähigung, die nachgesuchte Ordination, Ersterm auch zur Entscheidung über die Fehler der Erstgeburten, aber Letzterm nur beschränkt, mit Ausnahme von Entscheidung über Erstgeburtsfehler.[4]) Ebenso sandte er der Gemeinde von Semuni in Palästina, die sich um Anstellung eines Gesetzeslehrers an ihn wandte, den von ihm hierzu ordinirten Levi ben Sissi.[5]) Dagegen konnten die Ordination nicht erlangen: Bar Kappara,[6]) Samuel,[7]) R. Chanina[8]) u. a. m. Samuel heilte einst den Patriarchen von einer Krankheit, worauf Letzterer sich veranlaßt fühlte, sich über dessen Nichtordinirung zum Gesetzeslehrer zu entschuldigen. Schnell und leicht entgegnete Samuel: „So stand es ja im Buche Adams, Samuel soll ein Weiser, aber kein Rabbi genannt werden!"[9]) Zu Mißbräuchen artete diese dem Patriarchen eingeräumte Macht, Ordinationen ohne Hinzuziehung des Synhedrions vorzunehmen, erst unter dem Patriarchen R. Juda II. aus. Derselbe ordinirte einen weniger des Gesetzes Kundigen[10]) zum Gesetzeslehrer. Als dieser, nach Brauch, darauf einen Vortrag halten sollte und für denselben als Dolmetscher den Gesetzeslehrer R. Juda b. Nachmani erhielt, war die Gelegenheit da, wo solche Amtsüberschreitung des Patriarchen gerügt werden konnte. Der Dolmetscher ergriff sie und stellte den Vortragenden in seiner Unwissenheit vor dem Volke bloß. Der Ordinirte stand als Vortragender da, das Volk war versammelt und der Dolmetscher lauschte auf die Sätze, die er dem Volke verdolmetschen sollte. Aber derselbe öffnete keinen Mund; er neigte ihm sein Ohr zu, vielleicht wollte er leise etwas sagen, aber von Allem nichts. Da zitirte der Dolmetscher einen Vers aus Habakuk 2. 19: „Wehe, man spricht zum Block: „erwache, rege dich!" oder zum Stein: „lehre!" Er ist ja nur in Gold und Silber eingefaßt, aber kein Geist ist in ihm, und fügte diesem hinzu: „Gott wird diejenigen strafen, die solche Lehrer ordiniren!"[11]) In diese Zeit fällt die, zur Abstellung solcher Mißbräuche, oben gebrachte Bestimmung, daß zur Ordinirung die Uebereinstimmung des Patriarchen und des Synhedrions gehöre und Einer ohne den Andern nicht ordiniren darf.[12]) Diese Verordnung, erzählt man, hatte wieder andere Nachtheile zur Folge. Viele befähigte Gesetzesjünger konnten darauf ihre Autorisation nicht erlangen, weil nicht immer eine Zustimmung von beiden Seiten zu ermöglichen war. So schmerzte es R. Jochanan

---

[1]) Das.: סמכיה ר״עקיבא ולא קבלו סמכיה ר׳ יהודא ב״ב וקיבלו. [2]) Sanhedrin 5β: באותו שעה גזרו תלמיד אל יורה אלא אם כן נטל רשות מרבו. [3]) Siehe oben nach Jeruschalmi Sanhedrin 1. 3. [4]) Babli Sanhedrin S. 5α. Siehe oben. [5]) Jeruschalmi Jebamoth 13. 7. [6]) Midr. rabba 3 M. Absch. 28 und Jeruschalmi Moed katon 3. 1: איני מכירך. [7]) S. d. A. [8]) S. d. A. [9]) Baba mezia 86α. [10]) Sanhedrin 7β: אוקמי דיינא דלא הוה גמיר. [11]) Habakuk 2. 19; Sanhedrin 7β: ועתידהב״ה ליפרע ממעמידין. [12]) Siehe oben.

(s. d. A.), daß wegen der Abwesenheit des R. Seman b. Abba die Gelehrten R. Simon b. S. und R. Jonathan b. A. nicht ordinirt werden konnten.[1]) Ebenso verdroß es ihn, daß er die Ordinirung der Gelehrten R. Chanina und R. Oschaja nicht durchsetzen konnte. Diese beruhigten ihn und sagten: „Lasse es dir nicht leid thun, wir stammen aus dem Priesterhause Elis (s. d. A.) ab, dessen Nachkommen man nicht ordinirt.“ [2]) Feierlich dagegen beging man die Ordination des R. Seira, bei der man das Lied vortrug: „Nicht geschmückt, nicht gefärbt und nicht gesalbt, aber voll Anmuth!“ [3]) Ebenso erhebend wird die Ordinirung der Gesetzeslehrer R. Ami und R. Assi geschildert. Man sang bei derselben: „Von dieser Beschaffenheit, Männer wie diese, ordiniret für uns, aber keine Unsinnige, Unverständige und Ungebildete!“[4]) Es waren dies die letzten uns bekannten Ordinationen auf dem Boden Palästinas. Die Lehrer in Babylonien um diese Zeit und darauf hatten sie nicht mehr; sie mußten sich die Autorisation für ihre Lehr- und Richterthätigkeit von dem Exilarchen (s. d. A.) holen. Mit derselben war ihnen das Recht genommen, als Richter in peinlichen Sachen zu fungiren.[5]) Im fünften Jahrhundert n. hörte dieser Akt ganz auf. Im Mittelalter versuchten mehrere Gelehrte, zu denen auch Maimonides gehörte[6]), die Weihe zum Rabbiner auf palästiniensischem Boden vornehmen zu lassen. Im sechszehnten Jahrhundert n. waren es Jakob b. Rab u. a. m., die auf dem Boden Palästinas wieder geweiht wurden. Aber es war nichts als ein Versuch, der nicht fortgesetzt wurde. In neuerer Zeit bezeugt die Reife zum Rabbiner eine Morena und in neuester Zeit ein förmliches Autorisationsschreiben, gekannt unter dem Namen Hatharath Horaah, התרת הוראה. Mehreres siehe: Rabbinismus.

Orgel. Das talmudische Schriftthum hat für Orgel drei Namen: 1. magrepha, מגרפה[7]), 2. Ardablis, ארדבלים,[8]) und 3. Hardules, הרדולים.[9]) Der Wortlaut der zwei letzten Benennungen, wenn wir an die öftere Verwechselung des א mit ה als Gutteralbuchstaben denken, läßt bald errathen, daß beide nur ein Name sind und ein Instrument bezeichnen und zwar die Wasserorgel, die bei den Griechen anstatt der Windorgel sehr beliebt war.[10]) Das Wort ארדבלים oder הרדבלים = הרדבלים ist das griechische ἡ ὕδραυλις, das eigentlich Wasservogel heißt, aber entlehnt Orgel, Wasserorgel bezeichnet. Von dieser Orgel heißt es, daß sie nicht im Tempel zu Jerusalem war, weil ihr Ton das Liebliche des Gesanges verdirbt.[11]) Eine andere Stelle giebt die Ursache ihrer Nichtexistenz in Jerusalem an, weil ihre weichen Töne den angenehmen Schall des Gesanges verwirren.[12]) Dagegen war die Orgel unter der ersten Bezeichnung „magrepha“ unbestritten im Tempel zu Jerusalem im Gebrauch. Von derselben wird berichtet: „Eine Magrepha gab es im Tempel, die zehn Löcher hatte, aus jedem derselben kamen zehn Tonarten hervor, folglich war sie im Stande, hundert Tonarten hervorzubringen.“ Eine Boraitha daselbst giebt an, daß aus jedem Loche hundert Tonarten hervorkamen, sodaß im Ganzen die Magrepha tausend Tonarten hervorbrachte.[13]) Diese letzte Beschreibung wird als übertrieben und unrichtig dargestellt.[14]) In Bezug auf die vielen Tonarten aus einem Loche, bemerkt richtig Saalschütz,[15]) daß man hierbei an zehn Röhren von verschiedenen Größen aus einer Vertiefung zu denken habe. Nicht zu verwechseln haben wir dieses Instrument mit einem andern gleichen Namens, von dem erzählt wird, daß man die Magrepha zwischen der Halle und dem Altar mit starker Wucht zur Erde warf, die alsdann ein solch starkes Getön von sich gab, daß Niemand in Jerusalem zur selben Zeit die Stimme des Andern wegen des Geräusches der Magrepha vernehmen konnte. Dieselbe diente: 1. für den Priester zur Ankündigung, daß die

---

[1]) Sanhedrin 14α. [2]) Das. [3]) Das.: לא כחל לא שרק ולא פרכס ויעלת חן. [4]) Das. [5]) Baba kama 27β. Daher die Frage: קנסא קמגבית בבבל? [6]) Im Mischnakommentar zu Sanhedrin 1. 1. Zweifelhaft in Jad chasaka h. Sanh. 4. [7]) Erachin 10β und 11α. [8]) Jeruschalmi Succa V. 6. [9]) Erachin S. 10β. [10]) Siehe darüber die Monographie von Saalschütz, „Musik bei den Hebräern,“ Berlin 1829. [11]) Jeruschalmi Succa V. 6: מפני שהיא סורח הנעימה. [12]) Erachin 10β: לא היה מכה הרדולים במקדש מפני שקולו ערוב ומערביב את הנעימה במקדש. [13]) Das. [14]) Das. [15]) In der schon zitirten Monographie.

Priester schon in den Tempel getreten sind; 2. für den Leviten, daß bereits die Leviten sich zum Gesang versammelten und 3. für den Vorgesetzten der Opferbeistandsmänner (s. d. A.), daß er die Unreinen zur Ostseite des Tempels führe. Der Name „Magrepha" heißt ursprünglich gabelartige Schaufel; entlehnt wurde diese Bezeichnung für Orgel wegen der gabelartigen Schaufelgestalt ihrer Röhren. Mehreres siehe: Tempelmusik.

Ostseite, מזרח, siehe: Welt- und Himmelsgegenden.

P.

Pädagogik, siehe: Erziehung in Abtheilung I und die Artikel: Lehrer, Schule, Schüler, Unterricht, Unterrichtsgegenstände, Unterrichtsmethode, Lehrhaus u. a. m. in dieser Abtheilung II.

Palästinensischer Talmud, תלמוד ירושלמי, siehe: Talmud Jeruschalmi.

Palmyra, siehe Tadmor in Abtheilung I.

Parabel, משל, maschal. Zu den Theilen der hebräischen Poetik, welche das Wort „maschal" bezeichnet, gehört neben dem Spruch, der Sentenz, der Allegorie, dem Symbol und der Fabel (s. d. A.) auch das Gleichniß oder die Parabel. Unter „maschal", als Gleichniß oder Parabel, von dem wir hier handeln, verstehen wir, was schon die griechische Benennung „Parabel" und die deutsche „Gleichniß" andeutet, ein zur Vergleichung Nebeneinanderstellen zweier Gegenstände, eines sinnlichen und eines übersinnlichen, um durch ihre auffallende Aehnlichkeit diesen durch jenen zu verdeutlichen, ihn anschaulich darzustellen und dem Verständnisse näher zu bringen. Der zur Vergleichung gebrachte Gegenstand kann entweder ein wirklicher oder ein erdichteter sein, doch letzterer so, daß er dem Bereiche der Möglichkeit angehört. Wir machen auf diesen letzten Punkt besonders aufmerksam, weil derselbe das Merkmal bildet, wodurch sich die Fabel von dem Gleichnisse unterscheidet. Die Fabel (s. d. A.) ist eine Dichtung, die sich um das Bereich des Möglichen nicht kümmert und über dasselbe weit hinausgeht, dagegen erkennt das Gleichniß oder die Parabel die Grenzen desselben vollständig an. Nach diesen Unterscheidunszeichen werden wir leicht erkennen, was in der biblischen und nachbiblischen Poetik als Fabel oder als Gleichniß angegeben werden soll. Die in Richter 9. 8—15 gebrauchte Erzählung von den Bäumen, die bei der Wahl ihres Königs, nachdem die Annahme dieser Würde der Oelbaum, Feigenbaum und Weinstock abgelehnt hatten, keinen andern finden konnten, als den Dornbusch, was die Unwürdigkeit des gewählten Abimelech zum König darthun soll, ist eine Fabel; ebenso darf die Dichtung in 2 K. 14. 9 von dem Dorn auf dem Libanon, der zur Ceder sandte, daß sie ihre Tochter dessen Sohne zum Weibe gebe, als Antwort des starken Königs Joas von Israel an den schwächern König Amazja von Juda —, nicht anders als eine Fabel bezeichnet werden. Dagegen erkennen wir in 2 B. Samuel. 12. 1—6 das Gleichniß; es ist die Erzählung des Propheten Nathan vor David, von dem reichen Manne, der einem armen Manne sein einziges Lämmchen, das er gar sehr liebte (es aß von seinem Brote, trank von seinem Becher und schlief auf seinem Schooße), entrissen hat, um davon seinem Gaste ein Mahl zu bereiten —, die dem Könige sein Vergehen mit Bathseba, der Frau des Uria, vorführen sollte. Ein anderes Gleichniß hat das 2 B. Samuel. 14. 4—9 in der Erzählung, durch welche die weise Frau aus Thekoa das Herz des Königs David wegen des verbannten Sohnes Absalom zu rühren versteht und dessen Zurückberufung bewirkt. Die Frau erscheint nach Joabs Anordnung im Traueranzuge, fällt vor dem Könige hin und bittet um Hilfe. Der König fragt nach ihrem Geschicke und Wunsche, worauf sie erzählt: „Ich bin eine Wittwe, mein Mann starb und hinterließ mir zwei Söhne. Diese geriethen eines Tages in Streit, Keiner war bei ihnen da, der dazwischen treten sollte, und es tödtete der Eine den Andern. Da will die Familie meines Mannes mir auch diesen Sohn, nunmehr mein einziges Kind, entreißen, um ihn wegen des

Mordes zu bestrafen; es erlischt dann der Name meines Mannes auf seinem Erbe, und kein Andenken von ihm ist mehr auf der Erde!" In diesen beiden Gleichnissen ist die Erzählung eine Dichtung, die jedoch dem Bereiche des Möglichen angehört und innerhalb dessen Grenzen sich bewegt. An bedeutendere Ausdehnung gewinnt die Parabel im talmudischen Schriftthume. Die Gestalt und die Verwendung derselben ist hier in viel größerm Maßstabe. Ihre Bildner und Pfleger sind die Volks- und Gesetzeslehrer von über 700 Jahren (von Simon dem Gerechten, 219 v., bis zum Schluß des Talmud, gegen 500 n.), die sie in ihren Volksvorträgen mit besonderer Vorliebe bei jeder passenden Gelegenheit gern anwendeten. Ihre Lehre darüber war: „Nie halte das Gleichniß, maschal, gering, denn durch das Gleichniß dringt der Mensch in die Tiefe der Lehre (Thora)." [1]) So war es das Gleichniß oder die Parabel, welche dem Volke die Lehren und Gesetze seiner Religion gleichsam verdolmetschte und dessen Verständnisse näher brachte. Ein nicht geringer Theil dieser Gleichnisse ist durch Herder und Andere nach ihm in die deutsche Literatur übergegangen; andere Gelehrte, als z. B. Buxtorf, Lightfoot, Wettstein, Schoettgen u. a. m. bis auf Nork, Zipser und Wünsche in neuester Zeit, haben fleißig von denselben als Parallelen zu den Gleichnissen in den Evangelien gesammelt und aufgestellt. Es dürfte daher nicht übrig erscheinen, wenn wir hier aus der großen Menge dieser Gleichnisse eine Auswahl treffen und von derselben mehrere nach den Lehren und Gesetzen, die sie erläutern sollen, hier anführen. Der Leser erhält dadurch ein Bild von der Macht und der Bedeutung dieses Theils der Redekunst, sowie von der Geschicklichkeit der Volkslehrer in dem Gebrauch desselben. a. Gott. Ueber das Dasein Gottes, als des Weltenlenkers, wie dasselbe von Abraham erst erkannt wurde, haben sie folgendes Gleichniß: „Ein Wanderer zog von Ort zu Ort, bis er an eine Stelle kam, wo er einen Palast in Flammen rettungslos auflodern sah. „Sollte dieses Bauwerk ohne Herrn sein?" frug er sich erstaunt. Da schaute ihn der Herr des Palastes an und sprach: „Ich bin der Herr dieses Palastes!" So erhielt auch Abraham die Offenbarung Gottes, als er bei der Erscheinung des Verderbnisses der Welt nach einem Gotte, dem Herrn der Welten, suchte.[2]) b. Gott als Vater. „Eine verlassene Waise wurde von einem wohlthätigen Manne als Tochter erzogen und gar sehr geliebt. Als sie wohlgebildet herangewachsen war, sorgte der Pflegevater auch für einen Bräutigam. Es kam zur Verheirathung und der Gerichtsschreiber frug die Braut beim Aufsetzen des Ehekontrakts nach ihrem Namen und dem ihres Vaters. Da zögerte sie bei der Angabe des Namens ihres Vaters; sie schwieg. Als sie ihr Wohlthäter nach der Ursache ihres Schweigens frug, da schaute sie auf ihn voll Rührung und Dankbarkeit. Ich kannte und kenne ja keinen Vater als dich, denn nicht der Erzeuger, sondern der Erzieher ist der Vater! Diese Waise, das ist Israel, denn es heißt: „Wir waren Waisen, hatten keinen Vater" (Klglb. 4); Gott, der es erhalten, groß gezogen und gebildet, ist sein Vater. So kennt Israel seinen Gott als Vater nach den Worten: „Und jetzt Ewiger, du bist unser Vater (Jesaia 53)." Aber Gott ruft ihm zu: „Vergesset ihr eure Väter: Abraham, Isaak und Jakob?" „Herr!" lautet darauf die Antwort Israels: „nicht der Erzeuger, sondern der Erzieher und Bildner des Menschen ist sein Vater, denn so heißt es: „Du bist unser Vater, Abraham kannten wir nicht und von Israel wußten wir nichts" (Jesaia 63).[3]) c. Gottesverehrung aus Liebe. Ueber den Unterschied zwischen der Gottesverehrung aus Liebe und der aus Furcht stellten sie folgendes Gleichniß auf: „Ein König hatte zwei Diener, von denen der Eine den König liebte und ihn fürchtete, aber der Andere ihn nur fürchtete, aber nicht liebte. Der König verreiste auf längere Zeit und während seiner Abwesenheit zeigte sich eine auffallende Verschiedenheit unter diesen zwei Dienern. Der den König liebte, beschäftigte sich eifrig mit Anlegung von Gärten und Spaziergängen;

[1]) Midr. rabba zum Hohld. S. 1 β: לעולם אל יהי המשל קל בעיניך שעל ידי המשל ארם עומד על עומקה של תורה משל למלך. [2]) Midr. rabba 1 M. Absch. 39. [3]) Midr. rabba 2 M. Absch. 46 am Ende. Ungenau ist dieses Gleichniß in Seligmanns Parabeln wiedergegeben, S. 326.

er pflanzte in denselben allerlei kostbare Bäume. Dagegen nahm der andere Diener, der den König nur fürchtete, nichts vor. Der König kehrte endlich zurück und freute sich der Ueberraschung, die ihm der eine Diener, der ihn liebte, vorbereitet hatte. Derselbe erscheint zum Empfange vor den König, sieht die von ihm vorbereiteten Kostbarkeiten und fühlt sich wegen der Freude des Königs recht heiter. Dagegen zitterte der andere Diener, als er die Unordnung und Zerstörung in Folge seiner Nachlässigkeit gewahr ward, vor dem Zorn des Königs. So verhält es sich, schließt das Gleichniß, mit den Gottesdienern je aus Furcht oder aus Liebe. Der Gott dient aus Liebe hat einen zweifachen Lohn, das innere Wohlbehagen und die äußere Vergeltung, er ist Erbe zweier Welten." [1]) d. Gotteshaus. Ueber den Befehl zur Errichtung eines Gotteshauses (2 M. 25. 8). „Ein König hatte eine einzige Tochter, die er sehr liebte, und von der er sich nicht zu trennen vermochte. Sie wuchs heran, ein Prinz warb um ihre Hand und der Tag ihrer Vermählung wurde gefeiert. Als die Abschiedsstunde herankam, und die Tochter mit ihrem Manne den Vater verlassen sollten, sprach dieser zu dem scheidenden Schwiegersohne: „Meine Tochter, die du mitnimmst, ist mein einziges Kind, von ihr trennen vermag ich mich nicht, aber ebenso kann ich sie dir nicht vorenthalten, sie ist dein Weib. Doch erfülle mir die Bitte, wohin du ziehst, bereite mir ein Gemach, damit ich bei euch wohne. Ich kann meine Tochter nicht verlassen." So sprach auch Gott zu Israel: „Ich habe dir meine einzige Tochter, die Religion, die Thora gegeben. Von ihr mich zu trennen bin ich nicht im Stande, aber ebenso kann ich sie dir nicht wegnehmen. Darum bauet mir, wo ihr seid, ein Haus, daß ich bei euch weile: „Machet mir ein Heiligthum, und ich wohne unter euch! (2 M. 25. 8)." [2]) e. Gottesdienst nach menschlichen Kräften. Das Gesetz befiehlt, im Gotteshause vor Gott, der voll des Lichtes ist, ein beständiges Licht anzuzünden. Die Erläuterung desselben geben sie in folgendem Gleichnisse: „Ein König, der einen Mann aus dem Volke liebte, benachrichtigte diesen, daß er ihn besuchen und ein Mahl in seinem Hause einnehmen wolle. Der Mann bereitete Alles nach seinen Verhältnissen zum Empfange des Königs vor: das Bett, den Tisch und die Beleuchtung. Es traf der König laut Angabe wirklich ein, aber mit ihm zugleich das vornehme Gefolge mit vielen Dienern, welche goldene Leuchter und andere Kostbarkeiten mitbrachten. Da schämte sich der Freund des Königs, seine Vorbereitung erschien ihm viel zu ärmlich und ließ sie wegschaffen. Der König trat ins Haus und war erstaunt, daß er nichts darin vorfand. „Sagte ich dir nicht, daß ich bei dir speisen werde!" rief er dem Freunde zu. „Mein König," antwortete dieser, „ich habe die große Herrlichkeit gesehen, die mit dir gekommen, da erschien mir Alles, was ich vorbereitet hatte, viel zu gering, und ich schaffte Alles heraus." „Bei meinem Leben!" entgegnete der König, „ich begab mich zu dir, um nicht aus meinen Gefäßen, sondern von den deinigen zu genießen. Schaffe Alles wieder herbei." So ist Gott voll Licht, aber er hat dennoch auch an dem Lichte des Menschen eine Freude, daher das Gebot, im Tempel Licht vor dem Altar anzuzünden.[3]) f. Das Opfergesetz. „Ein Königssohn war stolz und übermüthig, es genügte ihm nicht das häusliche Mahl, er suchte auch unerlaubte Genüsse bei Andern auf. Da befahl der König, daß von nun ab sein Sohn an seinem Tische speise, damit er von selbst sich des Unerlaubten enthalte." So verhält es sich mit dem Opfergebot. Israel war dem Götzendienste ergeben, es brachte den Waldteufeln (Seirim) Opfer dar, denn es heißt: „sie opferten den Schedim, den Ungöttern" (5 M. 32. 17); es sollte jetzt Gott allein die Opfer darbringen, um vom Götzendienste abzukommen." [4]) g. Die Gesetzesvollziehung. Gegen den Einwand, wer kann das Gesetz in seinen vielen Veräſtelungen beobachten — hatte man das Gleichniß: „Ein König, der in seinem Garten einen solch tiefen

[1]) Jalkut I. § 837 gegen Ende. [2]) Midr. rabba 2 M. Absch. 33. [3]) Das. 4. M. Absch. 16, S. 263 β und 264 α. [4]) Jalkut I. § 579. Dieses Gleichniß wird im Namen des R. Levi, eines Lehrers im dritten Jahrh. n., vorgetragen. לפי שהיו ישראל להוטין אחר עבודה זרה והיו מביאין קרבנות יהם לשעירין.

Graben hatte, daß das menschliche Auge nicht auf dessen Grund blicken konnte, faßte den Entschluß, ihn ausfüllen zu lassen. Er miethete hierzu mehrere Arbeiter. Einige von ihnen gingen an den Graben, besichtigten ihn und sprachen: „Wie wäre es möglich, solche unermeßliche Tiefe auszufüllen!" Sie gingen davon. Aber die Vernünftigern dachten, was kümmert uns dessen Tiefe, wir thun unsere Schuldigkeit, füllen ihn aus, wie wir können. So spricht oft auch der Mensch, wie groß ist das Gesetz! wie viele Gebote! Aber Gott ruft: „Du bist auf den Tag bezahlt, arbeite redlich an deinem Tagewerk!" [1]) h. Das Gesetz, unser Lebensbeschützer. „So du gehst, führt es dich, wenn du dich niederlegst, hütet es dich, und wenn du aufwachst, unterhält es dich" (Spr. Sal. 6. 22). „In düsterer und finsterer Nacht, lautet in Bezug darauf ein Gleichniß," zog ein Mensch einher, voll Furcht vor wilden Thieren, Räubern, Gruben und Gesträuchen auf dem Wege, auch kannte er die Richtung des Weges nicht mehr. Da befreite ihm das Licht einer Fackel von den Sorgen vor Gruben und Gesträuch. Aber noch befürchtete er Anfälle von Räubern oder wilden Thieren. Es leuchtete der Morgen und er war auch vor Räubern und wilden Thieren sicher. Es war ihm nur noch wegen der Unkunde des Weges bange, da gelangte er an den Scheideweg und wurde auch dieser Unruhe enthoben." [2]) i. Das Schriftgesetz und die Tradition. Der Werth der Tradition in ihrem Verhältniß zum Schriftgesetz wird gegen die Gegner derselben durch folgendes Gleichniß dargethan: „Ein reicher Mann hatte zwei Freunde, die er gar sehr liebte. Eine nothwendige Reise zwang ihn, sich von ihnen auf einige Zeit zu trennen. Er verabschiedete sich von beiden und gab jedem als Geschenk ein Maaß Getreide und ein Bündel Wolle. Der Eine von ihnen ließ das Getreide bald mahlen, das Mehl zu einem Teig machen, woraus Brod gebacken wurde. Auch die Wolle gab er zu spinnen und ließ aus dem Gespinnst eine Tischdecke weben. Aber der Andere hatte die Geschenke unverändert liegen gelassen. Da kehrte der reiche Mann zurück und frug nach seinen Geschenken. Ersterer ladet ihn zu Tisch, zeigte ihm die Tischdecke, die aus seiner Wolle verfertigt wurde, und überreichte ihm das Brot von dem ihm geschenkten Getreide. Aber der Andere hatte nichts anzubieten als die Wolle und das Getreide. Der reiche Mann lobte die Weisheit des Erstern und tadelte den Andern." So verhält es sich mit dem Schriftgesetze und der Tradition; jenes ist das Produkt, das Getreide und die Wolle, aber diese die Weisheit, aus demselben Nahrung und Erhaltung für das Leben zu schaffen.[3]) k. Der Mord und dessen Frevel. „Ein König zog in sein Land ein, dessen Bewohner ihm zur Ehre nach seiner Gestalt Statuen, Bildsäulen und Münzen mit seinem Bilde prägen ließen. Nach längerer Zeit jedoch zerstörten sie die Statuen, zerbrachen diese Bildsäulen und vernichteten diese Münzen; sie verringerten das Bild des Königs. So ist es mit dem Mord eines Menschen, durch ihn wird gleichsam das Bildniß Gottes verringert, denn es heißt: „Wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll dessen Blut vergossen werden;" [4]) ferner: „denn im Ebenbilde Gottes hat er den Menschen gemacht." [5]) l. Die Lebensgenüsse und die Seele. „Und die Seele wird nie satt" (Kohelett 6. 7). „Ein Bürgerlicher heirathete eine Königstochter. Er machte für sie großen Aufwand, brachte ihr prachtvolle Kleinodien als Geschenke. Aber sie achtete dieselben nicht, Alles schien ihr viel zu gering, denn sie war ja die Tochter des Königs. So ist es mit der Seele. Brächtest du ihr alle Genüsse der Welt, sie würde sie verschmähen, denn sie ist die Tochter des Himmels." [6]) m. Wohlthätigkeit, ihr Werth oder Unwerth. In einer Unterredung R. Akibas mit dem römischen Statthalter Tinius Rufus wird über den Werth oder Unwerth der Wohlthätigkeit disputirt. Dieser behauptet, Wohlthätigkeit sei ein Vergehen gegen Gottes Vorsehung und bringt darüber fol=

[1]) Jalkut I. § 863. [2]) Sote 21 α. [3]) Tana debe Elia p. 53. [4]) 1 M. 9. [5]) Siehe: „Ebenbild Gottes" in Abth. I. Die Stelle mit dem Gleichnisse ist in Mechilta zu Jithro Absch. 8 voce לא תחמוד edit. Friedemann S. 70 β. Ungenau ist dieses Gleichniß in Seligmanns Parabeln wiedergegeben. [6]) Midr. rabba zu Koheleth voce וגם הנפש S. 99 α.

gendes Gleichniß. „Ein Fürst zürnte einst über einen seiner Diener und ließ ihn ins Gefängniß werfen mit dem strengen Verbot, demselben irgend welche Speise oder Trank zu reichen. Wenn nun Einer, von Mitleid gerührt, sich erlaubte, dem so bestraften Diener Speise oder Trank zu reichen, wäre das kein Vergehen gegen den Fürsten?" R. Akiba, der für den Werth der Wohlthätigkeit sprach, suchte ihn durch ein anderes Gleichniß von dem Gegentheil zu beweisen. „Ein Fürst war gegen seinen eigenen Sohn aufgebracht und ließ ihn ins Gewahrsam bringen, ebenfalls mit dem strengen Verbot, ihm weder Speise noch Trank zu reichen. Wenn trotzdem Jemand den Prinzen mit den nöthigen Lebensmitteln versorgte und ihn dadurch vom Hungertode rettete, würde der Fürst demselben zürnen, der ihm den Sohn am Leben erhalten hat? Und die Menschen sind Kinder Gottes, denn also heißt es: „Kinder seid ihr des Ewigen, eures Gottes."[1]) n. Die Bekehrung. „Und du sollst bis zum Ewigen, deinem Gotte, zurückkehren" (5 M. 4. 30). „Ein König hatte einen Sohn, der sich einem liederlichen Lebenswandel hingegeben hat. Das betrübte den Vater und er sandte ihm seinen Erzieher nach, um ihn zur Rückkehr und Besserung zu bewegen. Derselbe war unermüdlich in seinen Mahnungen, es half nichts. Der Prinz sandte den Erzieher zum Vater zurück und ließ ihm sagen, er schäme sich, in solchem Zustande zurückzukehren. Da erwiederte ihm der Vater: „Kehrst du denn nicht zu deinem Vater zurück? Sollte ein Sohn sich schämen, seinen Vater wieder aufzusuchen!" So war es mit Israel. Als es sündigte, wurde es durch die Propheten zur Buße gemahnt: „Meine Söhne! So ihr zurückkehren wollet, ihr kehret zu Gott, eurem Vater, zurück, denn also heißt es: „Denn ich war Israel ein Vater, Ephraim ist mein Erstgeborner! (Jeremia 31. 9).[2]) o. Zeit der Buße. „Thue Buße einen Tag vor deinem Tode. Thue heute Buße, weil du morgen sterben kannst!" war die Lehre des R. Elieser (im 1. Jahrh. n.). „Ein König, lehrte R. Jochanan ben Sakai (im 1. Jahrh. n.) in einem Gleichnisse, lud seine Diener zu einem Gastmahle ein, ohne ihnen die Zeit für dasselbe anzugeben. Da gab es unter denselben welche, die sich dachten, ein König kann stündlich ein Mahl bereiten und uns dazu rufen lassen. Sie zogen sich daher bald die schönsten und besten Kleider an und warteten an der Schwelle des Palastes. Es waren die Verständigen. Dagegen dachten sich die Andern, es wäre noch Zeit und gingen in schmutzigen Gewändern einher. Plötzlich läßt der König sie zum Mahle rufen; Alle müssen vor ihn erscheinen. Jene mit den reinen Kleidern erfreuten sich einer freundlichen Aufnahme, sie aßen und tranken am Mahle, aber über die Andern, die Nachlässigen, die in ihren schmutzigen Gewändern kamen, zürnte der König; sie standen da und sahen zu, oder, wie ein Anderer dieses Gleichniß weiter ausführt, auch diese saßen am Mahle, aber jene aßen und diese mußten hungern, jene tranken, aber diese mußten dursten, ganz nach der Verheißung: „So spricht der Herr, siehe, meine Diener werden genießen und ihr werdet hungern; meine Diener werden trinken und ihr werdet dursten; meine Diener werden aus frohem Herzen aufjauchzen, aber ihr werdet aus schmerzerfülltem Herzen aufschreien!"[3]) p. Vergeltung. Soll die Seele oder der Körper bestraft werden? Diese Frage wird durch folgendes Gleichniß beantwortet: „Ein Bürgerlicher und ein Palastdiener des Königs übertraten in gleicher Zeit die königlichen Vorschriften. Der König sah es, er ließ den Bürgerlichen frei ziehen, dagegen bestrafte er den Palastdiener. Was weiß, sprach der König, der Bürgerliche von meinen Anordnungen. Aber du bist täglich in meinem Hause, hörst von meinen Gesetzen und konntest sie dennoch verletzen! Du verdienst harte Strafe." So spricht Gott einst den Körper von der Schuld frei, er ist ein Sohn der Erde; aber die Seele, als Tochter des Himmels, muß die Strafe desto mehr leiden, denn sie kennt des Königs Gesetz und übertrat es."[4]) q. Die Seelenreinheit und ihr Lohn. „Ein König theilte prachtvolle Kleider unter seinen Dienern aus. Die Vernünftigen bewahrten das Geschenk sorgfältig

---

[1]) Baba bathra 10 a. [2]) Midr. rabba 5. M. Absch. 2 S. 290 a. [3]) Jesaia 65, die Stelle mit dem Gleichniß ist im Tractat Sabbath 153 a. [4]) Jalkut I. § 464, aus dem Midr. Tanchuma.

auf, aber die Thoren zogen die Kleider an Fest- und Werktagen an. Plötzlich läßt der König sie Alle vor sich rufen, um die Kleider zu sehen, die sie von ihm erhalten hatten. Da waren die Gewänder der Vernünftigen rein ohne Falte, Knitter und Flecken; aber die der Thoren sahen schmutzig und ruinirt aus. Der König sprach alsdann: „Ihr Vernünftigen, traget eure Kleider nach Hause und lebet in Frieden! aber ihr Thoren nehmet die Kleider und übergebet sie zur Reinigung, auch gehet zur Abbüßung ins Gefängniß. So nimmt Gott nach dem Tode der Menschen die Seelen der Gerechten bald in den Himmel auf, aber die der Frevler müssen gereinigt und geläutert werden.[2]) Andere hierher gehörende Gleichnisse bitten wir in den Artikeln „Lohn und Strafe" und „Vergeltung nach dem Tode" nachzulesen. Mehreres siehe die Artikel: Allegorie, Fabel, Symbolik.

Paradies, גן עדן, Garten Eden. I. Name und Bedeutung. „Paradies" ist der griechische Name *παράδεισος*, Lustgarten. In der griechischen Bibelübersetzung „Septuaginta" kommt derselbe in 1 M. 2. 8. 15. für das hebräische „gan-eden" (Garten Eden), die Bezeichnung der ersten Aufenthaltsstätte des ersten Menschenpaares, vor. Diese griechische Benennung „Paradies", sowie die hebräische „gan-eden" des Ortes, wo die ersten Menschen ohne Sünde und Schuld leben, in Reinheit und Tugend vor Gott wandeln und sich dessen Nähe freuen sollten, galten bei den Juden in der nachbiblischen Zeit zugleich als Bezeichnung der Stätte der Seligen, wohin die Seelen der Frommen nach dem Tode derselben, nach ihrem Scheiden aus dem menschlichen Leben, gelangen, um da den Lohn ihres vollbrachten Tugendwandels auf der Erde zu empfangen. Bei den griechischredenden Juden (s. Hellenismus) war der griechische Name „Paradies" in dieser Bedeutung im Gebrauche, dagegen behielten die andern Juden dafür die hebräische Bezeichnung „gan-eden". Später (etwa vom 1. Jahrh. n. ab), als die zwei Richtungen im Judenthume, die der Verstandesrichtung und die des Mystizismus (s. Geheimlehre und Mystik), sich immer mehr ihres Gegensatzes bewußt wurden und sich von einander zu trennen begannen, entwickelte sich auch sachlich ein Unterschied in der Angabe dieses Namens. Bei den Männern der Verstandesrichtung galt derselbe als entlehnte bildliche Bezeichnung der Stätte, wohin die Seelen der verstorbenen Frommen kommen, dagegen gebrauchten die Mystiker diesen Ausdruck in ihren Vergeltungslehren nach seinem wörtlichen, ursprünglichen Sinne und lehrten, daß man unter „gan-eden" die wirkliche ehemalige Aufenthaltsstätte des ersten Menschenpaares zu verstehen habe. Dieselbe hat Gott nach dem Sündenfalle und der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus ihr zur Aufnahme der Seelen der Frommen nach deren Tode, zum Ort der Seligen, bestimmt. II. Lehren und Geschichte. Bei fast keiner Lehre im Judenthume gehen die schon oben genannten zwei Richtungen so auseinander, als in der von dem „Paradiese." Während die Verstandesrichtung den Namen „gan-eden" (Paradies), wie bereits angegeben, nur als entlehnte bildliche Bezeichnung der Stätte der Seligen gelten läßt, ohne sich weiter um deren Beschaffenheit u. s. w. zu kümmern, ja mit der ausdrücklichen Gegenerklärung, daß der Mensch über dieselbe nichts anzugeben vermag (s. weiter), ist es die Mystik (s. d. A.), die das Paradies mit allen seinen Einzelheiten schildert, Ort, Größe, Umfang, innere Theile und Eintheilung desselben genau angiebt und von den Freuden in demselben nicht ohne sinnliche Ausschmückung spricht. Da es uns um die Kenntnißnahme und die Geschichte dieser Lehren, die einen Theil des Dogmas von der Vergeltung nach dem Tode (s. d. A.) bilden, zu thun ist, so lassen wir die Lehren beider Richtungen hier nach einander folgen und gehen erst: a) an die Darstellung der Lehren der Verstandesrichtung. Das „Paradies" und die „Hölle", gan eden und gehinnom, beide als bildliche, entlehnte Benennungen der Stätten der Vergeltung für die Seelen der Verstorbenen, gehören in einer alten Lehre zu den sieben Gegenständen, deren Dasein der Weltschöpfung gleichsam als ihre Basis, die Grundbedingungen ihrer Existenz, voraus-

---

[1]) Jalkut Kohelett. [2]) Sabbath 152*β*.

ging.[1]) So allgemeinhin, ohne weitere Angabe, spricht auch der Lehrer R. Jochanan b. Sakai (im 1. Jahrh. n.) zu seinen Schülern: „Vor mir sind zwei Wege, der zum Gan-Eden (Paradies) und der zum Gehinnom (Hölle), weiß ich, auf welchem man mich führen werde!" [2]) Ebenso lautet eine dritte hierher gehörende Lehre: „Und siehe, es war sehr gut" (1 M. 1. 31); das zielt auf die Schöpfung der Hölle und des Paradieses. „Ein König, wird als Erklärung desselben hinzugefügt, hatte einst einen Ziergarten und vor ihm eine Vergnügungshalle (eine sogenannte Schatz- oder Fruchthalle). Er miethete zu dessen Bearbeitung Tagelöhner und sprach zu denselben: „Wer fleißig in der Pflege des Gartens sein wird, der kommt in diese Halle, wer jedoch dies nicht ist, der darf nicht da hinein. So ist es mit dem Paradiese für den Menschen; wer das Gottesgebot beobachtet und Liebeswerke gegen andere Menschen vollzogen hat, gelangt in dasselbe, aber für den, der es nicht gethan, ist die Hölle." [3]) Nichts mehr finden wir in noch zwei andern Stellen von dem Paradiese, in der einen, wo Jose ben Josesor seinen Neffen Jakim (s. d. A.) reuevoll sterben sieht und ausruft: „Er ist mir in das Gan-Eden vorausgeeilt!" [4]) und in der andern, wo R. Simon b. Gamliel II den zum Märtyrertode verurtheilten R. Ismael tröstet: „Warum weinst du, in kurzer Zeit bist du bei den Frommen im Paradiese!" [5]) Andere Stellen, die von dem Aufenthalte der Seele der Frommen nach deren Tod sprechen, haben nicht einmal den Namen „Gan-Eden." Wir bringen von demselben: a. „Die Seelen der Gerechten werden unter dem Throne der Gottesherrlichkeit aufbewahrt", denn es heißt: „Und es sei die Seele meines Herrn in dem Bunde der Lebenden" (1 S. 1. 25.)[6]). b. „Drei Menschenklassen werden vor Gericht sich einfinden, die ganz Frommen, die Frevler und die Halbfrommen, die Mittelklasse zwischen beiden. Die ganz Frommen werden sofort zum ewigen Leben חייעולם verzeichnet." [7]) Auch hier ist keine Erwähnung des Paradieses. Dagegen wird c. in einer Lehre ausdrücklich diese Stätte im siebenten Himmel, bekannt unter dem Namen ערבות, „Arboth" angegeben, wo die Seelen der Verstorbenen fortleben[8]) und d. heißt es in einer Lehre von R. Eleasar, Sohn des R. Jose des Galiläers (im 2. Jahrh. n.): „So der Mensch stirbt, wird die Seele in den Lebensschatz gegeben, nach den Worten: „Und die Seele meines Herrn gehöre dem Bunde der Lebenden" (1 S. 1. 25).[9]) Endlich wird von einem Lehrer des dritten Jahrhunderts n., von R. Simon ben Lakisch, die Behauptung aufgestellt, daß das Eden, die Stätte der Seligen, noch von keinem Sterblichen gesehen wurde, da „Eden" und „Gan" zwei verschiedene Bezeichnungen sind, und Adam seinen Aufenthalt im „Gan" (Garten), aber nicht im „Eden" hatte.[10]) Wir schließen aus diesen Angaben, daß die Lehrer in diesen Aussprüchen unter „Paradies" eine bildliche, generelle Benennung für die Stätte der Seligen verstanden, daher sie, um spezieller zu sein, auch noch andere nähere Bezeichnung dafür haben konnten. Aber auch in den weitern Angaben über die Beschaffenheit der Seligkeit, oder der Freuden im Jenseits, bildlich im „Paradiese" oder nach einer andern Benennung „in der künftigen Welt," olam haba; „Welt der Seelen, olam hanschamoth", sind die Lehren dieser Richtung in strengem Gegensatze zu denen der Mystik. Obenan gehört hierher der Ausspruch des Lehrers R. Jochanan (s. d. A.) im dritten Jahrhundert n.: „Alle Propheten weissagten nur für die messianische Zeit (s. d. A.), aber von dem Jenseits (olam haba, zukünftige Welt) hat noch kein Sterblicher geschaut, das ist nur Gott offenbar"[11]); ferner den

---

[1]) Diese sieben sind: Die Thora, die Buße, das Gan-eden, das Gehinnom, der Gottesthron, der Gottestempel und der Name des Messias, Targum Jeruschalmi zu 1. M. 3. 24; Nedarim S. 39β; Pirke de R. Elieser Kap. 3; Pesachim 54α. Eine Andeutung für diese Tradition soll das in 1 M. 2. 5 bei der Pflanzung des eden gebrauchte Wort „mikedem" sein, das zweifache Bedeutung: „früher" und „ostwärts", zuläßt. [2]) Berachoth 28α. [3]) Midr. rabba 1 M. Absch. 9. [4]) Midr. rabba 1 M. Absch. 65. [5]) Semachoth Absch. 5. [6]) Sabbath 152α. [7]) Rosch haschana 16β. [8]) Chagiga 12β. [9]) Sifri zu Pinchas § 139. [10]) Berachoth 37β und Sanhedrin 98α, wo der Autor nicht, wie in Berachoth R. Simon b. Nachmani, sondern R. Simon Sohn Lakisch angegeben wird. [11]) Berachoth 34β: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתיך.

von Rabh, ebenfalls eines Lehrers dieser Zeit: „Die Weisen finden keine Ruhe weder im Diesseits, noch im Jenseits, denn es heißt: „Sie gehen von Kraft zu Kraft (von einer Geistesentwicklung zur andern) zu erscheinen vor Gott in Zion“ (Ps. 84. 8).[1]) Eine Zeichnung der Seligkeit im Paradiese wird von demselben Lehrer nur negativ gegeben, die der Ausschließung aller leiblichen Genüsse. Er lehrte: „Nicht gleich dieser Welt ist die künftige Welt. In der künftigen Welt giebt es weder Essen noch Trinken, keine Fortpflanzung der Menschen, kein Handel und Wandel, keinen Neid und Haß, keine Eifersucht, es weilen die Gerechten mit ihren Kronen auf ihren Häuptern und genießen die Gottesanschauung.“[2]) Ein genaueres Bild dieses Gottschauens im Jenseits wird von einem Lehrer R. Jakob (im 2. Jahrh. n.) angegeben: „Schöner ist eine Stunde in Buße und guten Werken im Diesseits als das ganze Leben im Jenseits, aber auch besser ist eine Stunde des Geistesgenusses im Jenseits als das ganze Leben im Diesseits.“[3]) Mehr wissen die Männer der Verstandesrichtung nicht über das Leben im Paradiese anzugeben, das Höchste, was sie noch zu sagen verstehen, ist: „Der Mensch zieht in seine Welt“ (Kohel. 12. 5), d. h. jedem Gerechten wird nach seinem Verdienste eine Wohnstätte zugewiesen.“[4]) Wie ein König mit seinen Dienern, heißt es in Bezug darauf, zwar zusammen, in eine Stadt durch ein Thor einziehen, aber wenn sie in derselben verweilen, jeder von ihnen, je nach seiner Würde, eine Wohnung erhält, so ist es mit den Seelen im Jenseits.“[5]) Wie sehr sie Gegner jeder weitern Beschreibung des Lebens im Paradiese waren, um jede etwaige sinnliche Bezeichnung fern zu halten, und sich dadurch von den Mystikern zu unterscheiden, die das paradiesische Leben gar sehr ausmalen, ersehen wir aus einer andern Stelle aus der Parabel daselbst. „Es versammelte sich, heißt es daselbst, ganz Israel zu Moses und sprach zu ihm: „Sage uns doch, unser Lehrer Moses, welches Gut wird Gott uns im Jenseits geben. Da antwortete er ihnen: „Ich weiß nicht, was ich euch darauf sagen soll, aber heil euch, was für euch bestimmt ist!“ Wie ein Erzieher, dem ein Vater seinen Sohn zur Ausbildung anvertraut hat, seinen Zögling da und dort führt, und ihm zur Aufmunterung und als Lohn seiner Folgsamkeit zuruft: „Siehe da, alle diese Bäume sollst du haben, alle diese Weinstöcke werden dir gehören, alle diese Oelbäume sind dein u. s. w., bis er der Verheißungen müde geworden und diesem auf seine Frage nach dem Nutzen und dem Gewinn der Lehren einfach antwortete: „Ich weiß nicht, was ich dir angeben soll, heil dir, was für dich bestimmt ist!“ So sprach auch Moses zu den Israeliten: „Ich kann euch darüber nichts angeben, aber heil euch, was Gott für euch bestimmt hat, denn also heißt es: „Wie groß ist dein Gut, das du für deine Frommen aufbewahrt hast (Ps. 31. 20).“[6]) Wir merken es, welche entschiedene Abneigung gegen jede Schilderung des Fortlebens der Seele nach ihrem Scheiden von der Erde sich in diesen und ähnlichen Lehren ausspricht und erkennen darin eine Polemik gegen die Angaben darüber von Seiten der Mystiker. Aber desto nachdrucksvoller sind ihre Lehren, die den Menschen zur Vorbereitung für das Jenseits durch Befleißigung eines gottgefälligen Wandels mahnen. „Diese Welt gleicht einem Vorhofe für die künftige Welt. Mache dich im Vorhofe fertig, damit du in den Palast einziehest“, war die Lehre des R. Jakob.[7]) „Und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben“ (Kohel. 12. 7), d. h. gieb ihm zurück (die Seele) in Reinheit, wie er sie dir in Reinheit gegeben.“[8]) „Der freche Mensch verfällt der Hölle, der Bescheidene ist für das Paradies“, lautet die Lehre des R. Juda Sohn Tema (Aboth 5). „Siehe her, welcher Unterschied zwischen den Jüngern Abrahams und denen von Bileam; Erstere genießen im Diesseits und erben im Jenseits, aber diese sinken in die Hölle.“[9]) Aber wie ganz anders lauten b. die Lehren über das Paradies in der Mystik. Das Paradies, dessen Ort, innere Einrichtung und Beschaf-

[1]) Das. S. 64β: תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל. [2]) Berachoth 17α. [3]) Aboth 4. 21. [4]) Sabbath 152α. [5]) Das. [6]) Sifri zu Soth habracha § 356 voce אשריך. [7]) Aboth 4. 21. [8]) Sabbath 152β: תנה לו כמו שנתנה לך בטהרה אף אתה בטהרה. [9]) Aboth 5. 22.

fenheit, das Leben mit seinen Genüssen in demselben, Alles wird ausführlich geschildert und bis ins Einzelne dargestellt. Das „Paradies“, als die Stätte der ewigen Seligkeit, der Seelen verstorbener Frommen, wird von den Mystikern, wie bereits oben angegeben, im wörtlichen Sinne als die wirkliche ehemalige Aufenthaltsstätte des ersten Menschenpaares angesehen. In dem Targum Jonathan zu 1 M. 3. 24 lesen wir darüber: „Er (Gott) hat den Garten Eden für die Gerechten bestimmt, daß sie genießen und der Früchte des Baumes sich freuen, weil sie sich während ihres Lebens mit der Lehre der Thora abgemüht und die Gesetze in diesem Leben vollzogen haben.“ [1]) Diesem fügt der Targum Jeruschalmi daselbst hinzu: „Denn der Lebensbaum ist die Thora (das Gesetz), wer dieselbe im Diesseits beobachtet, der lebt ewig durch den Baum des Lebens. So ist es die Thora, in der man sich abmühen soll in dieser Welt für die Früchte des Lebensbaumes in der zukünftigen Welt.“ [2]) So wird die ehemalige Aufenthaltsstätte des ersten Menschenpaares, das Paradies, als Ort der Seligen angegeben. Wo wir uns dieses Paradies zu denken haben, ob auf der Erde, oder im Himmel? Auch diese Frage macht der Mystik keine große Schwierigkeiten. Sie nimmt ein doppeltes Paradies an, eins auf der Erde und das andere im Himmel; ersteres heißt bei ihr: das untere Paradies, גן ערן תחתון, oder: גן עדן שלמטה und das andere, das obere Paradies: גןעדן מעלה, oder גן עדן עליון.[3]) Schon in der Mystik des als Bücher der Minin (Sektirer) aus dem Judenthume gewiesenen Schriftthums, als in dem Henochbuche und in dem 4. Esrabuch, spricht man bald von einem untern und bald von einem obern Paradies. Im Henochbuche Kap. 65. 2; 106. 8. ist das Paradies unter den geheimnißvollen Orten der Erde, etwa im Osten derselben. Dasselbe wurde von Henoch aufgesucht, der es beschrieb [4]); es wird „Garten der Gerechtigkeit“ genannt.[5]) In dieses Paradies auf der Erde kamen Henoch und Elia nach ihrer Wegnahme von der Erde [6]), ebenso andere Gerechte und Auserwählte.[7]) Von der Versetzung Henochs in das untere Paradies spricht auch das Buch der Jubiläen, Kap. 4. Andererseits spricht der ältere Theil des Henochbuches in Kap. 39. 4; 41. 1. 2; 48. 1 von einem Paradies im Himmel; er nennt davon die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen, die Bestandtheile des im Himmel verborgenen messianischen Reiches, das auf die Erde mit dem Messias herabkommen werde. In diesem obern Paradies sind: der Messias, Henoch [8]), die Stammväter [9]) und andere Frommen.[10]) So wird von den Auserwählten in dem Garten des Lebens gesprochen.[11]) Nach dem 4. Buch Esra Kap. 51—56 kommen in dieses Himmelsparadies nicht die Seelen der Gerechten; dieselben erhalten erst ihren Aufenthalt in der Unterwelt, in den ihnen zugewiesenen Aufenthaltsörtern.[12]) Nur einzelne derselben kommen dahin, um in Gemeinschaft mit dem künftig erscheinenden Messias zu leben, als z. B. Henoch, Elia, Mose [13]), Esra u. a. m.[14]) Neben diesen zwei Paradiesen, dem der Erde und dem des Himmels, wird noch von einem dritten gesprochen, das in Zukunft auf Zion verpflanzt werden soll, wo die Gemeinde der Himmlischen zu einem Leben in Ewigkeit zusammenkommt.[15]) Gleich nach Ankunft des Messias erscheint das Paradies mit seinen unverwelklichen Früchten.[16]) Von diesen drei Paradiesen spricht auch die Mystik im Talmud und in dem nachtalmudischen Schriftthume. a. Das Paradies auf der Erde. Aus dem Talmud gehören hierher: 1. die Sage von Alexander dem Großen, er sei auf seinen Kriegszügen nach Indien bis vor das Paradies gelangt, wo ihm auf sein stürmisches Verlangen, auch da einzudringen, ein Hirnschädel zugeworfen wurde, der ihn an seine Sterblichkeit er-

---

[1]) אתקין גנתא דעדן לצדיקיא דיכלון ויתפנקון מן פירי אלנא עלדי פלחו בחייהון באולפן אורייתא. [2]) Targum Jeruschalmi zu 1 M. 3. 24 am Ende: ארום אילן דחיי היא אודיתא כל דנטר לוה בעלמא הדין הוי חיים וקים באילנא חייא u. s. w. [3]) Seder Gan-eden in Jellineks Beth hamidrasch Th. III. S. 137—8; Mensasche ben Jisrael in Nischmath Chajim im Namen des Sohar zu שמות. Siehe weiter. [4]) Aethiop. Henochbuch Kap. 32. [5]) Das. Kap. 77. 3. [6]) Das. 60. 8; 87. 3. 4; 89. 22. [7]) Das. Kap. 60. 8. 23. [8]) Henoch Kap. 39. 8; 71. [9]) Das. Kap. 70. 4. [10]) Das. Kap. 71. 14—17. [11]) Das. Kap. 61. 12. [12]) 4 B. Esra Kap. 6. 51—76. [13]) Das. Kap. 5. 29; 4. 30; 13. 35; Vulgata Kap. 7. 28; 6. 26; 13. 52. [14]) Das. Kap. 14. 7; 8. 24; Vulgata K. 14. 9; 8. 20. [15]) Henochbuch K. 24. 25. [16]) 4. B. Esra Kap. 7. 28; Vulgata Kap. 7. 3.

innern und sein nichtiges Vorhaben vorführen sollte[1]); 2. die Sage von dem Lehrer R. Josua b. Levi (s. d. A.), daß er von dem Todesengel bis ans Paradies geführt wurde und da durch Ueberlistung desselben lebendig in dasselbe gelangt war[2]); 3. Die Sage von Rabba b. Nachmani, er sei ebenfalls vom Todesengel in das Paradies geführt worden, wo er einige Blätter von den Bäumen sich abgepflückt und dieselben in seinen Mantel gewickelt hatte[3]); ferner die Angabe, daß die Hölle und das Paradies nahe an einander sind und nur durch einen kleinen Zwischenraum getrennt werden.[4]) Von den Schilderungen dieses untern Paradieses haben wir nur die eine: „Die Welt ist $1/_{60}$ Theil von dem Garten und der Garten wieder $1/_{60}$ von dem Eden." Nach der Meinung Anderer könne die Größe des Paradieses gar nicht angegeben werden.[5]) Eine weitere Beschaffenheit dieses untern Paradieses geben die Talmuden nicht an. Die talmudische Mystik hielt sich noch in gewissen Grenzen, auch veröffentlichte sie nicht ihre Lehren Allen; nur dem engern Kreise der Geweihten wurde sie ganz mitgetheilt. Aber desto mehr haben darüber die nachtalmudischen kleinen Midraschim (aus dem 7—12. Jahrh. n.). In der von Jellinek unter dem Namen „Beth hamidrasch" veranstalteten Herausgabe derselben haben wir nicht weniger als fünf kleine Midraschin[6]), die neben dem Henochbuche und den Hechaloth Schilderungen des Paradieses mittheilen. In denselben wird von einem großen Vorhof[7]), drei Mauern[8]), sieben Pforten[9]), und von sieben Stufen oder Abtheilungen des Paradieses für die verschiedenen Klassen der Frommen[10]) u. a. m. gesprochen. Von diesen ist die siebente Abtheilung die vorzüglichste, wo der Tempel, der Messias u. a. m. weilen. Die Wohnung des Messias ist unter dem Namen „Kan zippor," Vogelnest, gekannt.[11]) Unerschöpflich sind sie in den Angaben der Pracht in demselben, für die wir hier keinen Raum haben und im Texte selbst in dem bezeichneten Schriftthume nachgelesen werden müssen. Dieses Paradies wird das untere Paradies, עדן דלתתא[12]) oder גן עדן של מטה[13]) genannt. Von diesem wird unterschieden: b. Das obere oder himmlische Paradies. Darüber kommt im Talmud nur wenig vor. Es gehören hierher die Sage von dem Märtyrer R. Ismael, der vor seiner Hinrichtung mittelst des Aussprechens des Gottesnamens sich in den Himmel schwang[14]); die Deutung R. Akibas, von den zwei Thronen in Daniel, von denen der eine für Gott und der andere für David bestimmt sein soll[15]) u. a. m. Desto mehr sprechen darüber die schon genannten kleinen Midraschim. Im Seder Gan-eden wird das obere Paradies als dasjenige bezeichnet, das lange vor dem untern geschaffen wurde. Die vier Hauptströme sind vier Lichtstrahlen, oder die vier Hauptengel: Michael, Gabriel, Raphael und Uriel. Weiter hat das obere Paradies, wie das untere, drei Mauern und sieben Abtheilungen.[16]) Auch hier verweisen wir über ein Mehreres auf die Schilderungen in dem angegebenen Schriftthume selbst. Neben diesen zwei wird noch c. von einem dritten in der messianischen Zeit (s. d. A.) oder zur Zeit der künftigen Welt, olam haba, gesprochen. Von demselben hat schon das talmudische Schriftthum, meist von den Lehrern des dritten und vierten Jahrhunderts n., Schilderungen, die wir in dem Artikel „Messiaszeit" nachzulesen bitten. In den kleinen Midraschim hat darüber die Schrift „Gan-eden und Gehinnom": „Sämmtliche Bäume des Paradieses werden nach Jerusalem versetzt. Die Ströme des Paradieses nehmen ihren Lauf zwischen denselben. Unter dem Baume des Lebens haben die verschiedenen Synhedrions ihren Platz, die ohne Streit und

---

[1]) Midr. rabba 3. M. Absch. 27; Tamid S. 32. Siehe den Artikel: „Alexander d. Gr." [2]) Kethuboth 77β. [3]) Baba mezia 114β. [4]) Midr. rabba zu Koheleth Kap. 7. 15. S. 127. col. 1: כמה בינידם טפח ר׳ יוחנן אמר כותל. [5]) Taanith 10α: עולם א׳ מששים מגן וגן א מששים לעדן ויש אומרים אין לו שיעור. [6]) Dieselben sind in Beth hamidrasch III.: 1. Seder gan eden und 2. Tosephoth gan eden; das. V; 3. Gan eden und Gehinnom; 4. das. II. Seder gan eden; 5. das. VI. S. 148: שאלות. [7]) Beth hamidrasch V. S. 43: חצר גדול היוצא מגן עדן. [8]) Das. Beth hamidrasch III. S. 131: שלש חומות יש לו לגן עדן. [9]) Das. V. S. 42. [10]) Das. III. S. 133: שבע מעלות הצדיקים und S. 136 und V. S. 45: בגן עדן יש שבע מדורות מזומנות. [11]) Das. S. 136 und S. 195. [12]) Das. III. S. 195. [13]) Das. S. 138. [14]) Siehe: „Zehn Märtyrer." [15]) Siehe: „Akiba" und „Geheimlehre." [16]) Beth hamidrasch III. S. 137—139.

Meinungsverschiedenheit lehren u. s. w.[1]) Wir bemerken hierzu, daß diese Art von Schilderungen eine matte Fortsetzung der Zeichnungen der Propheten von dem künftigen Gottesreiche sind, die ebenfalls die Vorstellungen von dem Paradiese, als der ehemaligen Stätte, wo die ersten Menschen ohne Sünde und Fehl wandeln sollten, zur Unterlage ihrer Schilderungen der einzutretenden glücklichern Zukunft machten.[2]) Den höchsten Gipfel erreichen diese mystischen Angaben in ihrer Beschreibung der Genüsse und der Freuden im Paradiese. Nüchtern erscheinen sie in ihren Lehren, daß die in das Paradies Einziehenden von den Früchten des Lebensbaumes essen und dadurch zum ewigen Leben gelangen werden.[3]) Ebenso poetisch klingt es, wenn es heißt, daß der Mensch in der ersten Abtheilung zum Kind wird und Kindesfreuden mit andern Kleinen genießt; in der zweiten zum Jüngling heranwächst, um in Gemeinschaft mit andern Jünglingen die Freuden des Jünglingsalters zu haben und in der dritten Abtheilung zum Greis umgewandelt wird, um in dem Gemache der Greise die Freuden des Greisenalters zu erhalten.[4]) Aber etwas dem Judenthume ganz Fremdes und seiner Lehre Feindliches ist es, wenn die Mystik von einem Mahle von Wein- und Oelströmen zum Genuß für die im Paradies Weilenden spricht[5]), ebenso Tänze daselbst nennt u. a. m.[6]) Allerdings kommt dasselbe auch in der Mystik des äthiopischen Henochbuches und des 4. Esrabuches vor, aber diese Schriften wurden ja als Bücher der Minäer aus dem Judenthume, als mit seiner Lehre unverträgliche, verwiesen. Ein Glück für die reine Lehre des Judenthums war es, daß diese sämmtlichen sinnlichen Schilderungen der paradiesischen Freuden von den bedeutendsten Lehrern, als z. B. von Saadja Gaon (892—942), Maimonides (1134—1204), Salomo Idereth (1310) u. a. m. bildlich aufgefaßt und als Redeweise für ungebildete Menschenklassen dargestellt wurden, die jedoch nur den geistigen Genuß des Gottschauens, d. h. der Gotteserkenntniß bezeichnen sollen. Es dürfte noch am Orte sein, darüber die Worte des großen Maimonides anzuführen. „Im Jenseits, olam haba[7]), lehrte er, giebt es weder Körper, noch Leibliches, es sind da nur die Seelen der Gerechten gleich den Engeln; daher existirt daselbst weder Essen noch Trinken oder andere Sachen, deren der Mensch im Diesseits nicht entbehren kann, als z. B. Sitzen, Stehen, Schlafen, Sterben, Trauer, Freude." So lehrten die Weisen früherer Zeit: „Im Jenseits giebt es kein Essen und Trinken; die Gerechten sind da mit ihren Kronen auf ihren Häuptern und genießen, d. h. freuen sich des Genusses des Gottschauens. Die Kronen auf ihren Häuptern sind die Erkenntniß oder das Wissen, das die Krone der Seligen ist."[8]) Ferner heißt es bei ihm: „und die Seele ist im Bunde des Lebenden. Das ist der einzige Lohn, einen andern und größern giebt es nicht; eine Glückseligkeit, nach der die Propheten gelüsteten."[9]) Die Weisen nennen bildlich diese Glückseligkeit, die der Frommen wartet, „ein Mahl", nämlich „das Mahl des Jenseits.[10]) „Sollte dir doch diese Art von Lohn gering erscheinen, da der Mensch nur an Speise und Trank, an schönen Kleidern, Prachtwohnungen, Gold- und Silbergeräthen u. a. m. Freude hat, so wisse, daß diese Gegenstände Sache der Thoren sind. Aber Weise und Gebildete wissen, daß alles dieses eitel ist, nach denen die Seele nicht gelüstet, weil sie zur Befriedigung leiblicher Wünsche dienen. Aber zur Zeit, da es nichts Leibliches mehr giebt, haben diese Gegenstände keinen Werth mehr. Nichts kommt zu dem Seligkeitsgut, von dem es heißt: „Wie groß ist dein Gut, das du aufbewahrt hast für deine Verehrer (Ps. 31. 20)."[11]) Mehreres siehe: Vergeltung.

---

[1]) Das. V. S. 48. [2]) Vergl. Jesaia 11. 6—8; 65. 25; Sacharia 14. 8—10; Ezechiel 47. 2—12. [3]) Beth hamidrasch V. S. 47: נותנים חיים לאוכליהם u. a. O. [4]) Beth hamidrasch II. S. 52: ומתחדש עליהם לשלוש משמרות משמורה ראשונה נעשה קטן שנייה נעשה בחור שלישי נעשה זקן. [5]) Siehe den Artikel: „Zukunftsmahl." [6]) Succa ; Midr. rabba 3 M. Absch. 11; Midr. Thillim zu Ps. 48. [7]) Nach der richtigen Auffassung dieses Ausdruckes in Keseph mischne voce כתב zu Maimonides h. Teschuba Absch. 5. h. 2; vergl. daselbst halacha 8 am Ende. [8]) Das. halacha 2. [9]) Das. halacha 3. [10]) Das. halacha 4. [11]) Das. halacha 6. Wer Lust hat, die weitere Entwickelung der mystischen Ideen über das Paradies kennen zu lernen, den verweisen wir auf die ausführliche Schrift: „Nischmath Chajim" von Menasche ben Jisrael.

Parsismus, siehe: Religionsphilosophie.

Patriarchat, siehe: Nassiwürde.

Patriarch R. Juda II, ר׳ יהודא נשיאה. Patriarch Nassi, Enkel des Patriarchen R. Juda I (s. Jehuda der Fürst), Sohn und Nachfolger des Patriarchen R. Gamliel III, der von 220 bis 270 n. die Nassiwürde, das Patriarchat, bekleidete. Von seiner Bildung und Jugendgeschichte haben wir nur geringe Nachrichten. Er hatte zum Lehrer den Volks- und Gesetzeslehrer R. Chia (s. d. A.)[1]; seine Collegen und Zeitgenossen waren: R. Janai, der schon sehr alt war, und nur gelehnt auf R. Simlai gehen konnte, R. Hoschaja, R. Jochanan (s. d. A.); seine Freunde: R. Simon Sohn Lakisch[2], R. Jose in Maon und R. Chagi; seine Gegner, die ihm viel zu schaffen machten: R. Chanina, R. Josua Sohn Levi[3], R. Simlai[4], Abba Areka (Rabh)[5], Samuel[6] (beide letztere in Babylonien) u. a. m. Seinen Wohnsitz und Lehrhaus hatte er nicht, wie seine Vorgänger, in Zephoris, sondern in Tiberias, wo er auch die Bestimmungen der Neumonde und Festtage vornehmen ließ. Schon in diesen zwei Akten zeigte er sich als Mann, der nicht Willens war, blindlings und gedankenlos den Fußtapfen seiner Vorgänger zu folgen; seine Zeitgenossen lernten in ihm bald den würdigen Nachfolger in das Patriarchat, nicht unähnlich seinem großen Ahn R. Juda I, kennen. Mit einer bewußten Selbständigkeit, unterstützt von einer durchgreifenden Energie und klugen Umsicht, verstand er, mehrere Anordnungen in seinem Collegium durchzusetzen, die dem Patriarchenhaus wieder seine frühere Wirksamkeit zurückerobert und ihm ein bleibendes Denkmal geschaffen haben. Erst strebte er darnach, seine Collegen und Zeitgenossen, so weit es ging, sich zu Freunden zu machen. Von denselben erhob er zu Schuloberhäuptern den R. Hoschaja für das Lehrhaus in Tiberias[7], und den Chama, Sohn des alten Chanina, des so sehr berühmten Jüngers seines Großvaters R. Juda I, für das Lehrhaus in Zephoris.[8] Einer andern ihm nahestehenden Persönlichkeit, R. Jochanan, übertrug er die Richterfunktion. In Gemeinschaft mit R. Hoschaja und R. Jochanan hielt er seine Sitzungen ab[9]; beide wurden seine intimen Freunde. Erstern beschenkte er oft[10], und Letzterer zeigte eine solche Ergebung für den Patriarchen, daß er von Andern nicht anders als „R. Jochanan des Patriarchen" genannt wurde.[11] Auch der Patriarch schätzte ihn hoch, hörte auf seine Worte[12] und nannte ihn „den großen Mann", גברא רבה.[13] Eine große Verehrung zeigte der Patriarch für den greisen R. Janai, dem er, so oft er kam, entgegeneilte[14] und seine Entscheidung bei Gesetzesfragen gern hörte.[15] Nach solcher Vorbereitung machte er sich an sein Hauptwerk, dem Volke einige nothwendig gewordene Erleichtungen in der Gesetzesbeobachtung nicht länger vorzuenthalten. Der Genuß des Oels von Heiden galt als ein altes Verbot, das man auf Daniel (Daniel 1. 8) zurückführte[16], und das von den Juden früherer Zeiten gewissenhaft beobachtet wurde.[17] Man mochte früher das Drückende desselben in Palästina, wo die Juden den Oelbau fleißig kultivirten, weniger gefühlt haben. Aber nach dem unglücklichen Ausgange des barkochbaischen Aufstandes (s. d. A.), wo in Folge der hadrianischen Verfolgungsedikte Palästina sich entvölkerte, sodaß ganze Strecken von Oelpflanzungen verwüstet lagen und das Oel von Juden immer weniger und theurer wurde, gehörte das Oelverbot zu den Gesetzen, die schwer auf den ärmern Volkstheil lasteten. Der Patriarch R. Juda II hatte ein warmes Herz für Volkswohl und setzte in einer hierzu anberaumten Sitzung seines Collegiums, בית דינו, die Aufhebung dieses Oelverbotes durch.[18]

---

[1]) Jeruschalmi Sanhedrin X. 8; das. Sabbath VI. 8. 2α; Baba bathra 111α. [2]) S. d. A. [3]) S. d. A. [4]) S. d. A. [5]) S. d. A. [6]) S. d. A. [7]) Krithoth 8α; Moed katon 24. [8]) Jeruschalmi Sabbath Absch. 6. [9]) Das. Baba kama II. 1; das. Jebamoth VIII. 9. [10]) Jeruschalmi Megilla I. 3. 6 und Babli Jebamoth 57. [11]) Sote 21: ר׳ יוחנן דבי נשיאה. [12]) Siehe weiter. [13]) Jebamoth 57. [14]) Baba bathra 111: מסתמיך ואזיל ר׳ ינאי — ואתי ר׳ יודא נשיאה לאפיהו. [15]) Das. Jeruschalmi Absch. 8. 16: ר׳ ינאי ור׳ יוחנן הוו יתבין עאל ר׳ יודא נשיא ושאל. [16]) Aboda sara 36α; Jeruschalmi das. II. 3. [17]) Nach Joseph. Antt. 13. 3 wurde in Syrien bei Vertheilungen von Oel an das Volk den Juden für den ihnen zufallenden Theil Geld gegeben. [18]) Babli Aboda sara 36α; Jeruschalmi das. II. 3. S. 41β: שמן ר׳ יהודא ובית דינו נמנו עליו והתירוהו.

Diesem Akte folgten bald **zwei** andere nach. Er bestimmte, daß ein Scheidebrief mit der Klausel, daß dessen Gültigkeit erst nach dem Tode des Mannes eintreten soll, volle Rechtskraft habe, und die hinterbliebene Frau als nach dem Tode geschieden zu betrachten sei, die, wenn sie kinderlos ist, sich der Schwagerehe nicht zu unterziehen brauche.[1]) Das Zweite, oder vielmehr mit der Oelerlaubniß das Dritte, war eine Anordnung, daß eine Frau nach einem Abort, ähnlich einem Schuh, an dem noch keine menschliche Gestalt zu sehen war, keine gesetzlichen Reinigungswochen zu halten brauche.[2]) Aber diese Reformen, so gesetzlich sie auch mit Uebereinstimmung seines Richtercollegiums [3]) getroffen wurden, riefen unter den andern Lehrern in Palästina und außerhalb (in Babylonien) eine gewaltige Gegenbewegung hervor. R. Simlai brachte die Nachricht von der Aufhebung des Oelverbotes nach Babylonien. Da erhob sich unter den Gelehrten der Gesetzeslehrer Samuel allein, der diese Neuerung freudig begrüßte; er war einer der ersten, der heidnisches Oel genoß. Dagegen wollte das Schuloberhaupt von Sura, Abba Areka (Rabh), nichts davon wissen. Er beschuldigte den Simlai, er habe die Sache betrieben oder selbst ausgesprengt, und brachte dem Samuel, als derselbe auf die Anerkennung dieser Verbotsaufhebung drang, mehrere Ausflüchte vor. Da machte sich Samuel mit gerechter Entrüstung auf und rief Abba Areka zu: „Simlai hat dir diese Oelverbotsaufhebung nicht in seinem Namen, sondern im Namen des Patriarchen R. Juda II angekündigt, wisse, wenn du dich nicht fügst, so rechne ich dich zu den gegen das Patriarchat widerspenstigen Gelehrten!"[4]) Das half. Abba Areka fügte sich und genoß als Beweis der Anerkennung dieses Beschlusses Heidenöl.[5]) In Palästina überhäufte man R. Jochanan mit Vorwürfen, wie er denn das Oelverbot, das von Daniel herrührt, und zu den achtzehn Verbotsbestimmungen aus der Zeit vor der Zerstörung des Tempels gehört, aufheben konnte. Er beschönigte seine Handlung durch den Nachweis, daß das Oelverbot von vorne herein Viele gegen sich hatte, die sich um dasselbe nicht kümmerten; daher nach einer Tradition aufgehoben werden konnte.[6]) Das konnte auch von den Gegnern nicht in Abrede gestellt werden, und die Aufhebung des Oelverbots fand auch bei diesen seine verdiente Anerkennung. Aber nicht so leicht ging es mit den zwei andern Bestimmungen des Patriarchen und seines Collegiums. Gegen die Bestimmung obigen Scheidebriefes erklärte R. Juda (der Amora, nicht der Patriarch), daß das Collegium des R. Ismael sich dagegen erklärt und Gegenbestimmungen getroffen hatte [7]), auch R. Jose in Maon verbietet die Wiederverheirathung einer Frau mit solchem Scheidebriefe [8]), Andere behaupteten, daß mit dieser Beschlußfassung nicht alle damals im Lehrhause anwesenden Lehrer übereinstimmten.[9]) Nicht besser erging es mit der dritten getroffenen Anordnung. Der greise R. Janai machte Vorwürfe: „Ihr habt eine Wöchnerin rein erklärt!"[10]) Dieser Gegenerklärung schloß sich auch der alte R. Chanina an.[11]) Man nannte in Folge dieser drei getroffenen Bestimmungen das Collegium des Patriarchen „Reformsüchtiges Collegium", בית דין שריא.[12]) Nicht desto weniger gab es Gelehrte, die solchen Bemühungen vollauf zu

[1]) Babli Gittin 76β; Jeruschalmi das. VII. 3 S. 48β; זה גיטך אם מתי ר׳ יהודא ובית דינו התירו. So steht im Jeruschalmi, dagegen im Babli: בי דינא דשרו משחא — היינו רבותינו. [2]) Jeruschalmi Nidda Absch. IV. S. 50β. col. 2. Warum Grätz in B. IV. S. 272—3 dieses Dritte verschweigt, da er doch die zwei ersten angiebt, ist völlig unverständlich; ein Geschichtsschreiber muß aufrichtig sein. [3]) Es heißt in Jeruschalmi Nidda II: ר׳ יהודא הנשיא ובית דינו, ebenso das. Aboda sara II. und das. Gittin Absch. VII. Ebenso in Babli Gittin 76β: בי דינא דשרי משחא, in Bezug auf alle drei Gegenstände; ich bemerke dies, weil sonst angenommen wird, daß bei den zwei letztern der Patriarch nicht für sich das Collegium hatte. Wenn es jedoch an mehreren Stellen heißt, daß bei den letzten zwei das Collegium gegen ihn war (s. weiter), so war dies ein anderes Collegium, das sich gegen diese Reformen aussprach. Vergl. hierzu Jeruschalmi Gittin Absch. 7 S. 48β. col. 2: א״ר מדן בי ישמאל ובית דינו חולק עליו, auch in den andern zwei Stellen, Jeruschalmi Nidda Absch. III. und das. Aboda sara II., haben wir bei der Angabe des R. Juda das בי ר ישמאל zu ergänzen. [4]) Jeruschalmi Aboda sara Absch. II.: ואני קורא עליך זקן ממרא. [5]) Das. [6]) Das. und Babli Aboda sara S. 36α. [7]) Jeruschalmi Gittin Absch. 7. S. 48β. [8]) Das. [9]) So in Babli Gittin 76β: ולא הודו לו כל סיעתו ואמרי לה כל שעתו. [10]) Jeruschalmi Nidda Absch. III. S. 50β col. 2: טהרתם אתם את היולדת. [11]) Das.: ר׳ חנינא טהרתם את היולדת. [12]) Das. und an den andern zitirten Stellen.

würdigen verstanden. „An drei Stellen erhält das Collegium R. Judas II den Namen „Unsere Lehrer“, רבותינו, bei der Oelverbotsaufhebung, שמן, bei obiger Scheidebriefbestimmung, גטין, und bei der Abortsbeurtheilung, סנדל“, war ein später anerkannter Ausspruch, als Würdigung seiner Verdienste.[1]) Die Folge dieses Gegenkampfes war, daß der Patriarch auf dem betretenen Wege plötzlich stehen blieb und sich an keine Neuerung mehr wagte. Das Brod von Heiden galt noch immer als verboten; es gehörte, wie das Oelverbot, zu den achtzehn Erschwerungsbestimmungen, und hatte für Reisende viel Beschwerliches. Man drängte daher diesen Patriarchen zur Aufhebung auch dieses Brotverbots, aber er lehnte es jedesmal ab. „R. Simlai wurde von dem Patriarchen über den Grund seines Ausbleibens von dem Lehrhause am Tage, da das Oelverbot aufgehoben wurde, gefragt. Er antwortete: „Du wirst ja auch noch in unsern Tagen das Verbot des Heidenbrotes aufheben!“ Das werde ich nicht, man nennt uns: „Erlaubungssüchtiges Collegium!“[2]) Ein Anderer erzählt, daß er einst auf dem Felde war, wo ihm Brot von Heiden vorgelegt wurde. Dasselbe gefiel ihm so sehr, daß er ausrief: „Welchen Grund hatten unsere Weisen, solches Brot zu verbieten!“ Man dachte, der Patriarch habe das Brotverbot aufgehoben, aber es war dem nicht so.“[3]) Doch wurde später von Andern auch dieses Verbot aufgehoben.[4]) Kaum hatte der Patriarch diese Kämpfe im Innern beseitigt, da drohte ihm ein Ungemach in seiner Stellung nach Außen. Von Diokletian, dem spätern Kaiser Roms (284—305), der damals noch römischer Feldherr in Palästina war, erhielt er einen Befehl, der am Freitag kurz vor Abend eintraf, daß er mit seinem Richtercollegium Sabbath Abends vor ihn in Baneas, das fünf Meilen von Tiberias entfernt war, erscheinen solle. Die Ursache hiervon soll eine Denunziation gewesen sein, und Diokletian wollte sie dadurch auf die Probe stellen, ob dieselben trotz des Sabbaths ihm gehorchen werden. Sie machten sich auf den Weg, der greise R. Samuel Sohn Nachmeni schloß sich ihm an, und trafen zur bestimmten Zeit ein. Diokletian machte ihnen erst Vorwürfe, aber entließ sie, nachdem sie sich entschuldigt hatten, recht freundlich.[5]) Von seinem Privatleben wird erzählt, daß er die Bescheidenheit und Einfachheit liebte. Er war ein Feind jeder äußern Förmlichkeit; er kleidete sich in Linnen, daß seine Freunde R. Jochanan und R. Chanina darüber ungehalten waren und ihm zuriefen: „Kleide dich anders, denn ein Fürst soll würdevoll erscheinen!“[6]) Von diesem Privatleben unterschied sich sein öffentliches Auftreten, wo es galt, seinen Befehlen Nachdruck zu geben. Er hielt sich eine Leibwache, die gegen Widersetzlichkeit von irgend welcher Seite einschritt.[7]) Von seinen spätern Anordnungen ist die hervorzuheben, welche die Gesetzeslehrer, die bisher frei von allen Gemeindesteuern waren, auch zum Tragen von Gemeindelasten heranzog. Sie sollten nun auch zur Ausbesserung der Stadtmauer, zum Unterhalt der Stadtwächter u. a. m. beitragen.[8]) Er wollte dadurch in bürgerlichen Rechten eine gewisse Gleichheit einführen: „gleiche Rechte, gleiche Lasten!“ Aber der größte Theil der Gelehrten bestand aus armen Leuten, die eine solche Neuerung gar schwer empfanden. Hierzu kam, daß der Patriarch selbst, nach den Berichten seiner Zeitgenossen, von Geiz nicht frei war, die Einnahmen an sich riß und die Gelehrten davon wenig unterstützte.[9]) Dieses rief bei Letztern Unzufriedenheit und Erbitterung gegen den Patriarchen hervor, von denen Manche schon an seine Absetzung dachten.[10]) Die Klagen derselben wurden immer lauter und man scheute sich nicht, dieselben in den Volksvorträgen vorzubringen. R. Jose aus Maon predigte in einer Synagoge zu Tiberias und sprach ungehalten seinen Tadel gegen solches Gebahren des Patriarchen aus: „Höret ihr Prie-

---

[1]) Das. [2]) Aboda sara 37α: קרו לן בית דין שרא. [3]) Das. 35β. Graetz hat B. IV. S. 273 die zwei Berichte von S. 35β und S. 37α als einen vorgetragen, während es zwei sind und von zwei verschiedenen Lehrern erzählt werden, somit als zwei Berichte gelten sollen. [4]) Jeruschalmi Sabbath II. S. 3β: ועימּמו עליה והתירוהו מפני חיינפש. [5]) Siehe den Artikel: „Diokletian.“ [6]) Jeruschalmi Sanhedrin II. 2. S. 73: משום מלך ביפיו תחזינה עיניך. [7]) Berachoth 16β; Orig. epist. ad Africanum 14. [8]) Baba bathra 7β. [9]) Wir entnehmen dies aus den darüber laut gewordenen Klagen eines R. Jose aus Maona, R. Simon Sohn Lakis u. a. m., von denen wir bald sprechen werden. [10]) Siehe weiter.

ster, warum beschäftiget ihr euch nicht mit der Lehre, giebt man euch denn nicht die vierundzwanzig Priestergaben? Uns giebt man davon nichts! So merket euch, o Haus Israel! warum spendet ihr nicht die vierundzwanzig Priestergaben? Der Patriarch nimmt sie alle an sich. So höre denn, Haus des Königs, denn eure Sache ist, das Recht zu üben, d. h. ich werde sie einst zur Rechenschaft ziehen und das Verdammungsurtheil über sie sprechen!"[1]) Der Patriarch war über diese Auslassungen gegen ihn höchst ergrimmt. R. Jose hielt hiervon noch zur Zeit Nachricht und entfloh. Tags darauf besuchten die Lehrer R. Jochanan und R. Simon b. L. den Patriarchen, um ihn zu besänftigen. Es gelang ihnen dies vollständig, und der Patriarch kam wieder mit R. Jose zusammen. Um seine Gesinnung gegen ihn zu erproben, frug er ihn nach dem Sinn der Worte in Ezechiel 16. 44: „wie die Mutter, so die Tochter!" Dieser entgegnete schonungslos: „Dieselben sagen: wie der Patriarch, so das Zeitalter, wie der Altar, so der Priester!"[2]) Der Patriarch war klug genug, nicht weiter auf solche Sticheleien zu entgegnen und beachtete ihn weiter nicht. Damit war jedoch die Erbitterung des Gelehrtenstandes noch nicht geschwunden. Derselbe verabsäumte keine Gelegenheit, um seinen Groll gegen den Patriarchen offen auszusprechen. R. Simon ben Lakisch besuchte einst den Patriarchen. „Bete für mich! rief ihm dieser zu, denn diese römische Herrschaft ist sehr boshaft," womit er auf die gewaltsamen Gelderpressungen derselben deutete. „Nimm nichts, so wirst du nichts geben!" war seine lakonische Antwort darauf, er zielte auf Erpressungen gegen das Volk seinerseits. Der Patriarch schwieg. Da kam eine Frau und brachte Geschenke dem Patriarchen. Es trafen jedoch zu gleicher Zeit auch Männern von der römischen Obrigkeit ein. Diese besahen sich die Geschenke und steckten sie ohne Weiteres ein. Des Abends kam er mit obigem Gelehrten wieder zusammen, dem er diesen Vorfall erzählte. „Sagte ich es nicht, entgegnete er, nimm nicht, so wirst du nicht geben!"[3]) Ein anderes Mal trug derselbe Lehrer im Lehrhause vor: „Auch über den Fürsten, der ein Gebot übertritt, soll die Geißelstrafe verhängt werden. Ob man ihn dann zu seinem Amte wieder zulassen dürfe?" Hier schwieg er. Entschieden antwortete darauf ein anderer Gelehrter R. Chagi: „Man setze ihn dann nicht wieder ein, denn er würde Rache nehmen." Es war also hier schon eine Verhandlung über die Absetzbarkeit des Patriarchen. R. Juda II schickte sofort seine Leibwache ab, die Redner festzunehmen, aber sie waren entflohen. Nach einiger Zeit vermißte R. Jochanan seinen Freund R. Simon b. L. gar sehr; er wollte ohne ihn keinen Lehrvortrag mehr halten. Da sah sich der Patriarch genöthigt, dem Feinde zu verzeihen und R. Simon b. L. wurde zurückberufen.[4]) Ueber die Mißgriffe des Patriarchen bei seinen Ordinirungen der Gelehrten bitten wir den Artikel „Ordinirung der Gelehrten" nachzulesen. Bei allen diesen Anfeindungen schätzte man den Patriarchen doch als den großen Gelehrten, der im Ganzen würdig seine Stellung ausfüllte. „R. Juda II ist ein großer Mann!" lautete das Urtheil über ihn[5]) Als er starb, erlaubte man, wie beim Tode seines Großvaters R. Juda I, den Priestern, sich mit seiner Leiche zu beschäftigen.[6]) Mehreres siehe: Nassiwürde.

Pfand, חבל, chabol[7]); חבולה, chabola[8]), עבוט, abot, talmudisch: משכון, maschkon; Pfänden, חבל, chabal[9]); עבט, abat[10]); talmudisch ממשכן. Das mosaische Recht hat in seinen volkswirthschaftlichen Bestimmungen auch die Gesetze zur Sicherstellung des Darlehns (s. d. A.); es sind dies die Anordnungen über Pfandunterlage und Pfändung. Dieselben geben genau die hier zur Geltung kommenden Rechte des Gläubigers, sowie die des Schuldners an, sollen beide vor Betrug und Uebervortheilung schützen und jede Bedrückung fern halten. Wenn einerseits die Darreichung eines Darlehns ohne Zins als eine gottgefällige Handlung geboten

---

[1]) Midr. rabba 1 Mos. Absch. 34; Jeruschalmi Sanhedrin Absch. II. [2]) Das. am Ende und Midr. rabba 1 Mos. Absch. 80. [3]) Jeruschalmi Sanhedrin II. [4]) Jeruschalmi Horajoth II. 2. [5]) Aboda sara 39β: חכם גדול הוא. [6]) Jeruschalmi Bechoroth Absch. 2. [7]) Ezechiel 18. 12. [8]) Das. 18. 7. [9]) 2 M. 22. 25. [10]) 5 M. 15. 6.

wird[1]), so sorgt das Gesetz auch andererseits, wo es gefordert wird, für die Sicherstellung desselben durch die Gesetze der Pfandunterlage und der Pfändung. Das Eigenartige dieser Gesetze, wodurch sie sich von denen der alten Völker, der Griechen und Römer, unterscheiden, ist, daß sie die Mitte zwischen dem absoluten Recht und der Menschenliebe halten und das Eine nicht auf Kosten des Andern vernichtet wissen möchten.[2]) Wir unterscheiden in ihnen die Bestimmungen über die freiwillige Pfandgabe von der Pfändung, der erzwungenen Pfandnahme. Ueber Ersteres hat das mosaische Gesetz: „Wenn du deinem Nächsten ein Darlehn leihest, so darfst du nicht in sein Haus kommen, daß er dir sein Pfand gebe. Draußen bleibe stehen, und der Mann, dem du leihest, bringe dir das Pfand auf die Straße heraus. Und wenn er ein armer Mann ist, so lege dich nicht nieder mit seinem Pfande. Das Pfand bringe ihm bei Sonnenuntergang zurück, daß er sich in seinem Kleide niederlege und dich segne, aber dir wird es gelten als Wohlthat vor dem Ewigen, deinem Gotte." Durch diese Bestimmungen soll der Schuldner vor jeder Willkür eines übermüthigen Gläubigers geschützt werden, der nicht jeden ihm beliebigen Werthgegenstand als Pfand an sich reißen darf. Die Wahl des Pfandes ist nicht ihm, sondern dem Schuldner überlassen, wenn es nur dem Werthe des Darlehns entspricht. Das Zweite, die Pfändung, wird in Folgendem bestimmt: „Wenn du das Kleid deines Nächsten pfändest, bis zum Sonnenuntergang sollst du es ihm wiedergeben, denn es ist seine einzige Decke, dies sein Gewand für den Leib, worauf soll er liegen? Und es wird geschehen, wenn er zu mir schreit, daß ich ihn hören werde, denn ich bin gnädig."[3]) Spezielleres über das Objekt der Pfändung wird angegeben: „Man pfände nicht die Mühlsteine, auch nicht den obern Mühlstein, denn er pfändet ihm damit das Leben."[4]) Weiter untersagt das Gesetz mit einem gewissen Nachdruck, das Kleid der Wittwe zu pfänden.[5]) Ueber die Verwirklichung dieser menschenfreundlichen Bestimmungen hielten die Propheten, als die Wächter des Gesetzes, ein gar wachsames Auge. Hoch schwangen sie ihre Geißel gegen die Uebertreter derselben und wurden nicht müde, ihre volle Entrüstung auszusprechen über die Hartherzigkeit der Gläubiger, ihren armen Schuldnern die Kleider zu nehmen[6]), dieselben für immer zu behalten[7]) u. a. m. Als Zeichen der Rechtschaffenheit wurde gegenüber solchem Verfahren das Zurückgeben der Pfänder aufgestellt.[8]) Hart wurde gegen die vorgegangen, welche die Häuser, Felder, Weinberge und sogar die Kinder als Pfänder für gereichtes Darlehen an sich rissen und das Volk besitzlos machten.[9]) Sämmtliche hier genannten Bestimmungen haben den schönen Ausspruch des Gesetzgebers zu ihrer Unterlage: „So du meinem Volke Geld leihst, sei nicht ihm wie ein Schuldherr![10]) Die juristische weitere Entwickelung des Pfandgesetzes hat das talmudische Schriftthum. Von den obigen zwei Theilen des Pfandgesetzes, des Pfandgebens und der Pfändung, bringen wir hier erst die talmudischen Bestimmungen über Letzteres. a. Die Pfändung. Das Recht der Pfändung, sowie die Pfändung selbst, wird von den Talmudlehrern sehr beschränkt. Sämmtliche obige in zwei Theilen angegebenen mosaischen Bestimmungen kommen bei der Pfändung zur Geltung. Das Nichteindringen des Gläubigers in das Haus des Schuldners, um das Pfand zu holen, ferner die Nichtpfändung der Gegenstände, die zur Bereitung des Lebensunterhalts gehören, als z. B. der Mühlsteine u. a. m., und die Beachtung der Gegenstände, die nur den Tag über als Pfänder gehalten, aber des Abends zurückgegeben werden müssen, sämmtliche drei werden als Gesetze für die Pfändung aufgestellt.[11]) Zu diesen tritt eine in dem mosaischen Gesetze nicht genannte Bestimmung, daß die Pfändung nur durch das Gericht, בית דין, oder durch dessen Boten, שליח בית דין, vollzogen werden darf.[12]) Auch Letzterer hat das Gesetz zu beachten, nicht selbst in das Haus zu dringen, um das

---

[1]) Siehe in Abtheilung I Artikel: „Darlehn"; siehe das. Artikel: „Gerechtigkeit" und „Recht" in dieser Abtheilung II. [2]) 5 B. M. 24. 10—13. [3]) 2. B. M. 22. 24—26. [4]) 5 B. M. 24. 6. [5]) Das. V. 17. [6]) Amos 2. 8; vergl. Spr. Sal. 20. 16; 27. 13. [7]) Ezechiel 18. 12; 33. 15. [8]) Das. 18. 1; 33. 15. [9]) Siehe: „Wucher", vergl. das Buch Nehemia und Jeremia. [10]) 2 M. 22. 22—26. [11]) Mischna Baba mezia 9. 13. [12]) Das. und Gemara Baba mezia S. 113β.

Pfand zu holen, sondern sich dasselbe von dem Schuldner herausbringen zu lassen.[1]) Es versteht sich, und mit Recht macht darauf im Talmud ein Gesetzeslehrer aufmerksam, daß diese Beschränkungsbestimmungen nur bei einer Pfändung zur Sicherstellung der Schuld ihre Verwendung finden, dagegen fallen dieselben bei der Pfändung zur Tilgung der Schuld, als z. B. wenn die zur Bezahlung bestimmte Frist abgelaufen ist, ganz weg.[2]) Die Mischna giebt diese Beschränkungen in Folgendem an: „Wer einem Andern Geld geliehen, darf die Pfändung nur durch das Gericht vollziehen lassen; er soll nicht selbst in dessen Haus dringen, um ein Pfand zu holen; hat der Schuldner zwei gleiche Gegenstände, so nehme er einen und lasse ihm den andern; gepfändete Polster, Betten, Gewand zur Decke u. a. m. müssen täglich vor Nacht zurückgegeben werden; ebenso soll Handwerkszeug, als z. B. die Axt, der Pflug und Kleider zum Anzug am Tage u. a. m., wenn sie gepfändet wurden, am Morgen dem Schuldner zurückgestellt werden. Eine Wittwe darf gar nicht, wenn sie auch reich ist, gepfändet werden.[3]) Welchen Nutzen eine Pfändung unter solchen Beschränkungen überhaupt hatte? Diese Frage wurde von den Talmudlehrern aufgeworfen und dahin beantwortet: die Pfandnahme hat den Nutzen, daß die Schuld nicht im Erlaßjahre aufgehoben werden kann, auch sollen die verpfändeten Gegenstände, wenn der Schuldner stirbt, von den Erben nicht als Nachlaß betrachtet werden können, auch damit die Schuld nicht geleugnet werden kann und der Schuldner eher zur Bezahlung schreiten soll.[4]) Ein Wegfall dieser Pfandbeschränkungsbestimmungen tritt ein, außer der obigen Angabe, noch bei der freiwilligen Pfandunterlage, wenn dieselbe zur Zeit des gemachten Darlehns geschehen.[5]) b. Die Pfandunterlage oder die freiwillige Pfandgabe. Die darüber oben angegebenen mosaischen Gesetze werden von den Talmudlehrern nach verschiedenen Seiten weiter entwickelt. Das Neue, was in dem Pentateuch noch nicht vorkommt, bilden die Bestimmungen über die Verpfändung unbeweglicher Sachen, als z. B. der Gebäude, Grundstücke, Bäume u. a. m. So kennt der Talmud zweierlei Pfänder, die von beweglichen Sachen und die von unbeweglichen. In der biblischen Zeit, während des ersten Staatslebens, konnte in Betracht der Stammgutsordnung von einer rechtsgültigen Verpfändung der Ländereien keine Rede sein. Erst während des zweiten Staatslebens und nach demselben, wo die Stammgutsordnung nicht mehr existirte, wurden auch Ländereien verpfändet.[6]) Der leitende Grundsatz war dabei: „Die Güter des Menschen haften für ihn, für dessen Schulden.“ [7]) Es wurde dem Gläubiger über die für sein Darlehn ihm verpfändeten Güter eine Verpfändungsurkunde, Hypothek, ausgestellt.[8]) So kennt man als eine frühe Verordnung, daß den Ehefrauen von ihren Ehemännern zur Sicherstellung ihres Eingebrachten und ihres Zukommenden die Güter des Mannes, die er hat und die er erst erwerben werde, schriftlich verpfändet erhielten.[9]) Durch eine solche pfandrechtliche Urkunde (Hypothek) werden dem Gläubiger alle Güter, auch die später erworbenen, verpfändet; er kann sich sein Darlehn auch von den später erworbenen Gütern, wenn erstere nicht hierzu ausreichen, bezahlen lassen[10]) und geht darin dem Gläubiger ohne Urkunde voraus.[11]) Auch das vollständige Dingrecht wird ihm zuerkannt, sodaß er seine Hypothek an Andere übertragen lassen kann.[12]) Dagegen hat er an dem Pfand beweglicher Güter

---

[1]) Das. Nach der Ansicht eines Andern hat diese Bestimmung nicht bei der Pfändung durch das Gericht ihre Anwendung. Die gesetzliche Praxis hat sich jedoch für die erste Meinung entschieden. [2]) Nach Rabenu Tam, vergl. Tosephoth Jomtob Baba mezia 9. 13. voce: ולא יכנס לביתו. [3]) Daselbst, mit der Erklärung durch die Gemara S. 113 α und 114 β: כסות יום שנתנו לחבול בלילה. [4]) Choschen Mischpat § 97. 16 nach Gemara Baba mezia S. 115 α. mit Tosephoth daselbst voce: למה ממשכנין. [5]) Baba mezia S. 114 β: אבל משכנו בשעת הלואתו אינו חייב להחזיר לו. [6]) Siehe: Esra und Nehemia, vergleiche hierzu den Artikel „Judenthum“. [7]) Baba bathra 174 α: נכסי דבר איניש אינון מערבין יתיה. Auch das französische Recht hat in Code α. 2093 die Bestimmung: Les biens du debiteur sont le gage commun de ses creanciers. Nach dem altrömischen Rechte haftete der Schuldner nur mit seiner Person, aber nicht mit seinem Vermögen. [8]) Mischna Schebiith 10. 5. [9]) Siehe: „Kethuba“. [10]) Baba bathra 175 α; Chosen Mischpath § 117. 1; § 39. 1; M. E. Scholie 4; 112. 1. [11]) Das. § 104. 13; M. E. Scholie 31. [12]) Ch. M. 66. 30.

nur dann ein Dingrecht, wenn das Pfand in seinen Händen sich befindet.[1]) Geht dasselbe bei ihm verloren, so ist damit die Schuld bezahlt, er hat keine weitere Forderung, wenn auch das Pfand keinen reellen Werth hätte.[2]) Sinkt das Pfand an Werth, so kann der Gläubige ein anderes Unterpfand fordern.[3]) Die Benutzung des Pfandes ist gestattet, wenn er den Werth der Benutzung zur Tilgung der Schuld dem Schuldner gut schreibt.[4]) Mehreres siehe: Schuld.

Pharisäer, siehe: Sadducäer und Pharisäer.

Philo der Philosoph, oder Philo, der Alexandriner, auch Philo der Jude, Philo Judaeus[5]), פילון יהודי האלכסנדרי. Hervorragende Persönlichkeit der alexandrinischen Juden, bedeutender Philosoph, Begründer der jüdisch-alexandrinischen Philosophie. Er wurde in Alexandrien geboren, war der Sohn des Lysimachos und Bruder des Alabarchen Alexander, stammte somit aus einer der vornehmsten und reichsten Familien der Juden Alexandriens, die dem Priestergeschlechte angehörte[6]), und deren Ansehen sich weit über Aegypten bis nach Rom und Palästina hin erstreckte.[7]) Eine sorgfältige Erziehung und Bildung im Hause der Eltern hatten in ihm seine nicht unbedeutenden Geistesanlagen glücklich entwickelt und den Grund zu seinen spätern, so großartigen Leistungen auf jüdisch-philosophischem Gebiete gelegt. Er wurde in allen Wissensfächern unterrichtet, die damals dem vornehmen Stande unerläßlich waren. Denselben brachte er einen guten Kopf und eine unbegrenzte Lernbegierde entgegen. So machte er den Stufengang der encyklischen Wissenschaften durch und verlegte sich besonders auf die Philosophie, die ihn mächtig anzog. „Die encyklischen Wissenschaften, sagte er, haben mich, wie schöne Sklavinnen, angezogen, doch habe ich mich der Königin, der Philosophie, zugewendet.“ [8]) Die griechischen Philosophen stellte er sehr hoch; er nennt Plato den großen und heiligen; Heraklit den großen und vielbesungenen; Parmenides, Empedokles, Zenon, Kleanthes sind ihm göttliche Männer, die einen heiligen Verein bilden (Philo de providentia) II. 42. 48; I. 77. 79). Wenn er philosophirte, schien es ihm, als wenn er mit Sonne, Mond und Sternen im Weltall umherschwebte.[9]) Unermüdlich beschäftigte er sich mit metaphysischen Untersuchungen und hatte keinen Sinn für Ehre, Reichthum und sinnliche Vergnügungen; es war ihm leicht, in hohem Geistesfluge sich von den Banden des Irdischen frei zu machen. Nur das Judenthum schätzte er höher als das wahre Wissen, in welches er sich ganz vertiefte und für das allein sein großer Gedankenreichthum existirte, den er sich mühsam aus allen Wissenszweigen gesammelt hatte. Dagegen war er jeder öffentlichen Thätigkeit, der er nicht immer ausweichen konnte, abgeneigt. Er klagt, daß er oft mit Gewalt von dem Strudel weltlicher und politischer Sorgen mitgerissen werde[10]), was in ihm oft den hellen Blick getrübt und den Gedankenschwung gehemmt hat. Nächst dieser hohen Bildung war er ein Mann von sittlich großem Charakter, der einen gewaltigen Einfluß auf seine Zeitgenossen ausübte. So verehrt und allgemein geachtet, war er es bald, an den die Juden Alexandriens sich wendeten, um ihr Sachwalter in ernsten Angelegenheiten zu werden. Die griechischen Bewohner Alexandriens schickten im Jahre 44 n. eine Gesandschaft nach Rom, welche die Gleichstellung der Juden hintertreiben sollte. Apion, ein Feind der Juden, verfaßte eine Schrift gegen sie und stellte sich an die Spitze dieser Gesandschaft.[11]) Auch von den Juden ging eine Gesandschaft nach Rom an den Kaiser Kaligula, als deren Sprecher Philo mitreiste. Philo verfaßte über diese seine Mission eine eigene Schrift von fünf Büchern, von denen sich nur ein vollständiges Stück „contra Flaccum“ und eine Ueberarbeitung „Gesandschaft an Cajus“ erhalten haben.

---

[1]) Das. und 97. 16. [2]) Schebuoth 43β: אבד קתא דמגלא אבד אלפי זוזי. [3]) Choschen Mischpat § 72. 7. 13. [4]) Das. 72. 1. 2; Baba mezia 67β. [5]) Hieron. Catalog. Scriptorum 9α. [6]) Joseph. Antt. 18. 8. 1; vergl. hierzu Hieron. Catalog. Scriptorum eccles cap. 11. [7]) Joseph. Antt. 18. 8. 1; 20. 5. 2; Hieron. Catalog. Script. 11; Euseb. hist. eccles. 2. 4; Philo de animal. cap. 8. Die vergoldeten und versilberten Thürflügel von Bronce und korinthischem Erz der Tempelthore nach dem Hofe der Israeliten waren von Alexander, dem Vater des Tiberius. [8]) Philo de congr. M. I. 550. [9]) Philo de Spec. leg. II. M. 299. [10]) Das. de Special. II. 299. [11]) Philo de cherub. I. 443; Joseph. Antt. 18. 8. 6.

Der Erfolg der Mission war unbestimmt. Der Alabarch Alexander wurde in den Kerker geworfen. Der Kaiser Kaligula konnte es den Juden nicht vergessen, daß sie die Aufstellung seiner Bildsäule in den Tempel zu Jerusalem verweigerten. Er blieb ihnen deshalb abgeneigt und gehässig. Von Philos Haus- und Familienleben erfahren wir, daß er verheirathet gewesen und eine sehr biedere Frau hatte. Dieselbe wurde einst gefragt, warum sie keinen goldenen Schmuck trage. Sie antwortete darauf: „Des Mannes Tugend sei ein genügender Schmuck für eine Frau!“ [1]) Jerusalem und den Tempel hatte er mehrere Mal besucht [2]); er wurde dahin von den Juden Alexandriens mit Geschenken und der üblichen Tempelsteuer (Schekalim) gesandt. [3]) Wir besitzen keine Notiz, die uns sein Geburtsjahr oder Sterbejahr angiebt. Im Jahre 40 n. soll er schon 60 Jahre alt gewesen sein. Sein Ansehen erstreckte sich weit über seinen Tod hinaus. Sein zahlreiches Schriftthum hat seinen Namen bei seiner Mit- und Nachwelt verewigt. Dasselbe zerfällt in: I. die philosophischen oder die philosophisch-exegetischen. Zu denselben rechnen wir 1. die drei Traktate: a. de mundi incorruptilibitate; b. quod omnis probus liber und c. de vita contemplativa; ferner 2. de mundo, doch wird die Autorschaft Philos bei dieser letzten Schrift bezweifelt. Diesem reihet man als die zweite Abtheilung: II. die historisirenden oder die historisch-paraphrastischen. Hierher gehören: 1. de mundi opificio; 2. de vita Abrahami; 3. de Josepho; 4. de vita Mosis; 5. de decaloga; 6. de circumcisione; 7. de monarchia, in zwei Büchern: a. über die Gotteseinheit und b. über den Gottesdienst, den Tempel und die Priester; 8. de proemiis sacerdotum; 9. de victimis; 10. de sacrificantibus; 11. de mercede meretricis accipienda; 12. de providentia; 13. de septenario; 14. de festo cophini; 15. de parentibus colendis; 16. de specia libus; 17. de concupiscentia; 18 de judice; 19. de pietate, das verloren ging; 20. de caritate; 21. de poenitentia; 22. de fortiludine; 23. de justitia; 24. de creatione principis; 25. de execrationibus; 26. de proemius ac poenis und 27. de nobilitate. III. Die allegorischen Schriften. Dieselben commentirten den großen Theil des ersten Buches des Pentateuchs, von denen gegen die Hälfte verloren gingen. Wir besitzen von denselben; 1. liber legis allegoriarum, diese Schrift enthält den mystischen Kommentar zu 1 B. M. 2. 1--17; das zweite Buch, legis allegoriarum, zu 1 B. M. 2. 18—3. 1; das dritte Buch davon erklärt 1 B. M. 3. 8—19. Es gehören ferner theilweise hierher: die Schrift de Cherubin, die 1 M. 3. 24 und 4. 1 erklärt; das Buch Sacrificio Caini et Abelis, das 1 M. 4. 2—7 commentirt; die Schrift quod deterior potiori insidiari soleat über die Verse das. 8—16; de posteritate Caini über die Verse 17—26; das Buch de gigantibus über K. 6. 1—3; die Schrift quod deus sit immutabilis über das. V. 4—13; die zwei Bücher de agricultura und de plantatione, welche 1 M. 9. 20 behandeln; das Buch de ebrietate über das. Verse 21—23; die Schrift de his verbis resiquit Noe über die Verse daselbst 24 bis Ende; das Buch de confusione linguarum über 1 M. 11. 1—9; die Schrift de migratione Abrahami über 1 M. 12. 1—6; das Buch quis rerum divinarum haeres. sit über 1 M. 15. 2—18; die Schrift de congressu quaerendae eruditionis gratia über 1 M. 16. 1—6; das Buch de profugis über das. V. 7—15; das Buch de nominum mutatione über das. 17. 1—22; die fünf Bücher von den Träumen, von denen nur zwei übrig sind: a. de Somniis über 1 M. 28 und 31 die Träume Jakobs und b. über Kap. 37. 40 und 41 daselbst über die Träume Josephs und der Hofbedienten Pharaos. IV. Die politischen Schriften. Es gehören hierher die zwei Traktate: 1. de quatuor virtubibus oder de legatione ad Cajum und die Contra oder In Flaccum. Eine Gesammtausgabe derselben wurde veranstaltet im Jahre 1613 in Genf von Morel; 1742 in London von Mangey in 2 Bänden; 1785—92 in Erlangen von Pfeifer; 1828 in Leipzig von Richter in

[1]) Nach der Erzählung aus Antonius bei Mangey II p. 673. M. 123. [2]) Siehe: „Onias“ und „Tempelsteuer“. [3]) Daselbst Euseb. praep ev. 8. 13; de provid. ed. Aucher 2. 107 wird von einem Opfer gesprochen, das er im Tempel zu Jerusalem darbrachte. Philo war ein „Kohen“, siehe oben.

der Bibliotheca sacra. Deutsche Uebersetzungen von diesem Schriftthume existirten nicht. Erst in jüngster Zeit wurden einzelne Bücher ins Deutsche übertragen. So die Schrift „de vita Mosis": „Das Leben Mosis, Leipzig 1865; und die Schrift „de caritate": „Ueber die Philanthropie des mosaischen Gesetzes", Wien 1880, von Dr. M. Friedländer. In diesem Schriftthume, das sich über alle Theile des Judenthums erstreckt, seine Lehre, sein Gesetz, seine Geschichte und seine Schriften, soweit ihm dieselben bekannt waren, in griechisch philosophischer Anschauungsweise beleuchtet und sie mit der Philosophie Platos zu vereinigen sucht, hat Philo Griechenthum und Judenthum, Philosophie und Offenbarung in einen Einklang zu bringen sich abgemüht. Die griechischen Philosophen und die Propheten der Bibel sollen ein und dieselben Lehren in verschiedenem Gewande vorgetragen haben, von denen diese jene überragen. So suchte er das Judenthum den griechisch Gebildeten unter den Heiden und Juden lichtvoll vorzuführen und sie für dasselbe zu gewinnen. Moses war der Weltheiland, der die Menschheit mit der wahren Religion zu beglücken von Gott gesandt wurde. Es war eine edle Geistesarbeit, der Philo sich hingegeben, und es fehlte nicht an begeisterter Anerkennung, die beim Bekanntwerden seiner Schriften sich unter Juden, Heiden und später auch unter Christen für ihn kund gab. Seine Lehren verpflanzten sich durch jüdische palästiniensische Gelehrte, die mit Alexandrien in regem Verkehr standen,[1]) auch nach Palästina, die hier von den Volks- und Gesetzeslehrern aufgenommen und in ihren Vorträgen verarbeitet wurden, von denen sich im Talmud und Midrasch eine ziemliche Anzahl vorfinden und als Parallelen zu den Lehren in den philonischen Schriften angeführt werden können.[2]) Auch die christlichen Kirchenväter lasen Philos Schriften eifrig, zitirten sie gern und der Einfluß der philonischen Lehren bei ihnen ist eine anerkannte Thatsache[3].) Eine andere Frage ist es, ob Philo in diesen seinen Arbeiten der Ausgleichung des Griechenthums mit dem Judenthume, der Philosophie mit der Offenbarungslehre nicht zu weit gegangen, nicht bald diesem, bald jenem zuviel Gewalt angethan und das Eine auf Kosten des Andern zuviel hervorgehoben habe, wobei bald dies, bald jenes eine Umgestaltung, Modifizirung, erfahren mußte, die nicht ohne Verdunklung des ursprünglichen Sinnes der biblischen Lehren bleiben konnte und gar viel zur argen Mißdeutung und zu irrthümlicher Auffassung derselben bei den Gnostikern und Mystikern überhaupt führte. Dem jungen Christenthume kam diese Darstellungsweise der Lehren des Judenthums bei Philo sehr zu gut; es fand in dessen Lehren vom Logos u. s. w. den Grundbau zu seinem Dogma, der Dreieinigkeit u. a. m. Dagegen mußte das Judenthum sich vor solchen Entstellungen seiner Grundlehren verwahren. So kam es dazu, daß Philos Schriften unter den Juden keine bleibende Stätte fanden, sie wurden da völlig vergessen. Weder ein Rabbi, noch ein jüdischer Philosoph im Mittelalter gedenkt ihrer. Erst dem jüdischen Gelehrten Asaria de Rossi (1511—1578) in der Stadt Sabionetta in Italien war es vorbehalten, die Schriften Philos durch sein Werk Meor enajim, wo er in dem Theile Imre binu in einigen Abschnitten über Philo und seine Lehren handelt, wieder bei den Juden einzuführen. Indessen tauchte doch die Lehre Philos vom Logos und den Aeonen urplötzlich bei den jüdischen Mystikern und Kabbalisten (s. Kabbala S. 584), besonders in der Lehre von Abraham ben David (1223—1300) wieder auf.[4]) Dieselbe muß durch christliche Vermittlung, wo Philos Schriften noch immer fleißig gelesen wurden, ins Judenthum wieder eingedrungen sein. Ueberhaupt hat Philo in seinen Gott-, Engel- und Schöpfungstheorien, zum Theil auch in seiner Ethik, aber besonders in seiner allegorischen Erklärung der Gesetze, der Geschichtsstücke und der geschichtlichen Personen in der Bibel der Mystik gut vorgearbeitet. Wir könnten Aussprüche, Lehren, ja ganze Stücke als Parallelen zu seinen Lehren und allegorischen Bibelerklärungen

---

[1]) Siehe den Artikel: „Hellenismus" und „Religionsphilosophie". [2]) Vergleiche über dieselben die Artikel: „Schöpfung", „Hellenismus" und „Religionsphilosophie". [3]) Vergleiche darüber die Schrift: Philo der Alexandriner, von Dr. Carl Siegfried, 1875. [4]) Vergleiche über diese Lehre den Artikel „Kabbala" in dieser Abtheilung, besonders S. 584 und Anmerkung 2 das.

nicht blos aus den Talmuden und Midraschim, sondern auch aus den Schriften der Mystik und der Kabbala, besonders aus den Büchern des Sohar (s. d. A.) anführen. Der Artikel „Religionsphilosophie“ in dieser Abtheilung, der diese Lehren Philos in ihrem Zusammenhange mit der alexandrinischen Philosophie behandelt, wird auch zu ihnen diese Parallelen aus dem hebräischen spätern Schriftthume bringen, aber nicht in der Weise, wie dies von den Gelehrten bis jetzt geschehen,[1]) um blos dieselben zu zitiren, sondern um zugleich auch bei ihnen die Modifikation nachzuweisen, welche die philonischen Lehren bei ihrer Aufnahme und weitern Verpflanzungen unter den jüdischen Gelehrten in den ersten drei Jahrhunderten n. erlitten haben. Wir sehen in diesen ihren Modifikationen die Merkmale der Bedingungen, unter denen sie hier aufgenommen und auch bei den rabbinischen Juden in ihrem Unterschiede von dem hellenistischen anerkannt wurden und überhaupt anerkannt werden konnten. Ebenso werden wir in demselben auf die jüdischen Traditionen und Lehren in den Schriften Philos aufmerksam machen und zugleich die Umgestaltung derselben angeben, die mit ihnen bei der Verarbeitung derselben durch Philo vorgenommen wurde. Wir bitten daher, als Ergänzung unserer Arbeit hier den Artikel „Religionsphilosophie“ nachzulesen. Zum Schluß haben wir nur noch Einiges über seine tiefe Religiösität und seine wahre, auf Ueberzeugung beruhende Anhänglichkeit am Judenthume zu sagen. Philo dringt auf strenge Beobachtung der Zeremonien des Judenthums[2]); die Gesetze Mosis hält er für die besten, sie stimmen mit der Natur überein,[3]) auch sind sie weltberühmt,[4]) über die ganze Erde verbreitet[5]) und bleiben unverändert.[6]) „Der mag, sagt er in seinem Buche de Cherubin I. 540, „den äußern Brauch vernachlässigen, der des Körpers ledig, als reiner Geist das Irdische abgestreift. So lange wir aber weder körperlos sind, noch in der Wüste leben, sind wir an die irdische Form gebunden und haben die Wahrheit nicht ohne die Hülle.“ Auf einer andern Stelle lehrt er: „Es giebt Leute, welche die geschriebenen Gesetze als Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt aufsuchen, aber erstere verachten. Leute dieser Art kann ich nur tadeln, denn sie sollen auf beides bedacht sein, auf Erkenntniß des verborgenen und auf Beobachtung des offenen Sinnes, da doch die heilige Schrift sie auffordert, für den guten Ruf Sorge zu tragen und nichts an den Gesetzen abzuändern, die von außerordentlichen und gottbegeisterten Männern gegeben worden sind. Denn wenn auch unter der Feier des Sabbaths ein tieferer Sinn verborgen ist, so dürfen wir deshalb keineswegs die betreffenden Vorschriften über seine Heilighaltung verletzen; wir dürfen am Sabbath kein Feuer anmachen, die Erde nicht bebauen u. s. w. Und wenn jedes Fest nur Sinnbild der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott ist, so sollen wir deshalb die gewöhnlichen Feierlichkeiten und Gebräuche nicht aufgeben.[7]) Auf einer dritten Stelle endlich spricht er: „Nur Moses Gesetze bleiben fest, unerschütterlich und unzerstörbar, wie mit dem Siegel der Natur selbst bezeichnet, ununterbrochen von dem Tage ihrer Ertheilung bis auf den heutigen Tag; sie werden bestehen, so lange Sonne, Mond, Himmel und die ganze Welt bestehen.[8]) Als frommer Jude bekämpft er die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt, an deren Stelle er die Theorie von der Weltentstehung setzt.[9]) Bei dieser Darlegung seines Glaubensbekenntnisses schwindet jede Verdächtigung gegen seine tiefe Verehrung für das Judenthum, hört jeder Argwohn gegen sein Schriftthum auf,

---

[1]) Es haben Parallelen aus den Talmuden und Midraschim zu den philonischen Lehren aufgesucht und zitirt: Asaria de Rossi in seinem Buche Meor enajim; Nachman Krochmal in seinem Buche More nebuche haseman; Joel in seinem Midrasch Hasohar; Freudenthal in seinen hellenistischen Studien; Siegfried in seinem „Philo der Alexandrier“ u. a. m. Aber alle diese Herren haben nur zitirt, ohne auf die Umwandlung aufmerksam zu machen, welche in den zitirten Stellen die philonischen Lehren erlitten haben, sowie andererseits, wie die jüdischen Traditionen und Lehren in den Schriften Philos modifizirt und umgeändert wurden, was für die Geschichte derselben unerläßlich ist. [2]) Philo de Migrat. Abr. 16, I. 450. 451. [3]) Das. de opif. mundi 1. I. 1. [4]) Das. de vita Mos. 1. 1. (II. 80). [5]) Das. II. 4 (II. 137). [6]) Das. II. 3 (II. 136). [7]) de Migratione Abrah. M. 1. 450. [8]) Vita Mosis M. II. 136. [9]) de opif. 2. 1. 2.

als führte dasselbe vom Glauben ab. Wir werden uns aus demselben heute noch die kräftige Waffe zur Bekämpfung des Unglaubens holen können und im Studium desselben selbst gar manche Wahrheit für unsere eigene religiös-sittliche Kräftigung finden.

Phönix, חול,[1]) talmudisch: אורשנה, Avraschna oder Wraschna[2]), auch אורשינה, Urschina[3]), aber später: פונצי.[4]) Mythischer Vogel, dem ein unvergängliches, d. h. ein sich von Zeit zu Zeit verjüngendes Leben zugeschrieben wird. In Hiob 29. 18 heißt es: „Ich dachte, mit meinem Neste werde ich verschwinden und, wie „chol", חול, mehren meine Tage." Dieses „chol", חול, das sonst „Sand" bedeutet, soll, nach der Tradition, den mythischen Vogel „Phönix" bezeichnen. Das talmudische Schriftthum hat über den Phönix zwei verschiedene Sagen. In der einen heißt es: „Als Eva von der verbotenen Frucht des Erkenntnißbaumes gegessen hatte, gab sie von derselben auch allen Thieren zu essen. Da war es unter diesen der Vogel „chol", חול, der nicht davon genießen wollte, und so einzig nicht der Todesstrafe, die über alle lebenden Wesen in Folge der Sünde Evas verhängt wurde, verfallen war; er lebt ewig. Wie dies geschehe, darüber wird Folgendes angegeben: „Der Phönix, chol, lebt, lehrte R. Janai, tausend Jahre, darauf entsteht ein Feuer in seinem Neste, in welchem er mit dem Neste verbrennt. Doch bleibt von ihm ein Rest in der Größe eines Eies zurück, aus dem der Vogel neu entsteht." Ein Anderer, R. Juda (im 2. Jahrh. n), erzählt darüber: „Der Phönix lebt tausend Jahre, und am Ende dieser Zeit vergeht sein Körper, Federn und Flügel fallen aus, aber es bleibt von ihm wie die Größe eines Eies zurück, aus dem sich die Glieder neu bilden und er lebt verjüngt wieder auf."[5]) Die andere Sage berichtet: „Sem, der Sohn Noas, erzählte, den Vogel Wraschna (Phönix) hat mein Vater, als er die Thiere fütterte, im Hintergrunde der Arche zusammengekauert daliegend angetroffen. „Woher kommt es, rief er ihm zu, daß du da liegst und kein Futter forderst?" Der Vogel antwortete: „Ich sah dich beschäftigt und wollte dich nicht noch mehr belästigen." Noa sagte darauf: „Möge es der göttliche Wille sein, daß du nie sterbest."[6]) Es bleibt uns hier noch, den talmudischen Namen dieses Vogels, avraschna, אורשנא, oder „wraschna" zu erklären. Derselbe soll persischen Ursprunges sein, wo er „sicher, unantastbar" oder „verständig, klug" bedeutet[7]), beides paßt für den Phönix nach den obigen talmudischen Sagen, die ihn klug und unsterblich darstellen. Andere[8]) nehmen die zweite Leseart dieses Namens אורשינה, Urschina, als die richtige an und erkennen in ihr eine Zusammensetzung der griechischen Namen "Ωρας ἄνευ, „ohne Zeit", d. h. zeitlos, von keiner Zeit begrenzt, ewig. Wir erklären uns jedoch für die erste Etymologie nach dem Persischen. Ueber den ägyptischen Phönixmythus hat in neuester Zeit Seyffarth[9]) folgendes mitgetheilt: „Nach den Angaben der Alten[10]) war der Phönix ein Geschöpf, welches nach langen Zeiträumen (der wahre Phönix nach 652, der falsche nach 540 Jahren) von Osten (Arabien oder Indien) her in Begleitung mit andern Vögeln nach Heliopolis (s. d. A.) flog, daselbst mit seinem Neste auf einem Scheiterhaufen sich verbrannte und aus seiner Asche einen jungen Phönix hervorgehen ließ. So war er das Symbol Merkurs, in dessen Hand er mit ihm durch den Himmel flog. Nach Plinius bedeutete das Leben des Phönix bildlich eine Zeitperiode, die am Frühlingsnachtgleichentage, Mittags oder mit Sonnenuntergang, endet und wieder beginnt. Demnach hält Seyffarth den Phönix als Symbol des Planeten Merkur und dessen angeblichen Flug durch die Sonnenstadt (Heliopolis) und die dortige Selbstverbrennung für Durchgänge des Planeten durch die Sonnenscheibe. Der neue Phönix, der aus der Asche hervorgeht,

---

[1]) In Bezug auf Hiob 29. 18: וכחול. Midrasch rabba 1 M. Absch. 19. [2]) Sanhedrin 108 β. [3]) Daselbst nach der Leseart des Aruch. [4]) Im Glossar Jalkut II. zu Hiob § 917, wo anstatt דינצי das Wort פינצי oder פונצי = Phoenix zu lesen ist. [5]) Midr. rabba 1 M. Absch. 19. [6]) Sanhedrin 108 β. [7]) Siehe, dasselbe hat richtig nachgewiesen, Kohut, Aruch haschalom voce אורשנא. [8]) Levysohn, Zoologie S. 352. [9]) In der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Jahrgang 1849 S. 63. ff. [10]) Herodot II. 73; Tacitus Annal. VI. 26; vergl. auch Plinius X. 2; Ovid Metamorph. XV. 392.

ist das Bild des wieder erscheinenden Merkurs nach seinem Durchgange durch die Sonnenscheibe. Ebenso bedeuten die den Phönix begleitenden vielen andern Vögel die Sterne, die vor, neben und hinter dem Planeten mit ihm den Flug mitmachen. Mehreres siehe: Symbolik.

Planeten, siehe: Astronomie.

Polemik und Apologetik, siehe: Religionsgespräche.

Polizei, Polizeibeamten, שוטרים. I. Name, Begriff, Bedeutung, Wesen und Beamte. Unter „Polizei" versteht man die Pflege der öffentlichen Sicherheit und Ordnung nach bestimmten Gesetzen, und „Polizeibeamten" sind die Männer, die zur Handhabung dieser Pflege zum Schutze der öffentlichen Sicherheit und Ordnung eingesetzt sind. Dieselbe besteht größtentheils aus Vorsichtsmaßregeln zur Entfernung der Gegenstände, der Hindernisse und Uebelstände, die theils als äußere Zufälle oder Unvollkommenheiten, theils in Folge menschlicher Böswilligkeit oder eines vermeintlichen Rechts eintreten und die Interessen des Staates oder des Privatmannes schädigen. Neben dieser negativen Wirksamkeit hat auch die Polizei, eine positive, das Gemeinwohl durch Anstalten und gewisse Einrichtungen zu fördern. Hierdurch unterscheidet sich die Polizei von der Gerichtsbarkeit, die nichts mit den Vorsichtsmaßregeln, nichts mit der Sorge für die Zukunft zu thun hat, sondern sich nur mit den Werken der Vergangenheit, mit der Sühne eines gekränkten Rechts oder mit der Wiederherstellung der verletzten Gerechtigkeit beschäftigt. Diese Klarlegung des Begriffes von „Polizei", in ihrem Unterschiede von „Justiz", ist uns hier bei der Darstellung des Instituts der Polizei im mosaischen und talmudischen Recht um so nöthiger, da dieselbe uns bei den Angaben ihrer Gesetze und Anordnungen im Mosaismus und im Talmud den Kreis deren Wirksamkeit mit ihren Grenzen genau zeichnet. Das mosaische Gesetz hat die vielen Gesetzesbestimmungen, die nach der oben angegebenen Definition von „Polizei" zu den Polizeigesetzen gehören (s. weiter), unter keiner hierzu eigenen Rubrik im modernen Sinne, sondern sie sind unter den andern Gesetzen und Rechtsbestimmungen untermischt. Dagegen giebt das Schriftgesetz ausdrücklich neben den Richtern oder Aeltesten eine Beamtenklasse unter dem Namen „Schoterim" an, deren Einsetzung für jede Stadt und jeden Stamm zum Schutze und zur Pflege der öffentlichen Ordnung und Sicherheit [1]) neben der Anstellung von Richtern befohlen wird [2]), die unzweifelhaft die Polizei im modernem Sinne bildeten.[3]) Dieselben werden, wie schon angedeutet, von den Richtern, Aeltesten, Vorstehern der Tausend und den Heeresführern unterschieden [4]) und waren je nach ihren Funktionen in mehrere Klassen getheilt, von denen ein Ober-Schoter genannt wird [5]), und eine Klasse, die mit der Führung der Familien- und Stamm-

[1]) Josua 1. 10; 5 M. 20. 5; Josua 8. 33; 1. Chr. 23. 4; 26. 29. [2]) 5 M. 16. 18; 29. 9; 31. 28. [3]) Man hat viel über die im Pentateuch und in den andern biblischen Büchern neben den Richtern genannten „Schoterim" geschrieben. Wir halten uns hier zur Klarlegung der Stellung und der Bedeutung dieses Beamtenstandes, ohne uns in weitere Vermuthungen einzulassen, an die in der Bibel über ihn angegebenen Nachrichten. In 2 M. 5. 6. 10. 14. 19 haben sie mit Hülfe der „Nogsim" (Antreiber für die Ablieferung der gebotenen Zahl von Ziegeln stehen müssen. In dieser Stellung werden sie dort ausdrücklich von den „Aeltesten" unterschieden (2 M. 4. 29). Nach 5 M. 1. 15 soll die Einsetzung von Vorstehern über Tausend erfolgen und von Schoterim je für die Stämme; ebenso wird für spätere Zeit nach der Besitznahme des Landes Kanaan in 5 M. 16. 18 für die einzelnen Städte die Anstellung von „Schoterim" neben den Richtern geboten. Wie sie in diesen Stellen von den Richtern und von den Vorstehern über Tausende unterschieden werden, so in 5 M. 29. 9 und Josua 23. 2 von den Aeltesten, Häuptern und Richtern. In 5 Mos. 20. 9 werden sie von den Heeresführern unterschieden. Auch 1. Chr. 27. 1 werden sie neben den Familienhäuptern die Vorsteher von Tausenden genannt. Die Schoterim hatten also einen von diesen sich unterscheidenden Beruf. Derselbe bestand außer den anfangs oben genannten noch aus Folgendem: Nach 5 Mos. 20. 5–9 sollen sie in Kriegszeiten vor Beginn des Kampfes an das Heer die Bekanntmachung richten, betreffend diejenigen in demselben, die vom Kriegsdienste befreit sind und austreten können. Josua 1. 10 erhalten die Schoterim den Auftrag, durch das Lager zu ziehen und dem Volke zu befehlen, sich mit Vorrath für die Zeit der Reise zu versehen. Weiter sollen sie daselbst (nach Josua 3. 2. 4) den Zug über den Jordan hinter der Bundeslade ordnen. Es ist offenbar, daß wir es hier mit der Klasse von Beamten zu thun haben, die wir heute „Polizeibeamten" nennen würden. [4]) Siehe die vorige Anmerkung. [5]) 2. Chr. 26. 11.

register, sowie mit der Aufzeichnung der Heerespflichtigen betraut war und in den makkabäischen Büchern „Schreiber des Volkes“, γραμματεῖς τοῦ λαοῦ, שוטרי העם, heißen.[1]) Die Schoterim unter Moses, Josua und später hatten dem Volke die Befehle bekannt zu machen [2]), die Kriegsaushebungen zu leiten[3]), Anordnungen im Lager zu veranstalten [4]) und in den Städten für öffentliche Angelegenheiten Verkehrungen zu treffen [5]) u. a. m. Vor Beginn des Kampfes sollen sie dem Kriegsheere die Gesetze von der Befreiung vom Kriegsdienste vorlesen und die betreffenden Personen austreten lassen.[6]) Vor dem Einzug der Israeliten in Kanaan sollten sie dem Volke befehlen, sich mit Zehrung auf längere Zeit vorzubereiten [7]) und den Zug durch den Jordan anordnen.[8]) Auch von Wächtern in der Stadt wird erzählt, die nächtlich die Runde machen und als Sittenpolizei die verdächtigen Dirnen unter Schlägen zum Nachhausegehen zwingen.[9]) Beziehen wir hierher das Gesetz, das, wie bereits angegeben, den Israeliten nach ihrem Einzuge in Palästina und nach ihrer Besitznahme dieses Landes die Einsetzung von Schoterim neben den Richtern für jede Stadt und jeden Stamm zur Pflicht macht [10]), so gab es „Schoterim“ in jeder Stadt, die wir heute die Stadtpolizei nennen würden, und „Schoterim“ für jeden Stamm, welche etwa „die Bezirkspolizei“ sein dürfte. Außer diesen zwei Klassen wird im Talmud noch von einer dritten Polizeiklasse gesprochen, von der des Obergerichtes, das seinen Sitz in Jerusalem hatte.[11]) Diese drei Klassen von Schoterim werden ausdrücklich in der talmudischen Schrift „Sifre“ angegeben.[12]) Es dürfte zu dieser unserer Bezeichnung der Stellung der Schoterim der Nachweis nicht übrig sein, daß auch Maimonides in seinem Gesetzescodex Jad chasaka dieselbe Definition von Schoterim giebt. „Schoterim“, sagt er, das sind die Beamten mit den Stäben und Riemen vor den Richtern, sie gehen auf den Märkten und auf den Straßen umher und sind in den Verkaufsläden, den Preis, das Maaß und das Gewicht anzugeben, und bestrafen, die dagegen handeln.“ [13]) Zu diesen Schoterim gesellte später David auch Leviten, die über das Hohl- und Längenmaaß wachen sollten.[14]) In der talmudischen Zeit haben die Aufseher über die Maaße und Gewichte die griechischen Namen „Agoranomon“, ἀγορανόμοι, אגרנמין, Marktmeister [15]) oder „Agorademosios“, אגרדמים, ἀγοραδημόσιος, Marktschätzer [16]) oder „Agoradaemon“, ἀγοραδαήμιον, אגרדמין, Marktkundiger, Marktaufseher.[17]) Dieselben besorgen die Aichtung der Maaße und Gewichte.[18]) Neben diesen gab es andere Beamten desselben Namens zur Beaufsichtigung der Marktpreise.[19]) Ein solcher Beamter war der Gesetzeslehrer Rabh (s. d. A.) [20]) Andere Beamten, die zum Theil hierher gehören, waren Feldmesser, denen die Theilung der Aecker oblag. Auch dieses Amt bekleidete ein Gesetzeslehrer Namens R. Ada.[21]) Die Vierten waren: die „Feldhüter,“ die über die Grenzsteine und deren

---

[1]) 1. Maccab. 5. 42. Auch bei den Römern kam das scribere milites und bei den Griechen καταγραφή vor. Wenn in 2 Chr. 26. 11 neben dem Schoter ein Sopher, „Schreiber“, vorkommt, so wissen wir ja nach 2 S. 8. 17. 20. 25, 2 K. 12. 11, 1 Chr. 18. 16, 27. 31, daß unter den Hofbedienten des Königs für das Amt eines Schreibers ein besonderer Beamter angestellt war, der zugleich als Rath Davids genannt wird. Wir haben daher den Volksschreiber, der zu den Schoterim gehört, von dem „Königsschreiber“, der später auch den Namen „hamaskir“ המזכיר „Kanzler“ (2 S. 20. 24; 2 K. 18. 18) heißt, zu unterscheiden, mit dem jener nicht verwechselt werden darf. [2]) Josua 1. 10. [3]) 5 M. 20. 5. [4]) Josua 8. 33. [5]) 1 Chr. 2. 3. 4; 26. 29. [6]) 5 M. 20. 5. 9. [7]) Josua 3. 2. 4. [8]) Das. [9]) Hohld. 5. 7; vergl. 3. 3. [10]) 5 M. 16. 18; vergl. 29. 9; 31. 28. [11]) Vergleiche 5 M. 17. 9—10, und hierzu den Artikel „Synhedrion“. [12]) Sifre zu Schoftim § 144. [13]) Jad chasaka h. Sanhedrin Absch. 1. 1: שוטרים אלו בעלי מקלות ורצועות והם עומדין לפני הדיינין המסבבין בשווקים וברחובות ועל החניות לתקן השערים והמדות ולהכות כל המעוות. Diese Bezeichnung der Funktionen der Schoterim, sagt der Kommentator lechem hamischne daselbst, ist nach der Pesikta; ähnlich giebt Raschi die Funktionen der Schoterim an. Siehe Lechem hamischne das. voce: השוטרים. [14]) 1 Chr. 23. 29. [15]) Jeruschalmi Baba bathra Absch. V. h. 11: מנה לך אגרנמוס על כך, richtiger Tosephta Khelim Absch. 6: מפני שאגרנמין בודקין את היין, am richtigsten in Jeruschalmi demai Absch. II. im Anfange שהיה אגרונימוס גדול und Jeruschalmi Aboda Sara Absch. IV. S. 44 β: אגרונימוס שטעם הכוס. [16]) Aboda sara 58 α. nach Raschi's Leseart; Baba kama 98 α und Sifra zu Kedoschim Absch. 8: מנה לך אגרדמים. [17]) Baba bathra 89 α; Pesikta zu Asser theasser 96 α. [18]) Siehe Kohut in Aruch haschalom voce: אגרדמין. [19]) Baba bathra 89 β. [20]) Jeruschalmi Baba bathra V. [21]) Baba mezia 107 β. und 108 α.

Nichtverrückung gesetzt waren.[1]) Die Fünften: die „Stadtwächter" [2]), und endlich gab es eine Thormannschaft, theils nur bewaffnet, theils auch beritten, die die Stadt außerhalb vor Ueberfällen zu schützen hatte.[3]) In Jerusalem gab es während des zweiten jüdischen Staatslebens „Polizeigerichte", welche Polizeibestimmungen erließen und über streitige Polizeisachen entschieden, auch polizeiliche Strafen bestimmten. Die Vorsteher derselben werden namhaft gemacht; es waren Admon und Chanan (im letzten Jahrh. v.), die den Namen דייני גזירות, „Richter der Fürsorge" oder „Richter der Vorbeugungsmaaßregeln" zur Verhütung jeder Rechtsverletzung führten.[4]) Später wurde der Behörde jeder Stadt das Recht zuerkannt, Bestimmungen über Maaße, Preise und Arbeitslöhne zu treffen, sowie Strafen auf Uebertretung derselben festzusetzen.[5]) II. Gesetze und Anordnungen. Von denselben nennen wir erst: a) die zum Schutze des Menschenlebens. Obenan gehört hierher der Gesetzesausspruch: „und stehe nicht still bei dem Blute (der Lebensgefahr) deines Nächsten" [6]), ein Gebot zur Hilfeleistung und Rettung, zu dessen Erklärung von den talmudischen Gesetzeslehrern mehrere Fälle angegeben werden: „Weißt du, heißt es, Zeugniß für Jemanden abzulegen, so schweige nicht, du übertrittst das Gesetz: „und stehe nicht still bei dem Blute deines Nächsten." [7]) Ferner: „Siehst du Einen im Strome versinken, oder von Räubern überfallen, oder im Kampfe mit einem wilden Thiere, von einem Mörder verfolgt u. a. m., hast du die Pflicht, demselben mit Einstellung deines Lebens beizustehen, denn es heißt: „und stehe nicht still bei dem Blute deines Nächsten." [8]) Andere stellen dieses Gesetz als Mahnung für die Obrigkeit auf, nicht mit dem Hinwegräumen alles dessen, was Gefahr bringen könne, fahrlässig zu sein, da auch sie im Falle eines Unglückes gleiche Schuld an etwaigem desfallsigen Blutvergießen trifft.[9]) Endlich machen die Dritten in Bezug darauf zur Pflicht, Reisenden sicheres Geleit auf gefahrvollen Wegen zu verschaffen.[10]) Das zweite Schriftgesetz zum Schutz von Menschenleben lautet: „Wenn du ein Haus bauest, mache ein Geländer um das Dach, damit keine Blutschuld auf dein Haus komme, so Einer von demselben herabfällt." [11]) Als weitere Entwicklung dieses Gesetzes verbietet der Talmud, einen bissigen Hund, eine morsche Leiter oder Treppe im Hause zu dulden [12]), zu deren Entfernung der Eigenthümer gezwungen werden kann.[13]) Auch soll man keine bösartigen Katzen, die den Kindern gefährlich werden, im Hause halten; ihre Tödtung ist Jedem erlaubt.[14]) Zahme Hunde dürfen zwar gehalten werden, aber nur an der Kette, mit Ausnahme in den Grenzortschaften, wo sie des Nachts wegen feindlicher Ueberfälle von der Kette losgelassen werden können.[15]) Ferner gehört zu obigem Schriftgesetz, daß Gruben, Höhlen und offene Zisternen bedeckt, oder zwei Ellen hohe Umzäunungen erhalten sollen.[16]) Als andere Vorsichtsmaßregeln wird verboten, Straßen oder öffentliche Plätze zu unterhöhlen, auch in dem Falle, wenn ihre Umwölbung einen mit Steinen beladenen Wagen tragen könnte, weil durch allmähliche Abnutzung die Ueberbrückung schwächer werden kann.[17]) Ferner soll eine baufällige Mauer und ein morschgewordener Baum im Zeitraum von dreißig Tagen, oder wenn Gefahr im Verzuge ist, sofort umgehauen oder niedergerissen werden.[18]) Ebenso sollen Waffen nicht an Leute verkauft werden, die verdächtig sind und die Sicherheit gefährden können.[19]) Zur Vermeidung der Feuers-

[1]) Baba bathra 68α. [2]) Das. 61α. Nach Maimonides in seinem Mischnakommentar. Vergl. Pesikta edit Baber S. 120β. [3]) Baba bathra 8α. hat die zwei Benennungen dafür: לפרשא ולטרזינא, von denen Ersteres die Reiterei und Letzteres die Waffenträger bedeutet. [4]) Mischna Kethuboth Absch. 13. 1. Gemara Kethuboth 104β: שהיו גוזרין גזירות על גזלות. [5]) Baba bathra 8α: ורשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן. Vergleiche hierzu Maimonides jad chasaka h. mechira Absch. 14. 9; Choschen mischpat 127. 27. [6]) 3 M. 19. 16. [7]) Sifra zu Kedoschim Absch. 2. [8]) Das. Vergleiche hierzu Sanhedrin 73α. [9]) Moed katon 5α und 6 und 6α. [10]) Maimonides Jad Chasaka h. abel 14. 3: רבית דין היו מתקנין שלוחין ללוות אדם העובר ממקום למקום. [11]) 5 M. 22. 8. [12]) Baba kama 15β. [13]) Baba kama 15β. [14]) Das. 80β; Choschen mischpat Absch. 266. 4. [15]) Baba kama 83α; Choschen mischpat Absch. 409. 3. [16]) Sifre zu Ki Theze § 229. [17]) Baba bathra 60α; Ch. M. Absch. 417. 1. [18]) Baba mezia 117β; 118α; Ch. M. 416. 1. [19]) Aboda sara 15β; Maim. Jad chasaka h. razeach 12. 14; Jore dea 151. 5.

gefahr sollen Oefen in den Häusern in einer vier Ellen weiten Entfernung von der Decke und in einem Zwischenraume von einer halben Elle weit von dem Fußboden gebaut werden (Baba bathra 22). Das dritte hierher gehörende Schriftgesetz ist das zur Errichtung von Asylstädten, wohin der, welcher aus Versehen einen Menschen getödtet habe, fliehe, um vor der Blutrache (s. d. A.) geschützt zu werden. Indem wir darüber auf den Artikel „Zufluchtsstätte" in Abtheilung I dieses Werkes verweisen, erwähnen wir hier nur jene humanen Bestimmungen zur Erleichterung der Flucht des Betreffenden, nach denen die Wege dahin frei von allen Hemmnissen und so geebnet sein mußten, daß sie weder Hügel noch Vertiefung haben dürfen. Ströme und Flüsse sollen überbrücket sein und die Breite dieser Straßen muß 32 Ellen betragen.[1]) Wir nennen endlich als hierher gehörig die talmudischen Bestimmungen gegen Scheintodte. „Man gehe drei Tage die Leiche untersuchen, ob der Tod nicht scheinbar sei." [2]) Als Warnung vor allzufrüher Beerdigung wird erzählt, daß ein scheinbar Verstorbener wieder ins Leben gerufen wurde und noch viele Jahre gelebt habe.[3]) Die Verantwortlichkeit für die Ausführung dieser Gesetze hatten die Behörden jeder Stadt. Das Gesetz bestimmt beim Auffinden eines Ermordeten, daß die Richter und Aeltesten der Stadt, in deren Nähe derselbe gefunden wurde, öffentlich bekennen sollen: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, unsere Augen haben diese That nicht gesehen." [4]) Dieses Bekenntniß wird vom Talmud als eine Entlastung der Schuld seitens der Behörde dargestellt, die gewissermaßen verantwortlich für das Geschehene ist. Dasselbe lautete gleichsam: „Wir haben den Ermordeten nicht gesehen, den wir ohne Sicherheitsgeleit und ohne Zehrung nicht hätten gehen lassen; wir sind frei von der Schuld!" [5]) b. Die Gesetze zum Schutze des Lebens der Thiere. Wir verweisen über dieselben auf den ausführlichen Artikel „Thierquälerei" in Abtheilung I dieses Werkes und bringen hier nur jene zwei talmudischen Bestimmungen, daß der Mensch, bevor er sein Mahl einnimmt, erst seinen Hausthieren Futter verabreichen soll [6]); ferner, daß am Erlaßjahr, das nach je sechs Jahren gefeiert wurde, das Wachsthum auf dem Felde auch für die Hausthiere und für das Wild frei gelassen werde.[7]) c. Gesundheitspflege, Bestimmungen gegen Störung des öffentlichen Verkehrs und zur Erhaltung der Reinheit. Unzweifelhaft gehören hierher die mosaischen Gesetze gegen die Aussatzarten an Kleidern, Gebäuden und Menschen und die Maaßregeln gegen weitere Verschleppung derselben, sowie die Bestimmungen über die Heilung und Reinigung von ihnen. Wir haben darüber in Abtheilung I dieses Werkes den Artikel „Kleider-, Haut- und Häuseraussatz", den wir, um jede Wiederholung zu vermeiden, nachzulesen bitten. Es gehören ferner hierher die Gesetze für die Wöchnerin, einen großen Theil der Eheverbote und der Keuschheits- und Reinheitsgesetze, über die wir auf die betreffenden Artikel verweisen. Aus dem Talmud bringen wir zunächst die Bestimmungen über „Bäder", „Zisternen", die ebenfalls in diesen Artikeln nachgelesen werden können. Weitere Anordnungen betreffen das Herbeischaffen von gesundem Trinkwasser, dessen Kosten alle Bewohner des Ortes zu tragen haben.[8]) Ebenso soll die Ortsbehörde für die Anstellung eines Arztes sorgen. An einem Orte, wo es keinen Arzt giebt, soll man gar nicht wohnen.[9]) Aus Sanitätsrücksichten können Gerbereien, Begräbnißplätze und Abdeckereien nur in einer Entfernung von 50 Ellen von der Stadt geduldet werden.[10]) Dasselbe Gesetz ist für den Bau einer Tenne, weil die durch den Wind auffliegende Spreu dem Menschen nachtheilig wird.[11]) Gerbereien sollen überhaupt nur an der Ostseite angelegt werden, weil der Ostwind stark genug ist, die Dünste der Gerberei zu verwehen.[12]) Gewöhnliche Bäume dürfen nur außer-

[1]) Baba bathra 90 α; Sifre zur Stelle; Maccoth 10 α; Moed katon 5 α; Maimonides Jad chasaka h. rozeach 8. 5. 6. [2]) Semachoth 8. 11. [3]) Das., vergl. Frankels Monatsschrift 1845 S. 376. [4]) 5 M. 21. 7. [5]) Sifre zu Schoftim am Ende. [6]) Berachoth 40 α. [7]) 3 M. 25. 7. [8]) Baba bathra 8 α; Ch. M. 163. 2. [9]) Sanhedrin 17 β; vergleiche Maimonides jad chasaka h. Sanhedrin 1. 10 und h deoth 4. 23. [10]) Baba bathra 25 α; Ch. M. 155. 23. [11]) Baba bathra 24 β; Ch. M. 155. 22. [12]) Baba bathra 25 α; Ch. M. 155. 23.

halb der Stadt, etwa 25 Ellen weit von derselben, und die zweigenreichen Sykomoren u. a. m. dieser Klassen in einer noch weitern Entfernung gepflanzt werden, weil man durch ihre Aeste eine Behinderung der freien Passage befürchtete.[1]) Man denke dabei an die engen Stadtgassen im Orient und man wird diese Anordnung gerecht finden. Zur Erhaltung einer freien, unbehinderten Passage bestimmte man ferner, daß die Aeste der Bäume, die aus den Gärten in die Straßen hineinreichen, bis zur Höhe eines Kameels mit seinem Reiter auf ihm, weggeschnitten werden müssen.[2]) In derselben angegebenen Höhe können nur Altane und Vorsprünge an Häusern zugelassen werden und zwar auch da nur, wenn die Straße durch dieselben nicht verdunkelt wird.[3]) Ausgenommen hiervon ist, wenn vom Bauplatze beim Bau des Hauses an der Straße so viel freigelassen wurde, um darüber die Altane anzulegen.[4]) Ebenso soll am Ufer eines Flusses, wo die Schiffsleute das Schiff ziehen, keine Baumpflanzung geduldet werden; der Platz daselbst muß frei bleiben.[5]) Zur Verhinderung jeder Beschädigung der Passanten soll nichts auf die Straße geworfen oder gelegt werden, woran sich Einer beschädigen könne als z. B. Scherben, Steine, Glasstücke u. a. m. Der Uebertreter dieser Anordnung hat für jeden dadurch verursachten Schaden den Schadenersatz zu leisten.[6]) Sollte Jemand ein Gefäß auf der Straße lassen, über welches ein anderer fällt und es zerbricht, so braucht dieser das Gefäß nicht zu bezahlen, dagegen soll jener, wenn dieser dabei sich beschädigt hat, Schadenersatz leisten.[7]) Wurde Jemandem ein Geschirr auf der Straße zerbrochen, an dessen Scherben er nicht sein Recht aufgegeben hat, so hat dieser, wenn sich ein Anderer an denselben beschädigt, für den Schaden aufzukommen.[8]) Eine weitere Verordnung verbietet das Ausgießen von Wasser auf die Straße und ist der Uebertreter, besonders in den Wintermonaten, für jeden Schaden verantwortlich."[9]) Glasscherben wurden von den Frommen auf ihren Feldern drei Handbreite tief vergraben, damit sich Niemand an denselben schädige.[10]) Hat Einer Glasgeschirr auf der Straße vergraben, die daselbst später herauskamen und Jemanden beschädigten, so muß Ersterer dem Beschädigten Schadenersatz leisten.[11]) Die Straße soll überhaupt nicht als Lagerplatz für das Material zu Bauten benutzt werden. Ziegel, Bausteine und Bauholz sollen gleich nach der Zufuhr verwendet oder weggeräumt werden.[12]) Auf gleiche Weise war es verboten, Steine aus dem Hofe auf die Straße zu bringen.[13]) Auch

---

Vergl. besonders Maimonides h. Schechenim 10. 3. Von den starken Ostwinden sprechen schon 2 M. 14. 21, Hosea 13. 15.

[1]) Baba bathra 23; vergleiche über dieses Gesetz Thosephoth daselbst. [2]) Baba bathra 27. Man denke, daß im Orient der Verkehr mehr durch Kameele, als durch Wagen stattfindet. Vergleiche hierzu von Baba bathra 60 die Erzählung von dem Gesetzeslehrer R. Janai (im 3. Jahrh. n.), der einen Baum in seinem Garten hatte, dessen Aeste in die Straße hineinreichten und viel Schatten auf dieselbe verbreiteten und deßhalb gern gesehen wurden. Vor ihn kam jedoch eines Tages die Klage über einen Mann, dessen Baum ebenfalls die Aeste in die Straße hinein streckten. Der Rabbi bestellte für den Mann auf Morgen den Termin, aber vergaß nicht, des Nachts die Aeste seines Baumes weghauen zu lassen. Der Beklagte erschien und gab zur Vertheidigung an, daß der Richter selbst, R. Janai, einen solchen Baum habe. „Gehe hin und überzeuge dich!" rief ihm dieser zu, „und thue ebenso!" [3]) Baba bathra 60; Maimonides h. niske mamon 13. 27. [4]) Das. Auch in dem Falle, wenn die Straße erst später an solchem Hause mit der Altane angelegt worden. [5]) Baba mezia 107. [6]) Baba kama 50; als z. B. wenn Einer Steine, Dung in den Straßen gehäuft hat und ein anderer sich daran geschädigt hat. [7]) Das. S. 27. [8]) Baba kama 28α und 29α; Ch. M. 412. 4. [9]) Baba kama 6α und 30α. [10]) Das. 30α. [11]) Das. [12]) Baba memezia 118β; Ch. M. 417. 1. [13]) Baba kama 50β; Maimonides h. niske mamon 13. 23. Im Talmud wird erzählt: Ein Lehrer verwies Jemanden, der Steine aus seinem Hofe auf die Straße warf: „Warum schaffst du die Steine aus dem Gebiete weg, das dir nicht gehört, und bringst sie in das Gebiet (die Straße), das dir gehört, das immer zu deiner Benutzung ist?" Da lächelte dieser über solche Rede. Aber er selbst sollte die Richtigkeit derselben erfahren. Nach kurzer Zeit mußte er sein Haus verkaufen. Er ging sodann auf der Straße umher und beschädigte sich an denselben Steinen, die er aus seinem Hause vor Kurzem auf die Straße geworfen. Da erinnerte er sich der Vermahnung des frommen Lehrers und verstand die Worte desselben: „Warum wirfst du die Steine aus dem Gebiete (dem Hofe), das nicht dir gehört (d. h. nicht dir immer bleibt), in das Gebiet, das dir gehört (d. h. das dir immer bleibt). Baba kama 50β: מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך לרשות שלך.

Handwerker haben darauf zu achten, daß von ihrem Material nichts auf die Straße hinausgeschleudert werde und dort Schaden anrichte. Fielen aus der Schmiedewerkstätte glühende Kohlen auf die Straße, durch die ein Brand entstand, so muß der Schmied den Schaden ersetzen.[1]) Auf die Straße darf kein Stroh in der Absicht gelegt werden, daß aus demselben durch das Treten der Hin- und Hergehenden u. s. w. Dünger bereitet werde; geschieht es dennoch, so kann Jeder sich dessen bemächtigen.[2]) Zur Zeit der Düngerausfuhr, gewöhnlich in den Regenwochen (bei uns im Winter) durfte in dreißig Tagen Dünger auf die Straße zum weitern Transport gebracht werden.[3]) Diese und noch andere Bestimmungen haben das mosaische Gesetz zur Basis: „So Jemand eine Grube gräbt oder sie öffnet, aber dieselbe nicht zudeckt, und es fällt ein Ochs oder ein Esel hinein, so soll der Eigenthümer der Grube bezahlen; er muß den Werth des angerichteten Schadens ersetzen."[4]) Zur Reinigung und Instandhaltung der Straßen wurde ein Mann eigens angestellt, zu dessen Besoldung alle Bewohner der Stadt beitragen müssen.[5]) d. Zum Schutze der Freiheit und der Würde des Menschen, sowie zur Aufrechthaltung der Sittlichkeit. Hierher rechnen wir aus dem Mosaismus das Gesetz, das die Todesstrafe auf Menschendiebstahl, wenn Jemand einen Menschen stiehlt und ihn zum Sklaven verkauft, setzt.[6]) Ueberhaupt wurde der Verkauf eines Menschen zum Sklaven als ein Entgegenhandeln gegen die mit Nachdruck gesprochene Warnung: „meine Diener sind sie[7]), die keine Sklaven der Sklaven sein sollen."[8]) Ebenso gehören hierher die andern humanen Bestimmungen über Sklaven, die wir, um jede Wiederholung zu vermeiden, in dem Artikel „Sklave" in Abtheilung I dieses Werkes nachzulesen bitten. Wir nennen von denselben das Gebot der Nichtauslieferung eines entlaufenen Sklaven.[9]) Dagegen soll der Verbrecher, wenn er sich zum Altar geflüchtet, um da ein Rettungsasyl zu finden, auch von hier zur Abbüßung seiner Schuld geholt werden.[10]) Gefährlich verdächtigten Personen wurde eine Stadt zum Aufenthalt angewiesen mit der strengen Androhung der Todesstrafe, wenn sie dieselbe verlassen.[11]) Nach dem mosaischen Recht gab es keine Straf- und Schuldgefängnisse.[12]) Dieselben waren eine Institution späterer Zeit.[13]) Aber auch in diesen wurde der Beklagte nur bis zur Aburtheilung gehalten, selten zur Abbüßung des Vergehens.[14]) Noch mehr wurde für die Nichtverletzung der Ehre und Würde eines Menschen gesorgt. Indem wir über die mosaischen Gesetze und die spätern Bestimmungen darüber auf die Artikel: „Ehre," „Beleidigung," „Beschämen" und „Abbitte" in Abtheilung I verweisen, heben wir von denselben das Gesetz hervor, welches auf Beschädigung eines Menschen auch einen Schadenersatz für die dadurch bewirkte Verletzung der Ehre zu erlegen und Abbitte zu thun befiehlt.[15]) Die Größe des Schadenersatzes soll nach der unter den Menschen genossenen Achtung des Verletzten angegeben werden.[16]) Ein anderes hierher gehörendes Gesetz verbietet das Uebernachten des Gehängten auf den Galgen und befiehlt dessen Herunternahme bei Sonnenuntergang, denn, wird hinzugefügt: „eine Geringschätzung Gottes ist der Gehängte", was im Talmud auf die Würde des Menschen, des Trägers des Gottesebenbildes, bezogen wird.[17]) Die strengsten Gesetze waren zur Aufrechterhaltung der Sittlichkeit. Auch darüber bitten wir den Artikel „Unzucht" in Abtheilung I dieses Werkes nachzulesen und erinnern wir hier nur an die Bestimmungen, die das Tragen von Manneskleidern der Frau und der Frauenkleider dem Manne verbieten,[18]) keine öffentliche Buhlerin dulden[19]) und den Lohn derselben zur Annahme für das Heiligthum untersagen.[20]) Aus dem Talmud nennen wir noch die Anordnungen, daß

[1]) Baba kama 62. [2]) Das. S. 27; Mischna. [3]) Das. S. 81, als eine Anordnung von Josua, wol „Esra." [4]) 2 M. 21. 33. 34. [5]) Baba bathra 8α; Schekalim 1. 1; Moed katon 5α; Ch. M. 163. 4. [6]) 2 M. 21. 16. [7]) Das. [8]) עבדי הם ולא עבדים לעבדים; Baba mezia 10α; Kidduschin 22β. [9]) 5. M. 23. 16; Gittin 45α; Jore dea 267. 85. [10]) 2 M. 21. 14. [11]) 1. K. 1. Siehe: „David" und „Salomo". [12]) Siehe: „Gefängnisse". [13]) Das. [14]) Das. [15]) 2 M. 21. 18. Hierzu Baba kama 83β; 92α; Ch. M. 420 und 422. [16]) Baba kama 83β. [17]) Siehe: „Gottähnlichkeit" und „Todesstrafe". [18]) 5 M. 22. 5. [19]) Das. 23. 18; 3. M. 19. 29. [20]) 5. M. 23. 19.

Schlemmer, Spieler u. a. m. nicht eher als Zeugen zuzulassen sind, bis dieselben ihren Lebenswandel gebessert haben.[1]) e. H a n d e l, G e w e r b e u n d G e s c h ä f t s- b e t r i e b. Die Polizeigesetze dieses Theils sind die über Münzen, richtiges Maaß und Gewicht; ferner über die Qualität der Waaren und die zur Bestimmung und Beaufsichtigung des Marktpreises, um jeder Vertheuerung vorzubeugen, auch die über Ausfuhr von Lebensmitteln u. a. m. Die Gesetze über Maaß und Gewicht, sowie die biblischen und nachbiblischen Maaße und Gewichte selbst haben wir in den Artikeln: „Münzen" in Abtheilung I und II; „Maaß und Gewicht" in Abtheilung I genannt und tragen wir zu denselben hier die speziellen Bestimmungen nach, die zur polizeilichen Beaufsichtigung derselben gehören. Wir leiten dieselben mit den Aussprüchen R. Levis (im 3. Jahrh. n.) ein: „Mit starkem Nachdruck sind die Strafen auf Unrecht in Maaß und Gewicht in der Schrift verkündet worden; man hält sie verhängnißvoller als die Strafen auf Uebertretung der Keuschheitsgesetze." „Schwerer wiegt, heißt es, die Beraubung des Menschen als die des Heiligen oder des Gott Geweihten."[3]) Ersterm wird erklärend hinzugefügt: „Denn der Uebertreter der Keuschheitsgesetze kann durch Reue und Buße wieder Vergehen gut machen, aber wie will dieser, der betrogen und bestohlen hat, sein Frevel gut machen!"[4]) Es wird ausdrücklich warnend hervorgehoben, daß Unrechtlichkeit in Maaß und Gewicht auch gegen Heiden und Nichtjuden überhaupt eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes sei und die strengsten Strafen nach sich ziehe.[5]) Um jedem Betruge vorzubeugen, sollen die Gewichte nicht aus Eisen, Blei oder ähnlichen andern Metallen, sondern von hartem Stein oder Glas sein, weil sie sonst vom Roste angefressen werden.[6]) Dieselben darf man nicht in Salz legen, weil sie dadurch an Schwere verlieren.[7]) Das Anbringen der Wage muß in einem Raume geschehen, wo die Wagschalen hinlänglich freien Schwung haben können. Man achte darauf, daß der Abstand des Wagezüngleins von seiner Scheere eine richtige sei, die Wagschalen in richtiger Höhe vom Wagebalken frei herabhängen.[8]) Die Hohlmaaße soll der Krämer wöchentlich zweimal reinigen, ebenso müssen die Gewichtsteine wöchentlich wenigstens einmal, dagegen soll die Wage nach jedesmaligem Gebrauch abgewischt werden.[9]) In den Orten, wo mit gestrichenem Maaße verkauft wird, darf nicht durch Erhöhung des Marktpreises, wenn auch der Käufer damit einverstanden ist, mit gehäuftem Maaße verkauft werden.[10]) Indessen ist der Verkäufer verpflichtet, dem Käufer eine kleine Zugabe, bei flüssigen Gegenständen $^1/_{100}$, bei trockenen Sachen $^1/_{400}$ als Ersatz eines etwaigen unrichtigen Wägens oder Messens zu verabreichen.[11]) Zur Vorsicht wurde auch beim Maaß bestimmt, daß dessen Theile nur je um die Hälfte verkleinert werden dürfen. So z. B. 1 Saa, $^1/_2$ Saa und $^1/_4$ Saa; 1 Kab, $^1/_2$ Kab und $^1/_4$ Kab.[12]) Ebenso soll kein Maaß von zwei Kab angefertigt werden, weil solches leicht mit dem Maaß von $^1/_4$ Saa = $1^1/_2$ Kab vertauscht werden kann.[13]) Dieselben Bestimmungen gelten auch beim Anfertigen von Maaßen für Flüssiges, sowie für die von Gewichten, immer nur ein Ganzes, ein Halbes und ein Viertel.[14]) Von den Bestimmungen über Münzen bringen wir die, daß ein Sela, der an den Seiten abgenutzt war, nicht zum häuslichen Gebrauch, als zum Henkelstück, verwendet werden darf, sondern umgeschmolzen werden soll.[15]) Ist der Sela bis zur Hälfte abgenutzt und so im Werthe eines Denars geworden, kann er im Gewichte als $^1/_2$ Denar benutzt werden; es ist kein Betrug bei demselben mehr zu befürchten.[16]) Die in der Mitte gelöcherten Münzen dürfen den Kindern als Henkelmünzen gegeben, aber keinem verdächtigen Menschen verkauft werden.[17]) Ueber die Qualität der zu verkaufenden Waaren hatte man feste

---

[1]) Rosch haschana 22α; Sanhedrin 24. 25; Ch. M. 34. 16. [2]) Baba bathra 88β: קשה ענשן של מדות יותר מעונשן של עריות. [3]) Das.: קשה גזל הדיוט יותר מגזל גבוה. [4]) Das. [5]) Baba kama 113α; Maimonides h. Geneba 7. 8; Choschen Mischpat 231. 1. [6]) Baba bathra 89β; Maimonides h. Geneb. 8. 4; Ch. M. 231. 10. [7]) Baba bathra das; Maimonides das. 8. 7; Ch. M. das. 11. [8]) Baba bathra 29α; Maimonides h. Geneb. 8. 8–12; Ch. M. 231. 13. [9]) Baba bathra 88α; Ch. 231. 7. [10]) Baba bathra 88β. [11]) Das. [12]) Baba bathra 89β; 90α; Ch. M. 231. 4. [13]) Das. [14]) Das. [15]) Baba mezia 52α und β; Ch. M. 227. 18. [16]) Das. [17]) Das.

Verordnungen. So gegen den Verkauf von gefälschten Weinen, gefälschtem Getreide u. s. m.[1]) Auch die Güte der Waaren bei der Verschiedenheit der Produkte, wie viel als Abgang zu rechnen sei, wurde bestimmt angegeben.[2]) Verboten war, verschiedene Arten desselben Getreides zu mischen[3]); hat man den Wein mit Wasser gemischt, so mußte dies dem Käufer gesagt werden.[4]) Erlaubt war, strengen Wein mit milden zu mischen, weil dies ihn bessere.[5]) Bei zum Verkauf ausgestellten Waaren soll man nicht das Schlechtere aus der obern Schicht derselben entfernen, damit es scheine, daß die Waare gut sei[6]); ebenso wurde untersagt, Gegenstände äußerlich anzustreichen oder aufzuputzen, um dieselben als neu auszubieten.[7]) Der vierte Gegenstand hier ist die Bestimmung und Beaufsichtigung des Marktpreises. Wie dieselbe zulässig sei, darüber sind die Gesetzeslehrer getheilter Meinung. Der Eine lehrte: „Man stelle Aufseher (Agoranomen) über Maaße und Gewichte an, aber keine für die Waarenpreise. Der Andere will auch über die Waarenpreise Aufseher bestellt haben.[8]) Die Schlußfassung des Gesetzes wurde nach der Meinung des Letztern.[9]) Als Norm zur Bestimmung des Marktpreises galt, daß der Verkäufer $^1/_6$ über den Produktionspreis als Gewinn erhalten soll.[10]) Ohne Zwischenhändler soll der Produzent seine Waare selbst zum Verkauf bringen.[11]) Aufhäufung von Getreidevorräthen durch Ankauf als Spekulation, um bessere Preise zu erzielen, war verboten.[12]) Zur Zeit der Hungersnoth soll von eigenem Produkte nur der Bedarf für ein Jahr aufgehäuft werden, das Uebrige muß verkauft werden.[13]) Der Uebertreter dieser Bestimmung wird dem Wucherer und dem Betrüger gleich gehalten.[14]) Eine andere Frage war, ob der Verkäufer unter dem bestimmten Marktpreis verkaufen dürfe. In der Beantwortung derselben meint der Eine, daß dieses die andern Verkäufer benachtheilige und verboten sei. „Um desto bester! entgegnete ein Anderer, dadurch wird der Markt sich billiger stellen!"[15]) In Betreff des Ausfuhrs von Getreide wurde festgesetzt, daß derselbe, um jeder Vertheuerung vorzubeugen, verboten war, und zwar von Palästina nicht einmal nach dem nahen Syrien.[16]) Nur für Wein erlaubte R. Juda b. B. die Ausfuhr, weil dadurch der Anlaß zur Leichtfertigkeit vermindert wird (Das.). f. Zum Schutze des Eigenthums. Das mosaische Gesetz hat zum Schutze des Eigenthums von Ländereien: „Du sollst die Grenze deines nachbarlichen Besitzers nicht verrücken." [17]) Diese Mahnung wurde noch dadurch verschärft, daß der Fluch über den ausgesprochen wurde, der die Grenzen des Nachbars verrückt.[18]) Nach dem Talmud hat Josua schon Grenzmarken zu den vertheilten Ländereien setzen lassen.[19]) Später wurden Feldhüter und Feldmesser angestellt; erstere sollten die Grenzen jedes Besitzes kennen und Letztere die Theilung eines Grundstückes besorgen.[20]) Zum Schutze des Wachsthums auf den Aeckern und in den Gärten verordnete man, daß ein Taubenschlag nur fünfzig Ellen weit vom Besitze des Nachbars entfernt zugelassen werden kann, damit die Tauben keinen Schaden in den Saaten anrichten[21]), Gruben, Brunnen, Graben u. a. m., die dem Nachbar zum Schaden gereichen können, dürfen nur in einer gewissen Entfernung von dem Nachbarbesitz angelegt werden.[22]) Bei Bauten im Hofraume darf nicht ein Fenster gegenüber dem Fenster des Nachbars, nicht eine Thüre der des Nachbars gegenüber angebracht werden.[23]) Gestattet war dies, wenn die Fenster und Thüren nach der Straße gingen.[24]) In Bezug auf Ein- und Verkauf waren die Bestimmungen, von Hirten keine Wolle, Milch und junge Lämmer[23]); von einem Feldwächter keine Früchte und kein Holz zu kaufen u. a. m.[26]) Das hierher Gehörende von Waisen, Irren, Taubstummen, Abwesenden, siehe „Vormundschaft." Mehreres siehe: „Kauf und Verkauf in Abtheilung 1.[27])

---

[1]) Baba mezia 60 α und β. [2]) Baba bathra 93 β; 94 α; Ch. M. 229. [3]) Mischna Baba mezia 4. 11. [4]) Das. [5]) Das. [6]) Das 4. 12. [7]) Baba mezia 60 α und β. [8]) Baba bathra 89 α. [9]) Maimonides h. geneba 8. 20. [10]) Baba bathra 90 α; Ch. M. 231. 20. [11]) Baba bathra 91 α; Ch. M. 231. 23. [12]) Baba bathra 90 β. [13]) Ch. M. 231. 24. [14]) Baba bathra 90 β. [15]) Baba mezia 61. [16]) Baba bathra 90 β; Ch. M. 231. 26. [17]) 5. M. 19. 4. [18]) 5. M. 27. 17. [19]) Baba bathra 56 α. [20]) Das. 68 α. [21]) Das. 23 α. [22]) Das. 17 α. [23]) Das. 60 α. [24]) Das. [25]) Baba kama 118 β. [26]) Das. 119 α. [27]) Zur Literatur über Polizei in Bibel und Talmud

Post, Postwesen, בי דואר [1]), oder בי דוור [2]), auch nur דוור [3]), oder דואר.[4]) Die Einrichtung von Postanstalten zur Briefbeförderung von einem Ort zum andern war dem Alterthume nicht fremd. Nach Heeren [5]) waren es zuerst die Perser, und zwar schon unter Darius, die Posten einrichteten. „Es waren, sagt er, Eilboten angestellt, die nach Stationen vertheilt waren, so daß jede Station eine Tagereise ausmachte, welche die Befehle des Königs an die Satrapen und wiederum die Depeschen der Letztern nach Hofe bringen mußten." In größerm Maaßstabe wurden solche Posten von den Römern unter Augustus eingerichtet.[6]) „In einer Entfernung von 5—6 englische Meilen wurden allenthalben Häuser errichtet, von denen jedes beständig mit 40 Pferden versehen war, sodaß man in Folge des regelmäßigen Wechsels derselben mit Leichtigkeit 100 röm. Meilen des Tages auf den römischen Straßen zurücklegen konnte. Der Gebrauch der Posten war nur denjenigen vorbehalten, die kraft kaiserlichen Befehls ein Recht darauf hatten; doch gestattete man zuweilen, obgleich dieselben ursprünglich nur für den öffentlichen Dienst berechnet waren, daß sich ihrer auch Privatpersonen zu Geschäften oder zur Bequemlichkeit bedienten, was bei den persischen Posten nicht der Fall war."[7]) Die im Talmud oft erwähnten Postanstalten zur Beförderung von Briefen der Privatpersonen konnten daher nur die von den Römern eingerichteten Posten sein. Das Wort „Be Doar" oder „Be Dawar" als die talmudische Bezeichnung für „Post" ist eine Zusammensetzung von „Be" = „Beth" (Haus) und „Dawar" „Brief- oder Depeschenüberbringer". Im Midrasch Tanchuma lesen wir: „Ein Gleichniß von einem reisenden Depeschenüberbringer, der die Edikte, die er mit sich führte, ins Wasser fallen ließ —, so Moses, als er die Gesetzestafeln zerbrach."[8]) Im Talmud wird in Bezug auf das Sabbathgesetz bestimmt, daß man am Freitag nur frankirte Briefe zur Post lege und zwar, wenn die Post mit denselben vor dem Eintritt des Sabbath das an der Stadtmauer liegende Haus erreichen konnte.[9]) Von einem Chassidäer (s. d. A.) wird erzählt, daß er nie seine Briefe durch einen Nichtjuden gesandt habe, aus Furcht, derselbe könnte sie am Sabbath befördern.[10]) Zwischen den Juden in Palästina und den anderer Länder fand ein häufiger Briefwechsel statt, besonders mit denen in Alexandrien (s. d. A.) und Babylonien (s. d. A.), wozu die römischen Postanstalten benutzt wurden, doch gab es auch eigene jüdische Briefboten.[11]) So wurde monatlich die Neumondsverkündigung und mit ihr die Bestimmung von Festtagen durch Briefe an die Juden außerhalb Palästinas bekannt gemacht.[12]) Diese Korrespondenz zwischen den Juden Babyloniens und Palästinas war noch im dritten und vierten Jahrhundert n. So sandte der Lehrer Jochanan b. N. (s. d. A.) in Palästina Briefe an Rabh (s. d. A.) und an Samuel (s. d. A.) in Babylonien (im 3. Jahrh. n.)[13]) u. a. m. Sprichwörtlich war es: „Er liest es, wie man einen Brief liest"[14]); „der Bote, der einen Brief bringt, sei auch dessen Vorleser"[15]), was das Briefgeheimniß bloß stellt. Mehreres siehe: „Briefe" in Abtheilung I.

Präsumtion, מגו, miggo, חזקה, chasaka, Voraussetzung, muthmaßliche Annahme, rechtliche Vermuthung. In der Rechtslehre versteht man unter „Präsumtion" denjenigen Rechtsbeweis, für welchen die Gründe einer rechtlichen Gewißheit fehlen und der allein auf Voraussetzung, muthmaßlicher Annahme oder rechtlicher Vermuthung, also auf Wahrscheinlichkeit, beruht. Es ist der logisch wahrscheinliche Rechtsbeweis zum Unterschiede von dem logisch gewissen oder logisch evidenten. Im römischen Recht kennt man zwei Klassen von diesen rechtlichen Vermuthungen: a. eine gemeine (praesumtio juris) und b. eine unumstößliche, Gewißheit habende (prae-

---

nennen wir Saalschütz, Mosaisches Recht I, ferner Frankels Monatsschrift 1852, S. 243 und die Monographie von Bloch, Budapest 1879.

[1]) Sabbath 19 α. [2]) Baba kama 114 α. [3]) Sabbath 19 α. [4]) Tanchuma zu Ekeb S. 256 α. [5]) Heeren, Ideen Theil I., Abth. I., S. 497. [6]) Sueton, Octavius 49. [7]) Gibbon, Geschichte des Verfalls S. 40. [8]) Tanchuma zu Ekeb S. 256 α. [9]) Sabbath 19 α. [10]) Das. [11]) Daselbst. [12]) Siehe: „Kalender" und „Neumond." [13]) Cholin 95 β. [14]) Jerusch. Berachoth 4. 4. [15]) Baba mezia 83 β: קריינא דאגרתא איהי ליהוי פרונקא.

sumtio juris et de jure). Dieselben unterscheiden sich darin, daß erstere zwar für einen vollständigen Beweis gilt, aber nicht den Beweis des Gegentheils ausschließt, dagegen läßt letztere nicht den Beweis des Gegentheils zu.[1]) Neben diesen zwei spricht man noch von einer dritten Klasse, (nämlich praesumtiones hominis), ebenfalls gemeiner Vermuthungen, die auch auf Wahrscheinlichkeit beruht, aber vom Gesetz nicht sanktionirt wird, sondern nur als Beweisgrund mit verwendet werden kann. Das mosaische Gesetz oder vielmehr die ganze heilige Schrift kennt keinen Rechtsbeweis auf Voraussetzung und rechtliche Muthmaßung. Nur auf die Aussage zweier Zeugen soll entschieden werden.[2]) Erst von den Gesetzeslehrern der talmudischen Zeit wurde derselbe als in mehreren Schriftgesetzen implicite oder involvirt aufgefunden[3]) und für alle Theile des Gesetzes geltend gemacht. Mit geringen Unterschieden findet er sowohl in Zivil- und Kriminalgesetzen, als auch in denen des Kultus seine Verwendung. Ob dieser Rechtsbeweis von den jüdischen Gesetzeslehrern selbst aufgefunden und aufgestellt wurde, oder von Außen (von den Griechen und Römern) ins Judenthum eingedrungen war, ist eine Frage, deren Beantwortung wir uns für den Artikel „Recht", wo über die Entwicklung des Rechts bei den Juden gesprochen wird, vorbehalten. Aber den Unterschied in der Behandlung und in der Erachtung seiner Zulässigkeit, kurz in der Werthhaltung desselben, müssen wir schon jetzt hervorheben. Im römischen Recht wird der Beweis in der oben angegebenen dritten Klasse des Voraussetzungsbeweises, des praesumtio hominis, als kein selbständiger Rechtsbeweis anerkannt, er darf nur bei andern Beweisen mitangeführt werden. Eine solche Beschränkung kennen die Talmudlehrer nicht[4]), die überhaupt diesen Unterschied gar nicht machen.[5]) Auch die Präsumtion des Besitzes steht im römischen Recht nur auf schwachen Füßen. Hat der Kläger gegen den Besitzer, den er von seinem Besitze verdrängen will, den Grund seiner Klage bewiesen, so steht der Beklagte dem Kläger ganz gleich, und er muß, obgleich er der Besitzende ist, den Einwand gegen ihn beweisen.[6]) Ueberhaupt kann der ganze Besitz durch geringe Wahrscheinlichkeit aufgehoben werden.[7]) Dagegen ist im talmudischen Recht die Präsumtion des Besitzes so stark, daß sie nur durch einen evidenten Gegenbeweis vernichtet werden kann.[8]) Man fürchtet im römischen Recht durch den Gebrauch der Präsumtion dem Richter zuviel Macht eingeräumt zu haben, die in Mißbrauch, Willkür und Despotie ausarten könnte; daher ließ man die praesumtio hominis, als die subjektive Voraussetzung oder Annahme, gar nicht aufkommen[9]), und hat ausdrücklich bestimmt, daß der spezielle Rechtsfall mit dem im Gesetzbuch verzeichneten identisch sein muß. Alles dies mag in Bezug auf Rom, wo in der Kaiserzeit die Bestechlichkeit gar weite Ausdehnung gewonnen hat, gerechtfertigt erscheinen. Aber anders war es innerhalb der jüdischen Gemeinden. Der Richter war kein politischer oder nur weltlicher Beamte, sondern zugleich auch das religiöse Oberhaupt der Gemeinde, er sprach Recht nicht im Namen des weltlichen Staates oder des weltlichen Königs, sondern im Namen Gottes; es war Alles Religion, auch der Richterspruch ein religiöses Gesetz; eine Verdrehung des Rechts seitens des Richters war ein Frevel gegen das göttliche Gesetz, gegen die Religion. Das gewährte den Parteien Vertrauen und sicherte gewissermaßen eine rechtliche Entscheidung ihrer Streitsache. So hat im Judenthume das religiöse Moment die Furcht vor der Despotie oder der Willkür des Richters verscheucht und den rechtlichen Gebrauch des Präsumtionsbeweises in allen seinen Gestalten vor etwaiger, frevlerischer Beeinflussung von Außen gesichert. Man hatte nur den Irrthum zu befürchten, und diesem wurde durch Aufstellung von allgemeinen Regeln (s. weiter),

---

[1]) Eine unumstößliche Rechtsvermuthung ist z. B. bei einem Sohne, der zehn Monate nach dem Absterben des Gatten von dessen Frau geboren wurde, daß er nicht zur Erbschaft zugelassen wird. Eine Vermuthung, die den Gegenbeweis zuläßt, ist z. B. wenn der Gläubiger die Schuldurkunde zurückgegeben, daß er auf die Forderung Verzicht geleistet hat. [2]) 5 M. 17. 6; 19. 15. [3]) Siehe weiter. Vergleiche Cholin 10. [4]) Siehe weiter. [5]) Auch der Code Civil Art. 1353, der Unterschied zwischen praes. juris und praes. hominis aufgehoben ist. [6]) L. 1; C. 4. 19; L. 19; D. 22. 3. [7]) Vergl. L. 20. pr.; D. 23. 4; L. 22; D. 34. 5; Frankl, Gerichtsbeweis 456, Anmerkung. [8]) Siehe weiter. [9]) Siehe oben.

nach denen der Richter die einzelnen Fälle zu entscheiden hat, möglichst vorgebeugt. „*Jede Präsumtion muß in sich ihre Begründung haben*“ war die Grundlage der talmudischen Präsumtionstheorie zum Unterschiede von der des römischen Rechts, die eine Uebereinstimmung mit einem Rechtsfalle im Gesetzbuche haben mußte. Wir gehen jetzt an die Sache selbst, zur Darstellung der Präsumtionstheorien im talmudischen Schriftthume und wollen das bisher Angegebene durch Beispiele erläutern. Die Präsumtionen kommen da unter fünf Benennungen vor, die gleichsam fünf Klassen derselben bilden. Dieselben sind: 1. *die Präsumtion des Festhaltens* des frühern, bisherigen Verhältnisses oder *der festen Annahme*, Chasaka, חוקה, Festhalten eines Zustandes, Besitzes, oder Festsein, Begründetsein gegenüber den Ansprüchen eines Andern; auch Dafürhalten, Annehmen, besser: Festsein, Feststehen, es steht fest, es ist fest, also feste Annahme; 2. *die Präsumtion des bessern Einwandes*, **Miggo**, מגו, „dadurch“, „aus dem Grunde“, hebr. מאחר, weil, in Folge,[1]) daß der Beklagte einen bessern Einwand hätte vorbringen können; 3. *die Präsumtion der Mehrheitsfälle*, **Rob** רוב, **Ruba** oder **Roba** רובא, Mehrheit, Mehrheitsfälle; 4. *die Präsumtion der Nähe*, **Karob**, קרוב, Nähe, Ortsnähe und 5. *die Präsumtion des Doppelzweifels*, saphek sepheka, ספק ספיקא, Doppelzweifel. 1. *Die Präsumtion des Festhaltens und der festen Annahme*, chasaka, חוקה. Die Bedeutung ihres hebräischen Namens „chasaka“ haben wir oben angegeben; er bezeichnet das Festhalten an einem bisherigen Besitze oder Verhältnisse, als auch das Dafürhalten, die Annahme oder die Folgerung und giebt zugleich die zwei Hauptarten dieser Präsumtion an, von denen, zur Verdeutlichung ihres Unterschiedes, erstere die Präsumtion des Besitzes, oder der Sache, chasaka demamona, חוקה דממונה oder חוקת ממון[2]), auch der Person chasaka degupha חוקה דגופא oder חוקת הגוף[3]), und letztere die Präsumtion der alleinigen Meinung, der bloßen Vermuthung, חוקה מכוח סברא[4]), heißt. Die Präsumtion des Besitzes von Häusern, und Immobilien überhaupt kann nur geltend gemacht werden, wenn dieselben drei Jahre ununterbrochen in den Händen des angeblichen Besitzers gewesen, ohne daß Jemand dagegen Einspruch erhoben hat.[5]) Als Grund hierzu wird angegeben, weil der Käufer den Kaufbrief oder die Schenkungsurkunde nicht länger als drei Jahre verwahrt.[6]) Dagegen tritt bei beweglichen Sachen die Präsumtion mit dem Augenblicke ein, wo dieselben in die Gewalt des Käufers gelangt sind.[7]) Diesen Präsumtionen wird gleichsam eine Gewißheit zugeschrieben, daß man keinen Anstand nahm, sie auch in peinlichen Fällen geltend zu machen, und in Folge derselben Strafen (die Geißel- und Todesstrafe) über den Incriminirten zu verhängen.[8]) Ihr Grundgedanke ist: „Eine Gewißheit kann nur durch eine andere ihr gegenüberstehende, sie verneinende Gewißheit aufgehoben werden,“ oder: „die Eigenschaft, die Jemand naturgemäß besitzt, kann zu keiner Zeit ihm eines Zweifels wegen abgesprochen werden.[9]) Der juristische Grundsatz: „Der Besitz einer Sache begründet die Vermuthung des Rechts für den Festhalter“[10]), wird im Talmud auf alle Rechte ausgedehnt, daher auch auf Schuldforderungen.[11]) Es galt als Regel: „Wer einen Andern aus seinem Besitz verdrängen oder von ihm etwas herausbringen will, der muß seinen Anspruch nachweisen“[12]), ein Grundsatz, der auch im römischen Recht aufgestellt wurde.[13]) Ein zweiter in diesem Sinne geltender Rechtsgrundsatz war: „Ich setze das von Andern angefochtene Geld oder Geldeswerth in den Besitz seines bisherigen Herrn“[14]), d. h. der alte Besitz wird als fortdauernd angesehen,

[1]) So im Jeruschalmi Schebuoth VI. 1. [2]) Kethuboth 75β; 76α. [3]) Nidda 2β. [4]) Siehe weiter. [5]) Mischna Baba bathra III. 1; Gemara hierzu das. S. 28: חוקת הבתים חוקתן ג׳ שנים מיום ליום. [6]) Das. [7]) Siehe weiter. [8]) Jeruschalmi Challa 4; Kidduschin 80α: מלקין על החוקות סוקלין ושורפין על החוקות. [9]) Frankl, der gerichtliche Beweis, S. 441. [10]) Code civil a 2230. [11]) Baba bathra 30α; 41β; Choschen Mischpat 140. 1. [12]) Baba kama 35α; Baba mezia 129β; Baba bathra 29β: המוציא מחבירו עליו הראיה. [13]) L. 2; D. 22. 3. Ei incumbit probatio qui dicit, non qui negat. [14]) Mischna Baba kama IV. 5: אוקי ממונא בחוקת מריה oder העמד ממון על חוקתו; Baba mezia 129β u. a. O.

wenn der Gegenanspruch nicht hinreichend erwiesen ist. Man nannte eine solche Präsumtion des Besitzes: die Präsumtion des alten oder frühern Zustandes:" chasaka kameitha, חזקה קמייתא, die ein Festhalten des alten Zustandes aus Gründen der Wahrscheinlichkeit befiehlt. Von dieser Präsumtion des frühern Zustandes wird die des gegenwärtigen Zustandes, bekannt unter dem Namen „chasaka de haschta", חזקה דהשתא, oder deutlicher „chasaka de schaatha", חזקה דשעתה, unterschieden.[1]) In Collisionsfällen, wo diese jener gegenübersteht, ihr widerspricht und sie aufhebt, soll an jener die Präsumtion des alten Zustandes, so die Gründe ihres frühern Zustandes durch keinen frühern Zwischenfall (s. weiter) aufgehoben wurden, festgehalten werden. Der Grund hiervon ist, weil der alte Zustand schon da war und der gegenwärtige erst eintrat, oder gemacht wurde. So wird bei erworbenen Sachen, an denen Fehler gefunden werden, von denen es zweifelhaft ist, ob dieselben schon vor dem Kaufe an den Gegenständen waren, angenommen, daß sie nach dem Kauf entstanden sind, so der primitive fehlerlose Zustand gewiß ist, denn der Zweifel kann die Gewißheit nicht aufheben.[2]) Ebenso soll bei einem Todten, über dessen Sterbezeit man in Zweifel ist, wo man für dieselbe zwei verschiedene Tage angiebt, die spätere Zeitangabe angenommen werden, weil der frühere Zustand des Lebens eine Gewißheit ist, und die Gewißheit so lange als möglich festgehalten werden soll.[3]) Auf gleiche Weise wird bei einer Braut, wenn in Bezug auf die Verlustzeit ihrer Virginität Zweifel entstehen, angenommen, daß sie dieselbe bis in ihren Brautstand gehabt, weil der frühere Zustand, der Besitz derselben, eine Gewißheit war, der durch keinen Zweifel aufgehoben werden kann.[4]) Eine **zweite** ebenso starke **Präsumtionsart** ist die, **welche** das Naturgesetz oder eine natürliche Erscheinung zu ihrer Basis hat. So wird aus der Erscheinung daß eine Kuh ein Kalb säugt, angenommen, daß sie Mutter geworden, sodaß das darauf von ihr geborne Kalb kein erstgebornes sei.[5]) Auf gleiche Weise wird von einem Kinde, das von einer Frau ernährt und erzogen wurde und ihr anhängt, angenommen, es sei ihr Kind[6]); ferner von zwei Kindern (einem Knaben und einem Mädchen), die bei einander geblieben, so zusammen gewohnt und groß geworden, gehalten, daß sie Geschwister sind.[7]) Die **dritte Art von Präsumtion** ist die aus Ungewißheit ihres Gegensatzes: So z. B. Wenn ein Reiner und ein Unreiner zugleich eine Höhle betreten, von der es ungewiß ist, ob sie nicht verunreinigende Gegenstände in sich birgt, die sie verunreinigen. In ihr ist ein Wasser, in welchem der Unreine badet, um die gesetzliche Reinheit zu erhalten, so bleibt wegen des angegebenen zweifelhaften Zustandes der Höhle: der Reine rein und der Unreine unrein.[8]) Die vierte Art Präsumtion ist endlich die durch verstandsmäßige Folgerung, חזקה דאתי מכוח סברא.[9]) Dieselbe hat die Erfahrung zu ihrer Grundlage; sie ist die **Präsumtion des Dafürhaltens** als, z. B. „Es zahlt Niemand seine Schuld vor abgelaufener Frist"[10]); „Der Bote vollzieht seine Botschaft"[11]); „Der Mensch hat nicht die Frechheit gegen seinen Gläubiger, ihm das Darlehn zu leugnen."[12]); „Der Mensch setzt sich nicht wegen Geld einer Lebensgefahr aus"[13]); „Der Mensch fordert nicht, wenn er keine Forderungen hat"[14]); „Der Mensch will nicht, daß seine Frau vor dem Gericht beschämt werde"[15]); „Die Frau hat nicht die Frechheit, dem Manne zuzurufen: „Du hast mir Scheidung gegeben!" wenn er es nicht gethan hat[16]); „Es wird kein Chaber (s. d. A.) eine Sache unvollendet abgeben."[17]) „Kein Hausherr wird den Lohn seines Tagelöhners vorenthalten"[18]); „Der Tagelöhner läßt

---

[1]) Nidda S. 2 und 3 in Tosephot das. [2]) Kethuboth 76. [3]) Kethuboth 26 α; vergl. Tosephot das. und Nidda 2 α, Jore dea 397. 2, Ture sahab und schach das. [4]) Kethuboth 12. 75. [5]) Mischna Bechoroth 3. 2. [6]) Kidduschin 80 α. [7]) Das. [8]) Mischna Nasir 9. 2. [9]) Siehe weiter. [10]) Baba bathra 5 α: לא עביד איניש דפרע בגו זמניה. [11]) Gittin 64 α: חזקה שליח עושה שליחותו. [12]) Schebuoth 40 β; Baba mezia 3 α: חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. [13]) Sanh. 72 β: אין אדם מעמיד עצמו על ממונו. [14]) Schebuoth 40 β: אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו. [15]) Kethuboth 74 β; 92 β; Gittin 46 α: אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין. [16]) Kethuboth 23 β; Gittin 14 β: אין האשה מעיזה פניה בפני בעלה. [17]) Aboda sara 41 β: חבר אין מוציא דבר שאינו מתוקן. [18]) Schebuoth 44 β: אין בעל הבית עובר על כל תלין.

nicht seinen Lohn bei seinem Herrn"[1]); „Der Mensch sündigt nicht, wenn er nicht seinen Vortheil dabei hat,[2]) אין אדם חוטא ולא לו u. s. w.. Es versteht sich, daß diese Präsumtionen die Verhältnisse der Zeit und des Ortes zu ihrer Voraussetzung haben und nach denselben auch beurtheilt werden müssen. So vergessen die Gesetzeslehrer nicht, so sehr sie auch der chasaka einen großen Spielraum zustanden, an ihre Beschränkung zu denken und Gesetze für dieselbe aufzustellen. Zu denselben nennen wir erst ihren Grundsatz: „Eine Besitzpräsumtion (chasaka), für deren Rechtmäßigkeit kein genügender Grund angegeben wird, hat keine Rechtskraft",[3]) d. h. wenn der Inhaber eines Grundstückes auf die Frage nach dessen ursprünglichem Recht auf dasselbe — nicht mehr anzugeben weiß, als: „Weil bisher gegen diesen meinen Besitz Niemand Einspruch erhoben hat!" Er verliert dadurch seine Eigenthumsansprüche. Entgegnet er jedoch: „Das Grundstück habe ich ja von dir (oder von deinem Vater) gekauft, oder sagt er: „ich habe es von dir als Geschenk erhalten;" so behält er sein vollständiges Eigenthumsrecht.[4]) Das zweite hierher gehörende Gesetz ist, daß der primitive Zustand einer Sache oder einer Person, auf den die Präsumtion sich gründet, kein solcher sein darf, der sich im Laufe der Zeit von selbst ändert, einer Aenderung unterworfen ist. So hat im Ritualgesetz die Präsumtion des reinen Zustandes einer Frau, weil derselbe durch den monatlichen Abfluß Störung erleidet, keine Gesetzeskraft, um sich gegen den gegen sie erhobenen Zweifel zu behaupten.[5]) Man nennt eine solche Präsumtion eine veränderliche.[6]) Das dritte Gesetz bestimmt, daß der Zustand einer Sache oder einer Person, auf die sich die Präsumtion gründet, kein ideeller und angenommener sein darf, sondern wirklich existirt haben muß.[7]) Ferner ist man der Präsumtion, die auf eine Majorität von Erscheinungen sich stützt, abgeneigt.[8]) Ausdrücklich wurde die Besitzespräsumtion aufgehoben bei Geschäftsgenossen; Pächtern, Vormündern, Räubern, Brüdern u. a. m.[9]) Ferner wurde bestimmt, daß man sich auf keine Präsumtion, chasaka, verlasse, wo eine Nachforschung noch möglich sei.[10]) In Bezug auf die Geschichte des Gebrauchs der Präsumtion wollen mehrere Gesetzeslehrer ihre Existenz, als mit mehreren Schriftgesetzen mit begriffen und angegeben, erkennen. Im Gesetze 3 M. 14. 38 heißt es: „daß der Priester nach der Besichtigung des Aussatzes eines Hauses hinausgehe und das Haus wegen seines Aussatzes verschließe. Aber es könnte ja geschehen, daß das Maaß des Aussatzes abgenommen habe, nachdem er das Haus verlassen hat, es muß also der gewisse Zustand angenommen, präsumirt, werden.[11]) Die andern oben genannten Klassen und Angaben von Präsumtionen behandeln wir in dem Artikel „Rechtsbeweis", den wir über dieselben nachzulesen bitten.

Predigt, religiöse Rede, Religionsvortrag, מקרא קודש, heilige Verkündigung[12]), talmudisch: deraschа, דרשא; Prediger, Gottesverkünder, נביא[13]; Religionsredner, Schrifterklärer, דרשן, darschan[14]), auch: דרושה, deroscha[15]); Dolmetscher, מתורגמן, methurgeman.[16]) I. Entstehung, Einführung, Entwicklung und weitere Geschichte. Die Predigt, oder die religiöse Rede als Bestandtheil des Gottesdienstes am Sabbat und Fest, zu dem sie sich später entwickelt hatte, kennt das mosaische Kultusgesetz noch nicht; sie existirte auch nicht während des ersten Staatslebens der Israeliten in Palästina. Aber die Voreinrichtung, aus der sie entstanden und sich entwickelt hat, war mit dem Mosaismus schon mitgegeben. Die oft sich wiederholenden Gesetze und Mahnungen, die Lehre Gottes dem

---

[1]) Das.: אין שכיר משהה שכרו. [2]) Kidduschin 63β; Schebuoth 42β; Baba mezia 5β. [3]) Baba bathra 41α: כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה. [4]) Das. [5]) Nidda S. 2α: אתתא דמגו פא קחזי לא אמרינן אוק מי אחזקתה. Siehe Raschi. [6]) Tosephot das.: חזקה העשויה להשתנית. [7]) Cholin 11α; Tosephot das.: חזקה שאינה מבוררת בשעתה לא אמרינן. [8]) Nidda 2β; Tosepheth: חזקה דאתי מכוח רוב לא אמרינן. [9]) Mischna Baba bathra III. 3. [10]) Jore dea 1. 1; im Haga und Kneseth hagdola; vergl. Pachad jizchak voce: חזקה אין לסמוך, wo es heißt: במקום דיכולין לברר לא סמכינן [11]) Cholin 10α: דילמא אדנפק בצר ליה שעורא אלא אוקי אחזקה. [12]) Nehemia 8. 8. [13]) Megilla 11α. [14]) Midr. rabba 3 M. Absch. 30, von dem der Plural דרשנין in Sote S. 49β v. u.; Kidduschin S. 86α. [15]) Jeruschalmi Sote 1. 16δ; Midr. rabba 3 M. Absch. 9, von dem der Plural deroschaja, דרושיא, heißt; Succa 38β. [16]) Siehe weiter.

Volke zu verkünden, die Verpflichtung, sie zu kennen und in ihr zu forschen, von ihr im Hause und auf dem Wege zu sprechen, sie den Kindern einzuschärfen u. a. m.; ferner das Gesetz, das der Behörde zur Pflicht macht, am Laubhüttenfeste des Erlaßjahres (s. d. A.) das Volk zu versammeln, die Männer, die Frauen, die Kinder und die Fremden, um ihnen die Thora vorzulesen, damit sie hören, lernen und Gott ehrfürchten; beobachten und vollziehen alle Worte dieser Thora [1]), bilden gewissermaßen den Boden für die Predigt, die öffentliche Volksbelehrung. Und das mag es wol sein, wenn die spätern Lehrer, die Agadisten (s. Agada), die Institution der religiösen Rede auf Moses zurückführen und sie im obigen Gesetze von der Vorlesung der Thora am Laubhüttenfeste des Erlaßjahres mitangegeben bezeichnen.[2]) Die Stelle darüber lautet: „Versammle das Volk" (5 M. 31. 12.) befiehlt das Gesetz, als Andeutung für die künftigen Geschlechter, die Gemeinden jeden Sabbat zu versammeln und sie in das Lehrhaus eintreten zu lassen, wo die Worte der Thora verkündet werden, um den Namen Gottes zu verherrlichen. Das Institut des Prophetenthums, das in Israel so segensreich gewirkt hat, war es, bei dem die religiöse Rede sich nach den oben angegebenen Gesetzen zur herrlichen Blüthe entwickelt hatte. Die Reden in Micha, Jesaia, Hosea, Amos, Jeremia u. a. m. sind die bleibenden, ruhmvollen Denkmäler der prophetischen Beredsamkeit, wie sie in begeisterndem, hinreißendem Schwunge die religiöse Idee in allen ihren Theilen dem Gemüthe zuzuführen und alle ihr entgegentretenden Hindernisse durch die Macht des Feuerwortes zu vernichten suchte. Freilich waren diese Reden keine Bestandtheile des Tempelgottesdienstes. Was hätten sie auch da sein sollen? — Beschränkte sich ja die Religon Israels nicht blos auf den Tempel und dessen Kultus; umfaßte sie doch das ganze Leben in allen seinen Theilen und Gestalten, in seiner ganzen Entfaltung! Politisches und Staatliches, die Rechts- und Staatsverwaltung, das Sittliche und das Volkswirthschaftliche waren ebenso, wie der Kultus im Tempel, Theile ihrer Lehren und Gesetze, wie sie für die Volksveredelung und das Volkswohl sorgte. Nein! Nicht der Tempel und nicht dessen Kultus war die Stätte der religiösen Rede der prophetisch begeisterten Männer, der Propheten und Seher, sondern im Volke, vor allen Klassen desselben, vor den Königen, [3]) den Stammfürsten und den Volkshäuptern, [4]) vor den Richtern und Priestern, [5]) vor den falschen Propheten, [6]) vor Frauen, [7]) u. a. m. öffentlich auf freien Plätzen, in Volksversammlungen an den Thoren, [8]) ebenso im Königspalast, [9]) auch an Opferplätzen, [10]) in den Vorhöfen und in den Hallen des Tempels, [11]) ja sogar im eigenem Hause der Propheten, wenn sie aufgesucht wurden, [12]) u. a. O. Erst in späterer Zeit, im zweiten Staatsleben, nachdem die Prophetenstimme verklungen war, die Propheten nicht mehr existirten, und die Religions- und Gesetzeslehrer an deren Stelle traten, die bald in Gemeinschaft mit den Priestern, bald allein die Wächter des Gesetzes und die Bildner des Volkes waren, wurde das Gotteshaus, die Synagoge (s. d. A.) die Stätte der religiösen Rede, wo sie einen Bestandtheil dessen Gottesdienstes bildete. Auch das Lehrhaus (s. d. A.), das neben der Synagoge entstanden war und die eigentliche Pflegestätte der religiösen Volksvorträge wurde, hatte zum Theil den Charakter einer Synagoge, wo neben der Lehre, dem Thorastudium, gebetet wurde, sodaß jede vor dem Volke gehaltene religiöse Rede mit einem Gebete (dem Kaddisch s. d. A.) schloß.[13]) Neben einigen Wochentagen (s. weiter) waren es hauptsächlich die Sabbathe und Festtage, an denen religiöse Reden zur Volksbelehrung und religiösen Volksbildung gehalten wurden. Dieselben schlossen sich

---

[1]) 5 M. 31. 12—14. [2]) Jalkut I. § 406 zu ויקהל. Andere finden die Andeutung dieser Institution in den Worten angegeben: „Und Moses redete von den Festen des Ewigen zu den Söhnen Israels (3 M. 23. 44). Siehe Megilla 32 α; Sifra zu Emor und Maimonides h. Tephila 13. 8. Hierzu noch Sifri zu Behaalotcha und Debarim. Doch wird von den Dezisoren diese Berufung auf den Schriftvers als eine Asmachta (s. Exegese) angesehen und die Einrichtung, Vorträge zu jedem Feste zu halten, als eine rabbinische Institution betrachtet. [3]) 1 K. 16. 1; 2 K. 1. 16; Jerem. 13. 18. Jesaia 7. 12. [4]) Micha 3. 1; Ezech. 20. 2. [5]) Hosea 5. 1; Sach. 7. 5; Mal. 1. 6. [6]) Jerem. 23. 9; Ezech. 13. 2. [7]) Jesaia 3. 16; 32. 8. [8]) 1 Kon. 22. 10. [9]) 2 Sam. 7. 17. [10]) 1 K. 13. 1. [11]) 2 Chron. 20. 5. Jerem. 7. 2. [12]) Jerem. 37. 2. [13]) Siehe weiter.

der Uebersetzung der vorgelesenen Bibelabschnitte an, die sie erläuterten und paraphrasirten. So hat die Institution der Thoravorlesung mit der Uebersetzung ihrer Stücke in die Landessprache als Bestandtheil des Gottesdienstes, die auf Esra zurückgeführt wird,[1] die religiöse Rede in den Gottesdienst eingeführt. Man las, übersetzte und erklärte den Pentateuch, und diese Erklärungen, wie sie uns theilweise heute noch in den Bruchstücken der Targumin (s. d. A.) vorliegen, enthielten die ersten Anfänge der religiösen Rede im Gottesdienste. Die Chronik verlegt den ersten mit Erläuterungen ausgestatteten öffentlichen Vortrag des Gesetzes an Fest- und Festtagen in Esras Zeitalter.[2] Bezieht man hierher die Angaben über die „Große Synode" (s. d. A.), deren Constituirung um diese Zeit stattgefunden, so war die Institution der religiösen Rede (Predigt) als Theil des Gottesdienstes im 4. Jahrhundert v. schon vorhanden. Religiöse Volksbelehrung, Thora, neben dem Gottesdienst mit deren praktischen Verwirklichung fürs Leben durch Werke der Nächstenliebe — bilden die drei Theile, die Simon der Gerechte, ein Mann der noch zu den Resten der „Großen Synode" gehörte und schon in die syrische Zeit hineinragte, dem Volke als die Grundpfeiler des Bestehens der Gesellschaft (der Welt) vorführt.[3] Gewiß waren es die Früchte dieser Religionsvorträge, der religiösen Volksbelehrung, daß in der Zeit der makkabäischen Erhebung zu Tausenden von Frommen und Gesetzestreuen sich um die Makkabäer schaarten, die im vollen Bewußtsein der hohen Bedeutung ihrer Religion bereit waren, in den Tod für die Aufrechthaltung des Gesetzes zu gehen.[4]) Reste dieser religiösen Reden erkennen wir in den Lehren und Sprüchen der „Pirke Aboth", sowie in dem Theil der Talmuden, der unter dem Namen „Agada" (s. d. A.) bekannt ist und in den Midraschim (s. d. A.) seine eigentliche Stätte hat. Der Vortragende hieß: „Darschan", דרשן oder „Deroscha", דרושה[5]) Schriftforscher; auch „Abba Doresch" אבא דורש,[6]) oder „Ab Hadoresch" אב הדורש, Vortragender Lehrer,[7]) und der Vortrag, die Predigt: „Derascha" דרשא.[8]) So werden schon die zwei Gesetzeslehrer und Häupter des Synhedrions, Schemaja, und Abtalion (s. d. A.) „Darschanim" genannt.[9]) Philo (s. d. A.) erzählt darüber: „An den Sabbathen erschließen sich allgemein viele Lehranstalten, in denen Weisheit, Mäßigkeit, Unerschrockenheit, Gerechtigkeit und andere Tugenden gelehrt werden. Es erhebt sich Einer der Gelehrtesten und trägt das Heilsamste und Nützlichste vor, wodurch das Leben (der Mensch) das Bessere anstrebt.[10]) Aehnliches erzählt er von den Therapeuten (Siehe „Essäer") in Aegypten: „An den Sabbathen kommen sie zu gemeinschaftlicher Unterredung zusammen. Der Aelteste und in den Grundsätzen Erfahrenste tritt auf und hält einen Vortrag."[11]) Ebenso berichtet er von den Essäern in Palästina: „Sie kommen (am Sabbath) an heilige Orte zusammen, die Synagogen genannt werden. Einer liest die Schrift vor und einer der Gelehrten erklärt die schwierigen Stellen."[12]) Auch Josephus spricht von den am Sabbath in den Synagogen stattfindenden religiösen Belehrungen.[13]) Hierher gehört noch ein älteres Stück im Targum Jonathan zu Richter 5. 2 und 9., das die Lehrer Israels rühmt, daß sie auch in schwerer (gefahrvoller) Zeit an der Spitze der Gemeinde in den Synagogen über die Lehren der Thora-Vorträge halten.[14]) Ebenso wird in nicht jüdischen Schriften von den religiösen Vorträgen in den Synagogen von Judäa, Galiläa, Antiochien, Damaskus, Ikonium, Ephesus, Athen, Salamis, Beröa, Korinth und Tessalonich in den letzten 50 Jahren vor der Zerstörung des Tempels berichtet.[15]) Von den

---

[1]) Siehe den Artikel: „Vorlesung aus der Thora." [2]) Nehemia 8. 1—9; 18. 9. 3. [3]) Aboth. 1. 2: .על שלשה דברים העולם עומד על התורה על העבודה ועל גמילות חסדים [4]) Siehe die Artikel: „Hasmonäer", „Chassidim" und „Hellenisten." [5]) Siehe oben. Midr. rabba 2. Mos. S. 156 c. [6]) Sifri S. 221. [7]) Das. S. 241. [8]) Siehe oben. Hierzu Rosch haschana 7 α: Berachoth 30 α; Midr. rabba zu Koheleth S. 101 α. [9]) Pesachim 70 β. [10]) Philo, de Septenario p. 1178. [11]) Das.; de vita Contemplativa p. 892—893. [12]) Das.; Quod omnis probus liber p. 876. Ebenso lautet der Bericht in einem Fragment von Philo bei Euseb. Praeparat. Evangel. L. 8. cap. 7 (Mangeg Theil II. p. 630) von den sabbathlichen Versammlungen, daß einer der Priester oder Aeltesten die heiligen Gesetze vorlese und jedes Einzelne erkläre. [13]) Joseph. Contra Apionem 2. 11 am Ende. [14]) .דיתבין בבתי כנישתא בריש גלי ומאלפן ית עמא פתגמי אוריתא [15]) Vergl. die Evangelien

Volks- und Gesetzeslehrern aus der Zeit vor und nach der Auflösung des jüdischen Staates, die sich die Volksbelehrung zur Aufgabe machten und in den Synagogen und Lehrhäusern Vorträge hielten, nennen wir: 1. Semaja und Abtaljon, die, wie wir schon oben erwähnten, „darscharnim," Gesetzeserläuterer hießen[1]); 2. Hillel (s. d. A.), dessen Lehren, Sprüche und Gleichnisse zu den schönsten des talmudischen Schriftthums gehören. Von ihm ist die homiletische Regel: „Zu der Zeit, da man heimbringt, streue aus, aber in der Zeit, wo man ausstreut (umher wirft), bringe heim. Siehst du, daß dem Zeitalter die Thora lieb ist, streue aus, aber merkst du, daß man sie nicht gern hat, halte ein."[2]) 3. R. Jochanan bei Sakai (s. d. A.), der sich durch die herzgewinnenden Gleichnisse (s. Parabel) auszeichnete und dessen Kenntnisse in der Bibel, Agada und Midrasch sehr gerühmt wird[3]); 4. der Patriarch 5. R. Gamlieb II., dessen Volksvorträge an Sabbathen ausdrücklich rühmlichst erwähnt, werden[4]); R. Elasar bei Asaria (s. d. A.), dessen Vorträge an Sabbathen fürs Volk ungemein anziehend und sinnreich waren, so daß sein Zeitgenosse R. Josua, der sich von seinen Kollegen Manches aus denselben erzählen ließ, ausrief: „Eine feine Perle war in eurer Hand und diese wolltet ihr mir vorenthalten," [5]) ferner: „das Zeitalter ist nicht verwaist, in dem R. Elasar b. A. lebt" [6]); 6. Ben Asai (s. Simon ben Asai) dem zugerufen wurde: „Du predigst schön, aber du vollziehst es nicht schön!"[7]); 7. R. Jsmael, von dem ausgesagt wird, er war weise und heimisch in der Agada[8]); 8. Ben Soma (s. Simon ben Soma), über den der Nachruf lautete: „Da Ben Soma gestorben, hörten die Prediger auf!" [9]) 9. R. Eliesar, der das Unglück hatte, daß an einem Feste seine Zuhörer sich einzeln von seinem Vortrage wegschlichen[10]); 10. R. Akiba, dem man zurief, was hast du bei der Agada, gehe zu den Halachoth von Ohaloth und Negaim, was auf seine Begabung mehr als Gesetzeslehrer als Volksredner darthun sollte.[11]) Trotzdem erfreute er sich in seinen spätern Vorträgen, die er im Auslande gehalten, eines ungetheilten Beifalls. In Gonsake predigte er über Hiob und dessen Leiden und die endlich ihm gewordene Befreiung von denselben als Bild für Jsraels Leiden in seiner Zeit und der ihm verheißenen Erlösung von denselben. Da waren sie Alle zu Thränen gerührt und weinten. [12]) Auch in Palästina waren seine Agadavorträge, besonders die polemischen gegen das Heidenthum von gewaltiger Wirkung.[13]) Andere Lehrer dieses ersten Jahrhunderts n., die sich als Volksredner auszeichneten, waren: R. Josua ben Chananja, dem es durch seine geschickte Rede gelang, das Volk, das wegen Nichterfüllung eines kaiserlichen Versprechens, den Tempel in Jerusalem wieder zu erbauen, bis zum Aufstande gereizt war, zu beruhigen[14]); ferner: R. Johe ben Kisma, der in den stürmischen Jahren der hadrianischen Verfolgungen gegen die Widersetzlichkeit seiner Collegen oft das Wort ergriff.[15]) Nicht minder große Redner hat das zweite Jahrhundert nach der Zerstörung des Tempels hervorgebracht. Es war nach dem verunglückten barkochbaischen Aufstande, wo das Volk in tiefe Armuth versunken war, die Städte meist entvölkert zurückblieben und die Aecker unbebaut dalagen. Den Volks- und Gesetzeslehrern fiel die Aufgabe zu, das Volk aus seiner Lethargie zu reißen und es wieder an die Arbeit zu führen. In Uscha (s. d. A.) wurde das wieder zusammengetretene Synhedrion gehalten, und in seinen am Schlusse dessen Sitzungen an die Bewohner Uschas für deren erwiesene Gastfreundschaft gehaltene Dankreden[16]) spricht sich die volle Wärme für eine Regeneration des in Palästina zurückgebliebenen jüdischen Volkes aus. Die Volkslehrer dieser und der spätern Zeit waren: R. Elieser ben

---

Mtth. 4. 23; 9. 35; 13. 54; Mrk. 1. 21. 39; 6. 2. Luk. 4. 15. 31. 44; 6. 6; 13. 10; Joh. 6. 59; 18. 20; ferner: Apostelgeschichte K. 13. 44. 15. 14. 9. 20; 14. 1; 18. 19. 26; 19. 8; 17. 17; 13. 5; 17. 10; 18. 4; 17. 1—3.

[1]) Pesachim 70 β. [2]) Berachoth 63 α. [3]) Succa 58 β. [4]) Berachoth 28 α. [5]) Chagiga 3 α: מרגליות היתה בידכם ובקשו לאבדה הימנו. [6]) Das. [7]) Midr. rabba 1 Mos. Absch. 34; Chagiga 14: נאה אתה דורש ואין אתה נאה מקיים. [8]) Moed katon 28 α: ובקי באגרות. [9]) Sote 49 β: משמת בן זומא בטלו הדרשנים. [10]) Beza 15. [11]) Chagiga 14. [12]) Midr. rabba 1 M. Absch. 33. [13]) Siehe „Akiba." [14]) Siehe: „Josua ben Chananja." [15]) Siehe „Josua ben Chananja. [16]) Siehe über dieselben in Abtheilung I den Artikel „Dankbarkeit."

Pedath, R. Mair, R. Elaser, Sohn des R. Jose Haglili, R. Jizchak, R. Levi u. a. m. Von Ersterem wird erzählt, daß seine Vorträge denen eines Moses glichen.[1]) R. Mairs Vorträge zeichneten sich durch die in ihnen neben der Halacha und Agada zur Verwendung gekommenen Gleichnisse und Fabeln aus.[2]) Er predigte oft, gewöhnlich Freitag Abends[3]) und am Sabbath Nachmittags[4]) unter starkem Volksandrange, zu denen sich auch Frauen einfanden.[5]) Die Reden des Dritten waren so bedeutsam, daß es von denselben hieß: „Wo du findest die Worte der Agada von R. Elasar Sohn des Jose Haglili mache dein Ohr gleich einem Trichter, auf daß dir nichts verloren gehe."[6]) R. Jizchak klagt über die veränderten Zeiten. „Früher, sagte er, war die Thora Hauptsache, man kam, um eine Sache aus der Mischna oder dem Talmud zu hören, aber gegenwärtig ist die Thora nicht die Hauptsache, und man hört nur den Vortrag über einen Bibelvers oder eine Agada gern."[7]) Dieselbe Klage vernehmen wir von seinem oben genannten Zeitgenossen R. Levi. Früher herrschte Wohlstand unter den Leuten und man hörte gern die Sätze der Mischna und der Halacha, aber heute in der Zeit der Armuth, wo die Wunden des Exils schmerzen, hat man nur an Trost- und Segensverheißungen Wohlgefallen."[8]) So feierten im 2. Jahrhundert n. die populären religiösen Reden, die ihre Themen aus der leicht faßlichen, und zu Herzen sprechenden Agada hatten, ihre Triumphe. Im dritten und vierten Jahrhundert n. machten sich als Redner berühmt: der Patriach R. Juda I, R. Josua ben Levi, R. Jochanan, R. Simon ben Lakisch, Abbahu u. a. m. Von dem Patriachen R. Juda I. ist bekannt, daß er in seinen Reden von den Leiden in Folge des barkochbaischen Aufstandes sprach, wobei die greisen Männer, die unter dem Drucke derselben lebten und ihrer sich noch erinnerten, weinten.[9]) Auf einer andern Stelle hebt er die Wichtigkeit der Volksvorträge für die Anwerbung von Proselyten hervor.[10]) In denselben stellte er die Taube als Bild für Israel auf, in Bezug auf die Erscheinung, daß das Volk trotz der Zerstörung Jerusalems nicht aufhört, dreimal des Jahres dahin zu wallfahren. „Wie die Taube, trotz ihrer Verscheuchung immer wieder ihr Nest aufsucht, so wallfahrt Israel noch immer nach Jerusalem dreimal des Jahres."[11]) R. Josua ben Levi war einer der gewandtesten Redner, besonders, wenn es galt gegen die Minin (s. Sektirer) aufzutreten.[12]) Seine agadischen Kenntnisse waren weithin bekannt.[13]) Man suchte ihn oft um dieselben auf, aber er theilte sie nicht Allen mit.[14]) Ueber die Bedeutsamkeit der Lehrer R. Jochanans und R. Simon ben Lakisch als Volksredner bitten wir die betreffenden Artikel nachzulesen. Von R. Abbahu ist sein sonderbares Zusammentreffen mit R. Chia ben Abba in einer Stadt bekannt, wo beide Vorträge hielten, dieser einen halachischen, jener einen agadischen. Da traf es sich, daß der Vortrag R. Chias unbesucht blieb, dagegen der des R. Abbahu vollauf Zuhörer hatte. Daß schmerzte Erstern, so daß sich Letzterer veranlaßt fühlte, ihn darüber zu beruhigen. Er brachte ihm folgendes Gleichniß vor. „Zwei Männer trafen in einer Stadt zusammen, der eine hatte Edelsteine und kostbare Kleinodien zu verkaufen, der andere nur einen Flitterkram von verschiedenen Kleinigkeiten. Da lief alles Volk zu Letzterm, weil es für die Waare des Erstern, für die Edelsteine, an Kennern fehlte." R. Chia verstand die Absicht seines Freundes, der so edel gesprochen hatte, und gab ihm als Zeichen völliger Versöhnung das Geleit nach Hause.[15]) In dieser Zeit kam es auf, daß bei Lehrerordinationen der Ordinirte einen Vortrag zu halten verpflichtet war,[16]) ferner daß die Gemeinden Prediger anstellten und sich solche von dem Patriarchen empfehlen ließen.[17]) Im vierten Jahr-

---

[1]) Jebamoth 63 β. 72 β: ר׳ אליעזר בן פדת דורש כמשה מפי הגבורה. [2]) Sanhedrin 38. Siehe „Fabel". [3]) Jeruschalmi Sote 1 S. 16 d; Midr. rabba 3 M. Absch. 9 S. 153 b. [4]) Chagiga 14. 15. [5]) Siehe: Mair R. [6]) Cholin 89 α: כל מקום שאתה מוצא דברי ר"א באגדה עשה אזנך כאפרכס. [7]) Midr. rabba zum Hohelied voce: סמכוני באשישות. [8]) Das.: לשעבר היתה פרוטה מצויה והיה אדם מתאוה לשמוע דבר משנה. [9]) Midr. rabba zu Klgld. 2. [10]) Das. zum Hohld. 4 voce: הנך יפה. Diese Stelle lautet: בשעה שהזקן יושב ודורש הרבה גרים מתגיירים באותו שעה. [11]) Das. Gegen die Behauptung, daß die Juden, weil es ihnen verboten war, Jerusalem zu betreten, dasselbe nicht mehr aufsuchten. [12]) Siehe: „Josua ben Levi." [13]) Baba kama 55 α. [14]) Siehe: „Agada". [15]) Sote 40 α. [16]) Siehe: „Ordination." [17]) Jeruschalmi Jebamoth 12: הני כימונא; siehe: R. Juda I.

hundert endlich wurden die Vorträge vermischt mit Halacha und Agada üblich. R. Ami war der Erste, der einen solchen gehalten hat. Er kam, erzählte er, nach einer Stadt, wo die Einen einen Halachavortrag hören mochten, aber die Andern einen agadischen wünschten. Er besann sich nicht lange und genügte beiden; er wählte ein halachisches Thema und ging davon zur Agada über.[1]) Diese neue Methode wurde bald allgemein und bildete später das Charakteristische des palästinensischen Midrasch.[2]) II. Gesetze, Normen und Bedingungen. *α.* Der Prediger. Religiöse Volksvorträge hielten die Synhedrialpräsidenten, die Vorsteher der Akademien, sowie jeder Gelehrter, der die Ordination als Lehrer erhalten hatte. Wer diese Reife nicht hatte, sollte dem öffentlichen Lehramte fern bleiben. Die Lehre darüber lautete: „Viele Erschlagene hat sie hingestürzt,"[3]) das sind die Gelehrten, die keine Reife für das Lehramt haben und doch lehren; „und groß ist die Zahl ihrer Getödteten," das sind die Gelehrten, die die Reife als Lehrer haben, aber nicht lehren."[4]) Nächst dem Wissen soll der Prediger Religion, wahrhafte Frömmigkeit besitzen. „Ein Weiser mit Gottesfurcht, ist ein Weiser, der sein Werkzeug in seiner Hand hat" war die Lehre des R. Jochanan ben Sakai.[5]) Jeder Gelehrte, dessen Inneres nicht ist wie sein Aeußeres (d. h. der äußerlich anders handelt, als er innerlich denkt), ist kein Gelehrter."[6]) Als weitere Eigenschaften für den Prediger nennt man Bescheidenheit und freundliche Zuvorkommenheit gegen Jedermann. „Der Gelehrte lebe zurückgezogen wie eine Braut, aber mache sich durch seine Werke bekannt."[7]) „Der Mensch eigne sich Gelehrsamkeit an, rede in Sanftmuth mit den Leuten, so daß diese sprechen: „Heil dem, der Thora gelernt! Sehet diesen da, wie schön sind seine Wege, wie richtig seine Werke! Von ihm kann es heißen: „Israel, du bist mein Diener, dessen ich mich rühme!"[8]) Das, was er predigt, darf kein Gegensatz zu seiner Lebensweise sein. Dem Ben Asai (im 1. Jahrh.) wurde in Bezug auf seine schönen Vorträge, zu denen sein Leben im Widerspruch stand, zugerufen: „Schön predigst du, aber nicht schön vollziehst du!"[9]) Nicht unerwähnt dürfen wir den interessanten Streit zwischen R. Tarphon und R. Eleasar b. Asaria über die Eigenschaften eines Predigers (Vermahners) lassen, der uns einen Einblick in die Sittengeschichte des ersten Jahrhunderts nach der Auflösung des jüdischen Staates gewährt. R. Tarphon sagt: „Es sollte mich wundern, ob es in der Gegenwart Jemanden gäbe, der Zurechtweisung annehmen wollte. Sagt einer: „Schaffe dir den Splitter aus deinen Augen!" so entgegnet der Andere: „Erst entferne dir den Balken aus deinen Augen!" Darauf bemerkt R. Eleasar b. Asaria. „Ich würde mich wundern, wenn ich Jemanden fände, der zu vermahnen versteht!"[10]) Mit Nachdruck wird erinnert, daß der Volkslehrer eine strenge Konsequenz in seinen Lehren bewahre und keine Schwankung in denselben sich zu Schulden kommen lasse. „Der Gelehrte, der nicht so hart wie Eisen bleibt, ist kein Gelehrter."[11]) Weiter soll der Redner seinen Vorgänger ehren[12]) und mit der Predigt warten bis die Gemeinde sich versammelt hat. So oft der Patriarch R. Juda I. einen Vortrag halten wollte, frug er, ob die ganze Gemeinde schon versammelt wäre! Denn auch von Moses heißt es: da der Ewige zu mir sprach: „Versammle mir das Volk, ich will ihm meine Worte verkünden."[13]) b. Homiletische Normen und Gesetze. Als erste Norm

---

[1]) Baba kama 60*β*. [2]) Mehrere Stücke dieser Art von Agadavorträgen befinden sich im Midr. rabba, noch mehr im Tanchuma und Jelamdena. Auch die Scheelthoth sind nach diesem Muster. [3]) Spr. Sal. 7. 26. [4]) Sote S. 22. [5]) Aboth de R. Nathan Absch. 12: חכם וירא חטא מהו? הרי זה אומן וכלי אומנתו בידו. [6]) Joma 72: כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו אינו תלמיד חכם. [7]) Midr. rabba 2 M. Absch. 41: ת״ח צריך להיות צנוע ככלה ומפורסם במעשים טובים. [8]) Joma 86. [9]) Chagiga 14. [10]) Eruchin 17. In Sifri zu 3. M. 18 ist die Angabe über diesen Streit anders. R. Tarphon ruft: „Bei Gott! ob heute einer zurechtweisen kann!" R. Eleasar b. Asaria bemerkt dagegen: „Aber will denn heute Jemand Zurechtweisung annehmen." Erst R. Akiba thut den Ausspruch: „Bei Gott, ob es in dieser Zeit welche giebt, die zu vermahnen verstehen!" [11]) Taanith 4: כל תלמיד חכם שאין קשה כברזל אינו תלמיד חכם. [12]) R. Josua hat den Stein im Lehrhause geküßt, auf dem R. Elieser gesessen und Vorträge gehalten hat; er sagte: „Dieser Stein gleicht dem Berge Sinai und der darauf gesessen, der Bundeslade." [13]) Midr. rabba 2 M. Absch. 8. 7.

der Homiletik gilt hier die genaue Erwägung dessen, was gesprochen werden soll. Wir hören darüber: „Ihr Weisen, seid vorsichtig mit euren Worten, vielleicht kommet ihr nach einem Orte bösen Wassers, es trinken die Schüler nach euch und kommen um, so wird der Gottesname entweiht." [1]) Das zweite Gesetz ist, daß die Worte des Vortrages gewählt sein, nicht hart, sondern lieblich klingen und die Zuhörer anziehen. „Deine Lippen träufeln Honigseim, o Braut! Honig und Milch unter deiner Zunge" (Hohld. 4. 11.), diese Worte dienen als Anknüpfungspunkt zu folgenden hierher gehörenden Lehren. „Wer, so lehrt R. Eleasar, Worte der Lehre vorträgt und dieselben nicht, wie feines Mehl gesiebt, den Zuhörern angenehm vorbringt, sollte besser thun, sie nicht zu sprechen."[2]) Ein Anderer: „Wer Lehren vorträgt und dieselben von den Zuhörern nicht so angenehm wie feiner Honig aufgenommen werden, sollte lieber schweigen." [3]) Der Dritte: „Wer einen Lehrvortrag hält, der den Zuhörern nicht so lieblich ist wie Milch und Honig, thut besser, denselben nicht zu halten." [4]) Der Vierte: „Wer da predigt und die Predigt nicht so geziert und schmuckvoll den Zuhörern ergötzt, wie eine Braut unter dem Baldachin, sollte nicht predigen."[5]) Das Bild für eine erfolgreiche Predigt hat der Bibelvers in 5 M. 32. 2. „Es triefe wie ein Regen meine Lehre, wie Thau träufle mein Wort, wie Sturmregen aufs Gras und wie Platzregen aufs Grüne!" Die Worte des Predigers sollen den Thau und den Regen bilden für die religiösen Pflanzen des Menschenherzens. Ein drittes Gesetz ist, die Zeit zu kennen und ihren Verhältnissen Rechnung zu tragen. „Zur Zeit, da die Worte der Lehre gern gehört werden, streue aus, sonst halte ein!" war die schon oben genannte Lehre Hillels I. Auch die oben erwähnte Klage des Lehrers R. Jizchack (im 2. Jahrh. n.) über die veränderten Zeitverhältnisse und das da erzählte Ereigniß mit R. Chia und R. Abbahu sind die Mahnstimmen, die hierher gehören. Ueberhaupt soll man nur das den Zuhörern leicht Verständliche vorbringen. „Der Weise ist in seinen Augen reich," das ist der Mann, der Gemara (s. Talmud) lehrt, aber der Arme und Verständige durchforscht ihn", das ist der Agadist."[6]) Ein viertes Gesetz will, daß der Redner sich ordentlich vorbereite, den Vortrag selbst mehrere mal durchgehe und auswendig lerne. Der Schriftvers (Hiob 28. 27): „Da sah er sie, er verkündete sie, erwog sie und erforschte sie auch. Und er sprach zum Menschen: Gottesfurcht ist Weisheit, vom Bösen weichen ist Vernunft!" enthält nach dem Midrasch, die Andeutung dafür. „So Jemand, heißt es darauf, vor der Gemeinde einen Vortrag zu halten hat, sage er nicht, ich bin kenntnißreich, wenn ich auftrete, ich verstehe zu sprechen, sondern er lege sich Alles sorgfältig zurecht." [7]) Ferner: „Hast du dein Ohr meiner Thora zugeneigt, so werden Alle, wenn du Vorträge hältst, dir still aufmerksam zuhören, gleich wie du es gegen meine Thora gethan hast." [8]) Bei Zurechtweisungen wird viel Vorsicht anempfohlen.[9]) Lehren, die von einem Autor entnommen sind, sollen in dessen Namen vorgetragen werden. [10]) c. Thema, Inhalt, Bestandtheile und Vortrag. Das Thema war, je nach dem Tage und der Bestimmung der Rede (siehe weiter über die Arten der Predigt) verschieden, es mußte an Sabbathen und Festen der Bedeutung derselben entsprechend gewählt werden. Dasselbe Gesetz galt für den Inhalt der Predigt, der sich ebenfalls nach dem Tage und der Bestimmung desselben verschieden gestaltete. Die Lehre darüber war: „Man predige von der Bedeutung des Tages, von den Lehren und Gesetzen des Passahfestes am Passahfeste u. s. w." Man führte diese Anordnung auf Moses zurück. [11]) Zu dem Passahfeste sollten die Predigten schon vier Wochen vorher beginnen,[12])

---

[1]) Aboth 1. 11. Der Ausspruch ist von dem Synhedrialpräsidenten Abtalion (s. d. A.). [2]) Midr. rabba zum Hohelied Absch. 4. voce: נפת תטפנה. Diese erste ist von R. Eleasar im 2. Jahrh. n. [3]) Das. Dieser Ausspruch ist von R. Jose ebenfalls im 2. Jahrh. n. [4]) Das. von den Rabbanan. [5]) Von R. Simon ben Lakisch im 3. Jahrh. n. [6]) Jeruschalmi Horajoth III. [7]) Midr. rabba 2 Mos. Absch. 39: צריך אדם להיות נוטל משל לומר פרקו או אגדתו — בשעה שהוא מבקש לאמרה בציבור לא יאמר הואיל שאני יודע. [8]) Das. Absch. 10. voce: שמעו ותחי נפשכם. [9]) Siehe: Zurechtweisung. [10]) Aboth. [11]) Sifre zu Behalothcha § 66: משה תקן להם לישראל שיהיו שואלים ודורשים בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת. Vergl. Megilla 4α; 32α; Sifra zu Emor; Sifre zu Debarim § 127: הוי זהירין להיות שונין בענין ודורשין בענין. [12]) Pesachim S. 6α; Bechoroth S. 58α.

was Einige auch für die andern Feste in Anspruch nehmen.[1] Im Allgemeinen sagte Philo von dem Inhalte der in den Synagogen gehaltenen Reden: „Dieselben zerfallen in zwei Starttheile, der eine ist in Bezug auf Gott, hinsichtlich der Frömmigkeit und Heiligkeit; der andere in Bezug auf die Menschen, hinsichtlich der Menschenliebe und der Gerechtigkeit."[2] Diese Form der Predigt, die bei den alexandrinischen und griechisch redenden Juden überhaupt schon früh allgemein war, entwickelte sich bei den Juden in Palästina erst allmählich. Anfangs bestand die Predigt, wie dieselbe sich in der Mischna[3] erhalten hat, in einfacher Erklärung der Bibelstellen und in der Weiterführung ihres Inhaltes, woraus mehrere praktische Lehren für gewisse Lebensverhältnisse abgeleitet wurden, wozu oft Sirachsprüche zitirt wurden.[4] Um recht anschaulich in der Schriftstelle die Zeit abspiegeln zu lassen, wurde der Text in freier Uebersetzung vorgetragen, wenn man auch diesen gleichsam änderte.[5] Aber schon im 1. Jahrh. n. erhielt diese einfache Form der Predigt ihre weitere Entwickelung. Man gebrauchte Gleichnisse, Fabeln, pikante Sentenzen, nicht minder die Hyperbel, גוזמא, zu Ausschmückung der Rede. Auch der Scherz,[6] die Ironie,[7] und die augenblickliche Extase,[8] u. a. m. wurden als Mittel, die Aufmerksamkeit des Zuhörers zu erwecken, in der Predigt gebraucht. So predigte einst R. Akiba und sah, wie die Zuhörer einschlummerten. Schnell gebrauchte er eine pikante Wendung, und alle hörten wieder aufmerksam zu. Er sprach: „Weßhalb wurde Ester Königin in Persien über 127 Provinzen? Sie war eine Enkelin Saras, die 127 Jahre gelebt hat."[9] Zu einem ähnlichen Mittel mußte R. Juda I. greifen, als er in seinem Vortrage die Gemeinde einschlummern sah. Er sprach: „Kennet ihr eine Frau, die 600,000 Mann geboren hat?" Alle erwachten und waren auf die Antwort gespannt. Er sagte: „Jochebed, hieß diese Frau, sie gebar den Moses, der so viel werth war als ganz Israel."[10] Ueber die geschickte Verwebung von Fabeln und Gleichnissen und den Gebrauch von Allegorien und Symbolen, Sagen und Mythen in ihren Reden verweisen wir auf die Artikel „Fabel" und „Gleichniß", „Allegorie", „Symbolik", „Sagen und Mythen" in dieser Abtheilung. Im Ganzen bestand die Predigt aus drei Theilen: a. der Einleitung, b. der Erklärung und der weiteren Ausführung des Textes mit den aus demselben hergeleiteten Lehren fürs Leben unter Anwendung beliebiger Gleichnisse, Fabeln u. a. m. und aus c. dem Schlusse, der gewöhnlich ein Gebet war, worin die Gemeinde mit einem „Amen" einfiel. a. Die Einleitung. Dieselbe hieß: pethicha, פתיחה, Oeffnen, die Eröffnung des Vortrages[11] und bestand darin, daß der Redner einen oder mehrere nicht pentateuchische Schriftverse vorbrachte, von denen er geschickt zum Paraschatext aus dem Pentateuch überging. Dieselben wurden meist aus den Propheten, aber auch aus den Hagiographen genommen.[12] Durch diesen Vers wurde die Sache oft mittelst einer Parabel,[13] oder durch ein anderes, rhetorisches Mittel in den Text eingeleitet.[14] Oft wurde mit einer agadischen Lehre, zuweilen auch mit einer Halacha begonnen, und aus ihr kunstvoll zum Text übergegangen. — Dieses Herausfinden des Gedankens aus den die Predigt einleitenden Versen, der direkt zum vorliegenden Pentateuchtext führt, nannte man: „Anreihen" charas, חרז (durchbohren), ein Ausdruck, der von dem Durchbohren der Perlen, um sie an einer Schnur an einander zu reihen, entnommen ist. „Mancher, heißt es, versteht (die

---

[1]) Vergl. Raschi zu Sanhedrin 7 β zu dem Ausspruche des Mar Sutra; Tosephoth Megilla S. 4. voce נאי; Ch. M. 347. [2]) Philo de Septenario p. 1178. [3]) Mischna Taanith II. 1; Sote VIII. 1; Gemara chagiga 3 α; Sanhedrin 100 β. [4]) Vergl. den Artikel „Sirachbuch." [5]) Jeruschalmi Biccurim III. 3; das. Sanhedrin II. Ende. Midrasch rabba S. 89 β. Megilla S. 18 α. Siehe die Beispiele solcher Reden weiter unten. [6]) Pesachim 117 α; Sabbath 30 β; Sebachim 62 β. [7]) Nedarim 49 β; Sanhedrin 38 β: ענבותין. [8]) Jerusch. Nasir 7. 2. Mechilta 19 α. Siehe: Akiba עד מתי אתה מתמה עלינו. [9]) Midrasch rabba 1 Mos. Absch. 58. S. 64 c. [10]) Das. zum Hohld. voce. יפה רעיתי p. 12. d. [11]) Midrasch rabba 2 Mos. Absch. 39; daselbst zum Hohld. S. 4. d. [12]) Midrasch. [13]) Jeruschalmi Joma Absch. 4. am Anfange; Schekalim 5. 2; Jerusch. Sanhedrin 10. 1; Midrasch Ps. 139. [14]) In Midrasch Tanchuma und Jelamdenu, auch in Midr. rabba häufig.

Perlen) an einander zu reihen, aber nicht kunstfertig zu durchbohren; Mancher versteht zu durchbohren, aber nicht, sie an einander zu reihen, ich dagegen verstand das Anreihen und das Durchbohren, d. h. das Zusammenstellen der Lehren und sie in einander zu verweben." [1]) Es rühmte der Lehrer Ben Asai (im 1. Jahrh. n.) von sich: „Ich verstand die Worte der Thora an einander zu reihen, diesen reihte ich dann die Lehren der Propheten an und den Lehren der Propheten reihte ich die der Hagiographen an, und die Sachen waren so einleuchtend, als wenn sie von Sinai herrührten." [2]) Der Uebergang selbst wurde durch die Worte angegeben: „Das ist es, was der Schriftvers (Text) sagt (enthält)."[3]) Viele solche Einleitungen haben wir im Midrasch Rabba, besonders ist der Midrasch zu den Klageliedern reich an denselben. Er hat zu Anfang dieses Buches ganze Abschnitte, die nichts als Einleitungen zu demselben bringen und unter dem Namen: „Einleitung zu den Klageliedern," Pethichta Echa rabbathi, פתיחתא איכה רבתי, daselbst ihre Zusammenstellung erhalten haben. Auch der Midrasch Rabba zum Buche Ruth beginnt mit größern Einleitungsreden. Eine andere Midraschschrift, die von „Agadath Bereschith," אגדת בראשית, [4]) hat nach der Angabe des genannten Ben Asai Homilien für jedes Thema, die ihre Betrachtungen an die Schriftverse aus der Thora (dem Pentateuch), den Nebiim (den Propheten) und den Kethubim (Hagiographen) anknüpfen. [5]) b. Die Behandlung, Ausdeutung und Ausführung des Textes, die eigentliche Rede und ihre Verdolmetschung fürs Volk. Durch die Einleitung war man bereits auf das Thema der Rede hingeleitet, welches durch den für es gewählten Text seine Behandlung und Ausführung erhält. Die Ausdeutung, Behandlung und Ausführung dieses Textes war zugleich die des Themas. Der Text, das Schriftwort, soll die Idee des Themas mit allen seinen Lehren fürs praktische Leben in sich implicite enthalten. Es versteht sich, daß die Ausdeutung des Schriftwortes mehr für das Thema als zur wirklichen Erklärung desselben geschah. Diese Ausdeutung, wobei die Schriftstelle im Dienst des Themas stand, hieß: derusch, דרוש, Paraphrase, die nicht immer den einfachen, eigentlichen Wortsinn des Textes wiedergab und die dritte Form der talmudischen Exegese (s. d. A. S. 182 und 183) war. Dieselbe geschah durch Anführen eines Bibelverses, eines Gleichnisses, einer Fabel, einer Sage oder Mythe, auch einer biblischen Erzählung, die den Inhalt des Textes erläuterte, oder in dem sich derselbe abspiegelte, so daß die aus denselben zu ziehenden Lehren sich von selbst ergaben. Auch die allegorische Deutung des Textes, welche das Thema in allen seinen Theilen fast erschöpfte, war beliebt. Wir führen aus dem großen Midraschschatz, der uns eine Menge solcher Homilien aufbewahrt hat, zur Erläuterung des Angegebenen einige Beispiele hier an. So giebt R. Jochanan zur Erklärung des Textes aus Klagelied Kap. 3. 22: „Dieses führe ich meinem Herzen zu, darum hoffe ich seiner (Gottes)", [6]) folgendes Gleichniß an: „Ein König vermählte sich mit einer Frau, die er sehr liebte und der er in dem Ehekontrakt große Verschreibungen machte. Eines Tages machte der König eine Reise übers Meer und blieb ungewöhnlich lange fort. Die Nachbarinnen besuchten die zurückgebliebene Gemahlin des Königs und brachten ihr kränkende Worte vor: „Dein Gemahl hat dich verlassen, seine Reise führt ihn in weite Ferne, von der er nicht zurückkehren wird." Sie jammerte und weinte sehr. Endlich begab sie sich nach ihren Gemächern, holte ihren Ehekontrakt hervor und las darin die vielen Verschreibungen, die ihr der Gemahl gemacht hat. Das betrachtete sie als Unterpfand der Liebe und war ruhig. Plötzlich kam der König von seiner Reise zurück. „Meine Tochter!" sprach er zu seiner Gemahlin, „ich bewundere deine Treue gegen mich, wie

---

[1]) Midr. rabba zum Hohld. voce צוארך. S. 10 β. [2]) Das. [3]) Sifre zu Eth chanon im Anfange: זהו שאמר הכתוב oder: הדא הוא דכתיב. [4]) Herausgegeben von Jellineck, Beth hamidrasch Theil IV. [5]) Wir sind geneigt, diese Midraschschrift, die einzig in dieser Methode ist (es ist uns kein Midrasch dieser Art mehr bekannt), als einen Rest von Midraschstücken der „Essäer" anzusehen, wenn auch dessen Zusammenstellung erst jüngern Ursprunges ist. [6]) Das.: זאת אשיב אל לבי על כן אוחיל לו.

du so viele Jahre ausharrtest!" Sie antwortete: „Hätte ich nicht deine mir gemachten vielen Verschreibungen, die mir deine Liebesversicherungen vergegenwärtigten, ich wäre den Spöttereien meiner Nachbarinnen erlegen." So sind es die Völker, die Israel mit ihren Reden kränken: „Euer Gott hat sich von euch entfernt, seine Schechina (s. d. A.) ist nicht mehr bei euch, sie kehrt zu euch nicht wieder!" So verlassen, seufzt Israel. Doch es sucht seine Synagogen und Lehrhäuser auf, holt da die Thora hervor und liest in derselben die Verheißungen: „und ich wende mich zu euch, ich breite euch aus und nehme meinen Wohnsitz wieder unter euch, ich wandle unter euch (3 M. 26. 9—13), und es fühlt sich beruhigt. Aber wenn die Erlösungszeit eintritt, wird Gott ihm zurufen: „Meine Kinder, ich wundere mich, wie vermochtet ihr die vielen Jahre treu auszuharren!" Es antwortet alsdann: „Herr der Welt! hättest du uns nicht die Thora mit ihren Verheißungen gegeben, wir wären in Folge der Spöttereien der Völker umgekommen!" Das ist der Sinn der Worte: „Dieses führe ich meinem Herzen zu, darum hoffe ich seiner." Auch David hat so gesprochen: „Hätte deine Thora (Lehre) mich nicht erfreut, ich wäre in meinem Elende untergegangen" (Psalm 119). So hoffet, vertrauet Gott und bekennet zwei mal täglich: „Höre Israel, der Ewige unser Gott, der Ewige, der Eine!" [1]) Diesem reihen wir die Auslegung eines anderen Textes durch eine Fabel an. „Die Vergänglichkeit der irdischen Genüsse" ist das Thema, wozu die Schriftworte in Koheleth 5. 14: „Wie er (der Mensch) aus Mutterleibe gekommen, so nackt scheidet er von dannen; nichts hat er für seine Mühe, das er in seiner Hand mitführt", zum Text gewählt werden. Die Erklärung derselben wird durch folgende Fabel gegeben: „Ein Fuchs stand vor einem Weinberg, der von einer Mauer umgeben war. Die Trauben lockten ihn an, und er untersuchte die Mauer, ob sie nicht wo eine Oeffnung hätte, durch die er in den Weinberg kommen könnte. Er fand eine solche, aber viel zu klein, um durchzukommen. Da faßte er den Entschluß, drei Tage zu hungern, damit sein Leib so mager werde, um durch die Oeffnung durchzukommen. Er that es und gelangte in den Weinberg. Hier genoß er von den Trauben nach Herzenslust, und sein Leib wurde wieder dick und stark. Doch es kam auch die Zeit, wo er wieder hinaus wollte. Er suchte die Oeffnung in der Mauer auf, durch die er hinaus wollte, aber es ging nicht. Da mußte er wieder seinen Leib durch Nichtessen abmagern lassen, so daß er hinaus konnte. Er war endlich wieder draußen, aber so mager und so verhungert, wie er in den Weinberg eingezogen. Nochmals wendete er seinen Blick auf den Weinberg und seine Früchte und sprach: „Weinberg! Weinberg! wie schön bist du und wie gut sind deine Früchte, aber was bringe ich denn mit von dir! Wie ich hinein gekommen, so mußte ich herausgehen!" „So ist," lautet die Lehre darauf, „des Menschen Leben, nackt wird er geboren und nackt scheidet er von dannen." [2]) Wir bringen noch ein Beispiel von der Erklärung des Textes durch die Allegorie oder die allegorische Schriftdeutung. R. Jochanan ben Sakai (s. d. A.) hält einen Vortrag über die Zeit der religiösen Bildung, für den er sich den Vers Koheleth 9. 8: „Jn jeder Zeit sollen deine Kleider rein sein, das Oel auf deinem Haupte fehle nie," zum Text wählt. Er wendet dabei die allegorische Deutung an und sagt: „Wenn man in dieser Schriftstelle an reine Kleider in gewöhnlichem Wortsinne und an wirkliches Oel denken soll, wie viel reine Kleider und wie viel Oel haben die Heiden! Aber hier sollen unter „weiße Kleider" das Gewand der Tugend, die Vollziehung der Gottesgebote, die guten Werke, verstanden werden." [3]) Ein anderer Lehrer predigt die Bedeutung des Laubhüttenfestes und hat die Gesetzesstelle von dem Feststrauß in 3 M. 23. 40 zum Texte. Er allegorisirt sämmtliche zum Feststrauß gehörende Pflanzenarten, und stellt sie als die Symbole der in der Natur sich offenbarenden göttlichen Fürsorge auf. [4]) Endlich wollen wir noch die Predigtweise nennen, welche den Text durch Heranziehung eines

[1]) Midr. rabba zum Buche der Klagelieder Absch. 3 voce: זאת אשיב אל לבי. [2]) Das. zu Koheleth V. voce: כאשר יצא מבטן אמו. [3]) Das. zu Koheleth 9 voce: בכל עת. [4]) Siehe den Artikel: „Laubhüttenfeststrauß." Vergl. Midr. rabba 3 M. Absch. 30.

andern Schriftverses ausdeutet. Das Thema ist „das Institut des Prophetenthums im Judenthume“ und der Text: 4 M. Kap. 22 die Berufung Bileams, „Israel zu fluchen.“ Zur Erläuterung dieses Textes wird der Schriftvers 5 M. 32. 4 zitirt: „Der Fels (Gott), vollkommen ist sein Werk, denn alle seine Wege sind nach Recht, ein Gott der Treue und kein Unrecht; gerecht und redlich ist er.“ Gott hat, sagt derselbe in Bezug darauf, den Heiden keine Veranlassung gegeben, ihr frevlerisches Thun vertheidigen zu können, daß sie sagen könnten: „Siehe, uns hast du entfernt, aber der Israeliten hast du dich angenommen.“ Gott hat Könige, Weise und Propheten für Israel eingesetzt, aber ebenso den Heiden. Er ließ den König Salomo über ein großes Reich herrschen, aber ebenso den König Nebukadnezar. Jener erbaute das Heiligthum auf Zion, aber dieser zerstörte es. In Israel war Moses Prophet, bei den Heiden Bileam; jener lehrte Sittlichkeit, hielt die Menschen von der Sünde ab, aber dieser rieth zur Sünde (4 M. 25 s. Bileam). Die Propheten Israels waren voll Barmherzigkeit auch gegen Heiden, da sie schmerzerfüllt ausriefen: „Darum klagt mein Herz um Moab gleich Trauerflöten; es klagt mein Herz um Kir Cheres ob des Restes, der zu Grunde geht!“[1]) „Menschensohn, ein Klagelied über Tyrus!“[2]) Aber der Prophet der Heiden, Bileam, wollte ein ganzes Volk vernichten.“ [3]) Diese Vorträge wurden bei großem Volksandrange von einem Dolmetscher, Turgeman oder Meturgeman,[4]) auch Amora[5]) genannt, dem Volke verständlich wiederholt. Jeder Vortragende hatte einen solchen Dolmetscher, den er sich selbst gewählt, oder der ihm gestellt wurde.[6]) Diese Dolmetscher verstanden die Lehren dem Volke recht klar zu machen und imponirten ihm durch ihre starke Stimme. Das erregte oft die Eifersucht des Vortragenden, und rief manchen Tadel gegen dieselben hervor. „Besser zu hören die Drohung des Weisen“ (Koheleth 7. 5), das bezieht sich auf die Prediger; „als aufzumerken auf den Gesang der Thoren“ (das.), das sind die Dolmetscher, die ihre Stimme wie zum Liede erheben, um sie dem Volke hören zu lassen“ [7]); ferner: „Die Worte der Weisen werden in Sanftmuth gehört,“ das sind die Vortragenden (Darschanim), „mehr als das Geschrei der Thoren“, das sind die Dolmetscher (Meturgemim), für die Gemeinde.“ [8]) c. S c h l u ß d e r P r e d i g t. Die Predigt hatte in ihrem letzten Theile eine kurze Wiederholung der vorgebrachten Lehren und schloß mit einem Gebete, einer Dankpreisung, ähnlich unserm Kaddischgebet (s. Kaddisch).[9]) III. A r t e n u n d B e i s p i e l e. Predigten, religiöse Reden gab es außer denen am Sabbath und Fest (siehe weiter) auch zu verschiedenen Gelegenheiten, bei Freuden- und Traueranlässen. Die Lehre darüber lautete: „Wenn Drei an einem Tische gegessen und an ihm keine Worte der Thora gesprochen haben, ist es, als wenn sie von Todtenopfern genossen hätten. Haben dagegen drei an einem Tische gegessen und an ihm Worte der Thora gesprochen, so ist es, als wenn sie am Tische Gottes ihr Mahl eingenommen hätten, denn es heißt: „Und er redete zu mir, das ist der Tisch vor dem Herrn!“[10]) So kommen im talmudischen Schriftthume vor: Beschneidungs- und Barmizwa- (s. Mizwa, Barmizwa) Hochzeits- und Leichenreden[11]); auch Dankreden für empfangene Wohlthaten,

---

[1]) Jeremia 48. 36. [2]) Ezechiel 57. [3]) Midr. rabba 4 M. Absch. 20. [4]) Pesachim 50β; Chagiga 14α; Moed katon 21α; Kethuboth 8β; Kidduschin 49α; Gittin 60β; Sota 37β; Sanhedrin 7β u. a. O. [5]) Siehe den Artikel „Amora“ in dieser Abtheilung und vergl. Joma 29β; Beza 4α; Jeruschalmi Megilla IV. 10. [6]) So bei Ordinationen von Lehrern, wo Reden gehalten wurden von dem Patriarchen (s. Ordination). [7]) Midr. rabba zu Koheleth zur Stelle. [8]) Das. zur Stelle. [9]) Siehe den „Midrasch Serubabel“ im „Beth hamidrasch“ von Jellenek. [10]) Aboth 3. 4. Der Schriftvers ist in Ezechiel 41. 24. [11]) Beschneidungsreden hat das Buch: „Bina Leitim“, die letzte Rede; im Buche: „Kesef mesukak“ S. 21—26; hierzu vergl. Chagiga 14 von den Vorträgen, die bei der B e s c h n e i d u n g s f e i e r des Elisa ben Abuja (Acher) von den bedeutendsten Gelehrten gehalten wurden, daß der Vater das Verlangen hatte, auch seinen Sohn einst als Gesetzeslehrer Vorträge halten zu sehen. Ueber B a r - M i z w a v o r t r a g vergl. Midr. rabba 1 M. Absch. 34 und Sanhedrin 91β und Aboth de R. Nathan Absch. 16. Eine Bar-Mizwa-Derascha bringt die Predigtsammlung Olleloth Ephraim III. 22. 487—491 von Ephraim Lentschütz (gest. 1619). Auch die Biographen Spinozas (s. Berthold Auerbachs Spinoza) sprechen von einer Barmizwa-Rede, die Spinoza gehalten haben soll. Die Hochzeitsvorträge, die der Bräu-

besonderes für erhaltene Gastfreundschaft[1]); ferner: Begrüßungs- und Abschiedsreden[2]); Vorträge bei der Ordination der Volks- und Gesetzeslehrer,[3]) nach Beendigung des Studiums eines Buches,[4]) bei Einweihungen von Gotteshäusern[5]) u. a. m. Anreden waren üblich bei Besuch der von Unglück stark Heimgesuchten,[6]) bei Kranken[7]) und Leidtragenden.[8]) Nicht unerwähnt lassen wir die Fasten- und Bußreden,[9]) die Anreden an das Kriegsheer, bevor dasselbe in den Krieg zog[10]) die Anrede an die des Ehebruchs verdächtigte Frau,[11]) die Mahnrede bei Aufnahme von Zeugen,[12]) die Reden gegen den Meineid bei Vornahme von Beeidigungen[13]) u. a. m., von denen uns in der Mischna mehrere Muster erhalten sind. Nach einer Zusammenstellung mehrerer Aussprüche verschiedener Lehrer aus dem 4. Jahrh. n., wie dieselbe sich im Traktat Berachoth S. 6 β vorfindet, werden sieben Klassen von religiösen Vorträgen gekannt. Der erste Ausspruch lautete: „Der Gewinn oder besser das Verdienst der Pirke-Vorträge, der Predigten am Sabbath und Fest, zeigt sich in dem Herbeiströmen der Volksmenge zu demselben.[14]) Von religiösen Vorträgen an Sabbath[15]) und Fest,[16]) wird auch an andern Stellen gesprochen. Dieselben enthielten Erklärungen des an demselben Sabbath vorgelesenen Abschnittes aus dem Pentateuch, auch Unterweisungen im Gesetze (Halacha), sowie Moral- und Erbauungslehren. Der Name „Pirke", פרקא, für dieselben ist die im 1. und 2. Jahrh. n. gebrauchte griechische Benennung „Perikope", περικοπή, für den zum Vortrage genommenen Bibelabschnitt. Pirke-Vorträge sind Perikopen-Predigten, Reden über die an den Sabbathen zur Vorlesung gekommenen Pentateuchabschnitte. Der zweite Ausspruch ist: „Das Verdienst der Khalla-Vorträge, der Vorträge am Sabbat vor dem Feste, bezeugt das Gedränge der Zuhörer."[17]) Die Monate der Hauptfeste sind „Nissan" und „Tischri" und die Monate vor denselben: „Adar" und „Ellul." Diese Monate vor den Festen hießen: „Monate der Khalla", ירחי כלה, Monate der Khalla-Vorträge.[18]) An denselben wurde über die Bedeutung und die gesetzlichen Bestimmungen des Festes gepredigt. Es war der Andrang zu diesen Predigten sehr stark,[19]) besonders zu den in den Tagen der letzten Wochen.[20]) Diese letzte Woche, als die Festvorbereitungswoche, hieß: „Festwoche", שבתא דרגלא.[21]) Der Name „Khalla" als Bezeichnung der Festvorbereitungsvorträge ist in entlehnter Bedeutung, in dem Sinne, daß der Grundbegriff „Vorbereitung" auch dem Namen „Khalla", Braut, unterliegt, deren Zustand eine Vorbereitung für den Ehestand ist. Diese Vorträge erstreckten sich oft bis in die Zwischentage der Feste selbst. So wird von einem Lehrer erzählt, daß er die Bibelabschnitte der Khallavorträge am Rüsttage des Versöhnungsfestes zu vollenden dachte.[22]) Auch von Samuel wird erzählt, daß er noch an den Halbfesttagen (chol hamoed) seine Khalla-Vorträge zu halten pflegte.[23]) Die Zuhörer der Khallavorträge vor dem Feste wurden „Bne Khalla", Jünger der Vorbereitungsreden" genannt,[24]) dagegen hießen die Zuhörer der Vorträge in den

---

tigam hielt, haben sich noch bis zu diesem Jahrhundert erhalten, von denen die Geschenke an den Bräutigam „Drascha-Geschenk" oder „Derascha-Geschenke" hießen. Ueber Leichen- und Dankreden bitten wir die betreffenden Artikel nachzulesen.

[1]) Siehe darüber den Artikel „Abschied" in dieser Abtheilung. [2]) Siehe das. [3]) Siehe den Artikel „Ordination". [4]) Siehe: „Abschied" in dieser Abtheilung. [5]) Siehe: „Weihreden". [6]) Siehe: „Unglücksfälle und Leiden". Hierzu Pesikta edit. Buber 1868 zu עשר תעשר voce ב׳ לוי S. 96. [7]) Sanhedrin 100 β: טוב אתה לי; Moed katon 28 β. [8]) Siehe: „Leichenreden"; vergl. den Artikel: „Trost". [9]) Siehe: „Bußmahnungen und Bußreden". [10]) Mischna Sote Absch 8. 1. Siehe weiter. [11]) Das. Absch. 1. 4. Siehe weiter. [12]) Siehe Abtheilung I den Artikel: „Eidesvermahnung". [13]) Das. [14]) Berachoth 6 β: אגרא דפרקא רהטא. Unter „Pirke" wollen Mehrere nur die Halachavorträge verstehen (vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 336), daß dagegen die Stellen Pesachim 50 α, Sote 40 α, Sanhedrin 38 β sprechen, hat bereits Landsberger in Liebermann's Volkskalender 1859 S. 63 richtig nachgewiesen. [15]) Kidduschin 81 α; Beza und Sabbath, wo es verboten war, im Sommer Sabbaths aus den Hagiographen zu lesen, damit das Volk Zeit habe, zu den Vorträgen zu gehen. [16]) Ueber Reden zum Versöhnungstage, Joma 77 β, an andern Festen Beza. Siehe oben. [17]) Berachoth 6 α: אגרא דכלה דוחקא. [18]) Siehe weiter. [19]) Succa 26 α. [20]) Das. [21]) Berachoth 3 α. [22]) Berachoth 8 β: סבר לאשלימינהו לפרשיותא דכלה במעלי יומא דכפורי. [23]) Vergleiche שאלת N. 17: שמואל דרש בחול מועד. [24]) Baba kama 113 α: בני כלה; Berachoth 57 α.

Zwischentagen des Festes „Bne Rigla“, Jünger der Festvorträge.[1]) Der dritte Ausspruch: „Das Verdienst des Halachavortrages liegt in der Beleuchtung des Gesetzes, dasselbe dem Verständnisse näher zu bringen.[2]) Der vierte: „Das Verdienst der Reden im Trauerhause ist, die Klage verstummen zu machen, den Schmerz zu lindern und das Gemüth zu beruhigen.[3]) Indem wir über die Trauer- und Trostreden auf den Artikel „Leichenrede“ verweisen, bemerken wir hier nur, daß die Reden im Trauerhause kurz waren, sie bestanden in der Erklärung eines Verses, der auf den Todesfall einige Beziehung hatte, dem sich eine Benedeiung an Gott anschloß, worin das Bekenntniß der Todtenbelebung ausgesprochen wurde, und die gewöhnlich mit einem Segen über die im Trauerhause Anwesenden, sowie für das gesammte Israel endete.[4]) Der fünfte: „Das Verdienst der Leichenrede zeigt sich in der Erhebung und Aufrichtung der gebeugten Gemüther.[5]) Auch hier bitten wir das Ausführlichere in dem Artikel „Leichenrede“ nachzulesen. Der sechste: „Der Gewinn der Hochzeitsrede sind die Worte, die Glücksverheißungen.“[6]) Hochzeitsreden fanden in der ganzen Hochzeitswoche statt. So hielt Bar Kappara an dem Hochzeitmahle des R. Simon, des Sohnes des Patriarchen R. Juda I, die Hochzeitsrede.[7]) Der siebente: „Das Verdienst der Fastenpredigt besteht in der angeregten Wohlthätigkeit.[8]) Solche Fastenreden waren üblich an Fasttagen in Folge des Regenmangels. Wir haben Beispiele der an solchen Tagen gehaltenen Reden in dem Artikel „Bußmahnungen“ zusammengestellt und bitten, dieselben dort nachzulesen. Ueber die andern Reden, als z. B. gegen den Meineid, gegen die des Ehebruchs Verdächtigte, die Reden am Laubhüttenfeste bei der Feier des Wasserschöpfens bringen die Artikel „Eidesvermahnungen“, „Verdacht gegen den Ehebruch“, „Laubhüttenfest“ u. a. m. Es bleibt uns hier nur noch die Rede an das Kriegsheer vor seinem Aufbruche zum Kampfe zu erwähnen übrig. Die Mischna enthält die Formel derselben, die je nach Zeit und Verhältnissen geändert werden konnte. Dieselbe lautete: „Höre Israel! Gegen eure Feinde, aber nicht gegen eure Brüder ziehet ihr in den Kampf; nicht wie Simon gegen Benjamin, so daß ihr auf Barmherzigkeit rechnen könnet, wenn ihr in deren Hände fallet (2 Chr. 28). Nein, ihr ziehet gegen euren Feind, der sich nicht eurer erbarmen wird, so ihr in seine Hände fallet. Bleibet ohne Furcht; es verzage nicht euer Herz bei dem Wiehern ihrer Rosse, bei dem Blitze ihrer Schwerter; lasset es euch nicht bange sein vor dem Zusammenstoßen der Schilde und der Menge der Geharnischten; erschrecket nicht vor dem Schall der Hörner, zittert nicht vor dem Lärm des Kriegsgeschreis. Der Ewige, euer Gott zieht mit euch. Die Heiden ziehen in den Kampf mit dem Beistand des Menschen, aber ihr unter der Hülfe Gottes. Die Philister zogen in den Kampf mit dem Beistande Goliaths, er fiel durch das Schwert und sie mit ihm; die Ammoniter zogen unter Beistand des Feldherrn Schebach (2 S. 10. 16), da fiel dieser und die Ammoniter mit ihm. Nicht so ergeht es euch, denn der Ewige euer Gott zieht mit euch!“[9]) IV. Zeit, Ort, Werth und Würdigung. Die Zeiten der Vorträge, wann dieselben gehalten wurden, haben wir bereits oben angegeben. Die Stätte für dieselben war die Synagoge[10]) und das Lehrhaus.[11]) In denselben wurden meist die Sabbath- und Festreden gehalten; dagegen war der Ort für die oben genannten Gelegenheitsreden, je nach der Bestimmung derselben, verschieden, als z. B. die Hochzeitsreden im Hochzeitshause, die Leichenreden auf dem Friedhofe u. s. w. Auf freien Plätzen wurden gewöhnlich die Fastenpredigten gehalten. Zu den Predigten fanden sich Männer

---

[1]) An mehreren Stellen. [2]) Berachoth 60: אגרא דשמעתא סברא. [3]) Das.: אגרא דבי טמיא שתיקותא. [4]) Moed katon 28 β; das. 24 β; Kethuboth 8 β. [5]) Berachoth 6 α: אגרא דהספדא דלוי. [6]) Das.: אגרא דבי הילולא מילי. [7]) Midr. rabba 3 M. Absch. 28; das. zu Koheleth Kap. 1; vergl. ferner Nedarim 51 α; dagegen das. 50 β, wo er nicht geladen wurde, ebenso zu Koheleth Absch. 1. [8]) Berachoth 6 β: אגרא דתעניתא צדקתא. Aus dem Zusammenhange dieses Spruches mit dem vorhergehenden ergiebt es sich, daß man es hier nicht mit dem Fasten, sondern mit der Fastenrede zu thun hat. [9]) Mischna Sote 8. 1. [10]) Jeruschalmi Taanith 1. 1; Tosephtha Megilla Kap. 2; Midr. rabba 1 M. Absch. 10 S. 12d oben. Siehe: „Synagoge“. [11]) Jeruschalmi Succa Absch. 5. Siehe: „Lehrhaus“. [12]) Mischna Taanith 1. 1; Pesachim 26 α.

und Frauen ein.[1]) Es saßen bei den Sabbath- und Festvorträgen[2]) die Frauen in einer geschiedenen Abtheilung.[3]) Der Vortrag in der Synagoge schloß sich erst bald an die Uebersetzung und Erklärung der stattgefundenen Vorlesung aus der Thora und der Propheten an,[4]) doch später war es bei längeren Vorträgen Sitte, dieselben am Schlusse des Morgengebets,[5]) oder nach dem Mussafgebete,[6]) seltener vor dem Beginn des Gottesdienstes,[7]) am häufigsten Sabbath-Nachmittags vor dem Minchagebet zu halten.[8]) Der Werth solcher Vorträge war, wenn sie den Zeitbedürfnissen entsprachen und dem Verständnisse des Volkes Rechnung trugen (s. oben), bedeutend. Der Andrang zu denselben war oft so stark, daß sie die Synagoge nicht immer fassen konnte, und die Vorträge im Freien abgehalten werden mußten.[9]) Man betrachtete den Prediger gleich dem Priester im Tempel zu Jerusalem, der das Fett und das Blut auf den Altar Gottes darbringt. „So der Weise vor der Gemeinde den Vortrag hält, rechnet es ihm die Schrift an, als wenn er das Blut und das Fett auf den Altar dargebracht hätte."[10]) Ein anderer Ausspruch lautet: Wenn der Weise öffentlich Vorträge hält, wird er des heiligen Geistes theilhaftig."[11]) Man nannte sie bildlich: „die Wasserbehälter," ברכת מים, besonders in ihrer Wirksamkeit für die Jugend. Die Lehre lautete: „Ich habe mir Häuser gebaut" (Kohel. 2. 4), das sind die Synagogen und die Lehrhäuser; „errichtet Wasserteiche" (daselbst), das sind die Vorträge, „um durch sie die Bäume des Waldes zu tränken," das sind die Kinder, welche lernen."[12]) Auch den Werth des Vortrages für den Vortragenden geben sie an. Durch seine Lippen nimmt er an Weisheit zu (Spr. Sal. 16, 23), d. h. er nimmt an Lehre zu, wenn er die Worte der Thora aus seinem Innern hervorbringt, sie vorträgt."[13]) Mehreres siehe: „Synagoge" und „Lehrhaus" und „Lehrer".

Priestersegen, ברכת כהנים. Name des von den Priestern (Ahroniden) dem Volke zuertheilenden Segens, der einen Bestandtheil des Tempels- und Synagogengottesdienstes bildete. In 3 Mose 9. 22 lesen wir, daß Ahron, als er zum ersten Male den Priesterdienst verrichtet hatte, am Schluß desselben den Segen über das Volk sprach: „Und Ahron erhob seine Hände über das Volk und segnete es, da er herabgekommen war von der Darbringung des Sündenopfers, des Ganzopfers und der Friedensopfer." Das Gesetz über diese Segensertheilung durch den Priester, das denselben zum Bestandtheil des Gottesdienstes macht, hat das 4. Buch Mos. 6. 21—27; es lautet: „Rede zu Ahron und seinen Söhnen wie folgt: So segnet die Israeliten, sprechet zu ihnen: Der Ewige segne dich und hüte dich; der Ewige lasse dir sein Antlitz leuchten und sei dir gnädig; der Ewige wende dir sein Antlitz zu und ertheile dir den Frieden!" „So leget meinen Namen auf die Söhne Israels und ich werde sie segnen." Der Priestersegen wurde ein integrirender Theil des täglichen Gottesdienstes, wo er, nach obiger Angabe, den Schluß desselben bildete. Mehreres über ihn, über seine Verwendung in dem spätern Tempelgottesdienst, seine Modifikation in dem Synagogengottesdienste, seine Bedeutung, Auffassung und Wichtigkeit, hat das talmudische Schriftthum. Wir bringen aus demselben: I. Ueber den Priestersegen im Tempelgottesdienste. Derselbe wurde im Morgengottesdienste von den Priestern nach der Darbringung des täglichen Morgenopfers und nach der Räucherung auf den Stufen der Vorhalle des innern Tempelraumes (s. Tempel) gesprochen, und zwar unter feierlicher Aussprechung des vierbuchstabigen Gottesnamens, יהוה, Tetragrammaton (s. d. A.) und ohne Absätze bei den drei Theilen desselben. Die Priester standen mit dem dem Volke zugewandten Gesichte, ihre Hände hatten sie auf

[1]) Succa 51β; Sabbath 30β. [2]) Sanhedrin 7β. [3]) Succa 51β. [4]) Siehe oben; vergl. Apostelgesch. 13. 14. [5]) Berachoth 28β; Raschi das. [6]) Berachoth 30α; Raschi das. [7]) Das. [8]) Siehe: „Minchagebet"; vergl. Chagiga S. 14 und 15, wo Acher den R. Mair Sabbath Nachmittags beim Vortrage aufsucht. [9]) Succa 26α; Gittin 59β. [10]) Aboth de R. Nathan Absch. 4: חכם שיושב ודורש בקהל מעלה עליו הכתוב כאלו הקריב חלב ודם על גבי המזבח. [11]) Pesikta 3β. [12]) Midr. rabba zu Koheleth: קניתי לי בתים אלו ביה"כנ וביה"מ ברכות מים אלו הדרשות להשקות מהם יער צומח אלו תנוקות שלומדים. [13]) Midr. rabba zu Hohelied: מתוך שהוא מוציא דברי תורה מלבו מוסיף על לקחו של תורה. Siehe Jalkut zur Stelle.

dem Haupte und sprachen den Segen.[1]) Eine vierte Förmlichkeit zu diesen dreien führte der Gesetzeslehrer R. Jochanan b. Sakai (s. d. A.) ein, daß die Priester vorher ihre Sandalen oder Beschuhung ablegten, was im Orient als Zeichen der Verehrung galt.[2]) Der Text des Priestersegens durfte in keiner andern Sprache, etwa übersetzt, als in der Textsprache, hebräisch, vorgetragen werden.[3]) Diese Angaben werden als gesetzliche Bestimmungen näher begründet. a. Die Bestimmung der Zeit des Priestersegens nach der Darbringung des Morgenopfers wird, wie schon oben erwähnt, auf 3 M. 9. 22, den Bericht, daß Ahron am Schluß der Opferung das Volk segnete, begründet.[4]) b. Die von der deutlichen und feierlichen Aussprechung des vierbuchstabigen Gottesnamens in demselben ist nach 4 Mos. 6. 27: „Und sie sollen meinen Namen über die Söhne Israels aussprechen, und ich werde sie segnen."[5]) Nach andern Angaben soll man von dieser lauten und deutlichen Aussprechung des vierbuchstabigen Gottesnamens nach dem Tode des Hohenpriesters Simon des Gerechten (s. d. A.), als unter der Syrerherrschaft die jüdische Hellenisirung in Palästina keine Grenzen mehr kannte (s. Hellenismus) und man Mißbrauch und Mißdeutung befürchtete, Abstand genommen haben. Die Brüder dieses Hohenpriesters unterließen ganz das Aussprechen desselben[6]); andere Priester haben denselben im Priestersegen in der dabei gebrauchten Melodie, gleichsam verschluckt, d. h. unhörbar, ausgesprochen.[7]) So wird von dem die Zerstörung des Tempels überlebenden Priester und Gesetzeslehrer R. Tarphon (s. d. A.) erzählt, daß er unter den Priestern während des Priestersegens nach der Aussprache dieses Gottesnamens hingehorcht und denselben auch vernommen habe.[8]) Ueber die Unterlassung desselben im Priestersegen des Synagogengottesdienste siehe weiter. c. Die Anordnung, den Priestersegen im Tempel nicht nach seinen drei Theilen in drei Absätzen auszusprechen, beruht darauf, weil im Tempelgottesdienste die Gemeinde nicht, wie im Synagogengottesdienste, mit einem „Amen" mit einfiel.[9]) d. Die von dem Stehen der Priester während der Ertheilung des Segens wird nach 5 Mos. 27. 1: „Diese sollen stehen, das Volk zu segnen," oder nach 5 Mos. 11. 8: „sie stehen vor dem Ewigen, ihm zu dienen und zu segnen in seinem Namen" angegeben.[10]) e. Die von der Erhebung der Hände der Priester bei diesem Akte ist nach 3 Mos. 6. 22: „Und Ahron erhob seine Hände und segnete sie." f. Daß die Priester dabei ihr Gesicht dem Volke zugewandt halten sollen, geschah aus Achtung gegen das Volk,[11]) oder nach der Andeutung in den Worten des Gesetzes über den Priestersegen: „sprich zu ihnen," d. h. wie Einer zum Andern mit zugewandtem Gesichte spricht.[12]) g. Die Bestimmung, daß der Priestersegen nur in hebräischer Sprache gesprochen werden darf, findet man in den Worten: „So sollet ihr segnen" (4 M. 6. 22) oder in der Parallele mit dem Gesetze in 5. M. 27 von der Ertheilung des Segens und des Fluches auf Garisim (s. d. A.), die auch nur hebräisch erfolgt war.[13]). II. Der Priestersegen im Synagogengottes-

---

[1]) Mischna Tamid 7. 2; Sote 8. 1; Gemarra das. 40α; Maimonides Jad schasaka Temidim und Mussaphim Absch. 6. 5. In der Mischna Tamid 5. 1 wird zwar von einem Priestersegen bei dem Morgengottesdienste in der Quaderhalle, der vor dem Auflegen der Opferstücke auf den Altar stattgefunden hat, gesprochen. Derselbe soll jedoch nicht von den Priestern, sondern nur von dem Vorbeter gesprochen worden sein, oder man versteht unter dieser Benennung daselbst das Gebet שים שלום nach Maimonides daselbst. [2]) Mischna Megilla 4. 7; Gemara Sote 40, wo ein anderer Grund hierzu angegeben wird; auch Rosch haschana 31β: משום כבוד ציבור. [3]) Sote S. 38α. [4]) Megilla 18α. [5]) Das. 38α; Midr. rabba 4 M. Absch. 11 gegen Ende; Sifre zu נשא § 43 und 39. [6]) Tosephta Sote Absch. 13; Gemara Joma 39β: משמת שמעון הצדיק נמנעו אחיו הכהנים לברך בשם, also nur seine Brüder, die Priester, wollten nicht mehr den Gottesnamen aussprechen, was wol andeutet, daß nicht die andern Priester mit dieser neuern Anordnung des Hauses des Hohenpriesters einverstanden sein mochten. Es waren also von vorne herein unter den Priestern Viele, die dagegen Protest erhoben hatten. [7]) Tosephta Berachot Absch. 7: היו זקנים מבליעין אותה ביניהם; deutlicher Kidduschin S. 71α: והצנועים שבכהונה מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים. Vergl. hierzu noch Midr. rabba 4 M. Absch. 11 gegen Ende desselben. [8]) Das.: פעם אחת—הטיתי אזני אצל כהן גדול ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים. Siehe Mehreres in der Abth. I Artikel „Adonai" und in dieser Abtheilung den Artikel „Tetragrammaton". [9]) Sote S. 40β; siehe: „Amen"; Taanith 16β. [10]) Das. S. 38α. [11]) Das. S. 40α: מפני אימת הציבור. [12]) Sifre zu 4 M. § 39 und Midr. rabba 4 M. Absch. 11. [13]) Sote 38α.

dienste. Eine bedeutende Modifikation erhielt der Akt desselben im Synagogengottesdienste. Das Aussprechen des vierbuchstabigen Gottesnamens nach seinem Wortlaute wurde da nicht gestattet. Man substituirte dafür den Namen „Adonai“ (s. d. A.), „Herr“.[1]) Nur von dem Tempel zu Jerusalem lautete die Verheißung: „um meinen Namen daselbst residiren zu lassen.“ [2]) Die Priester sollen ihre Hände nicht auf dem Haupte halten, sondern nur bis über die Schulter erheben.[3]) Eine dritte Veränderung war, daß der Priestersegen hier in drei Theilen nach seinen drei Absätzen von den Priestern vorgetragen wurde, sie bei jedem Theile wenig still hielten, während das Volk mit einem „Amen“ einfiel. Eine weitere Umgestaltung der hierher gehörenden Bestimmungen ging dahin, daß der Priestersegen von den Priestern in der Synagoge täglich bei jedem Gottesdienste, also nicht, wie im Tempel zu Jerusalem, täglich nur im Morgengottesdienste, sondern beim Morgen-Mussaf- und Neilagottesdienste gesprochen wurde.[4]) Nur das Minchagebet (s. d. A.) machte hierin eine Ausnahme, weil man den Priestern den Weingenuß zum Mittagmahl gestattete und dieselben zum Minchagottesdienste nicht ganz frei von einem Weinrausche sein würden.[5]) Sonst behielten die obigen andern Bestimmungen auch bei dem Synogogengottesdienste mit geringen Abweichungen ihre volle Gültigkeit bei. So wird von Manchem[6]) das Verbot von ledernem Schuhzeuge für Priester beim Priestersegen als nicht auf Strümpfe, wollene und lederne, also nicht auf Stiefel sich erstreckend, erachtet,[7]) und erlaubt.[8]) Einen neuen Punkt in diesem Theile bilden die Bestimmungen, die den Priester als zur Ertheilung des Priestersegens unwürdig erklären. Der Priestersegen als Theil des Tempelgottesdienstes, von wo er zu dem Synagogengottesdienste übergegangen, sollte einige Eigenthümlichkeiten des Tempelgottesdienstes beibehalten. Die Gesetze von den Fehlern u. s. w., die den Priester für seinen Dienst im Tempel untaugbar machten, sollten auch hier, soviel es ging, beachtet werden. So soll ein Priester mit Fehlern an Händen, am Gesichte und an den Füßen, auch wenn er an einem Auge blind ist u. s. w., nicht den Priestersegen sprechen.[9]) Doch wurde auch damit nicht zu streng genommen. Man stellte später den Grund dafür auf, weil das Volk beim Ansehen der Priester mit solchen Gebrechen von seiner Andacht gestört werden könnte — und schloß darnach, daß Priester mit solchen Fehlern, die lange im Orte wohnen und den Leuten des Ortes nicht mehr auffallen und sonderlich erscheinen, immerhin den Priestersegen sprechen dürfen.[10]) Für immer wurden hierzu die Priester untauglich erklärt, die in Folge ihrer undeutlichen Aussprache die Buchstaben א mit ע, das ה mit ח u. s. w. verwechseln[11]); ferner Priester, welche die Priestergesetze vorsätzlich verletzten,[12]) sowie ein Abtrünniger, der keine Buße gethan,[13]) ebenso derjenige, der einen Menschen, wenn auch absichtslos, getödtet hat u. a. m.[14]) Eine weitere Bestimmung, die ebenfalls an den Tempeldienst erinnert, ist, die Hände vor dem Priesterdienst zu waschen. R. Josua b. Levi (s. d. A.), der für die Aufrechterhaltung der Priestergesetze auftritt und die levitische Reinheit auch noch nach der Zerstörung des Tempels gelten lassen will,[15]) thut auch hier den Ausspruch: „Der Priester, der seine Hände nicht gewaschen, darf den Priestersegen nicht sprechen.“[16]) Aber auch damit nahmen es Manche nicht genau. Ausdrücklich behaupteten welche, daß der Priester, der des Morgens sich die Hände gewaschen, den Priestersegen auch ohne nochmaliges Händewaschen sprechen kann, weil auch beim Tempelgottesdienste es für den Dienst des ganzen Tages genügte, wenn der Priester des Morgens an sich die Reinigung vorgenommen hatte.[17]) Indessen haben

---

[1]) Das. Sifre zu 4. M. Absch. Nasso § 42; Midr. rabba 4. M. Absch. 11. [2]) 5 M. 12. 8; 1 K. 11. 36; Midr. rabba 4. M. Absch. 11. [3]) Das. und Sote 38 α. [4]) Taanith 26 β; Maimonides h. Tephilla 14. 1. [5]) Das. und Tur Orach Chaim 129. [6]) Hagahoth Maimuni zu h. Tephilla 14. [7]) Vergl. darüber Tur Orach chaim § 129 im Beth Joseph das.; ferner Schulchan aruch 128 im Hagah das.: .ונהגו להקל בקצת מקומות [8]) Das.: .בתי שוקים מותר [9]) Megilla S. 24 β. Hierzu Tur Orach chaim 128 und Beth Joseph das. [10]) Das. [11]) Megilla 24 β. [12]) Orach chaim 128. [13]) Das. [14]) Das. [15]) Siehe das Ausführliche darüber in dem Artikel „Josua ben Levi“. [16]) Sote S. 39 α. Derselbe Ausspruch wird in Midr. rabba 4. M. Absch. 11 von R. Simon ben Pasi zitirt. Aber auch dieser gehörte zur „heiligen Gemeinde,“ die sich die Erhaltung der Priestergesetze zur Aufgabe machte. Siehe den Artikel „Heilige Gemeinde.“ [17]) Tur Orachchajim 128; im Beth Joseph das. Die Gemeinden in Aegypten machten hiervon Gebrauch

die abendländischen Juden an diesem Gebrauch festgehalten, der in den Schulchan Aruch als Gesetz aufgenommen wurde.[1]) Von dem oben genannten Lehrer R. Josua ben Levi haben wir noch andere Lehren und Bestimmungen, welche die Würde und die Heiligkeit des Priestersegens aufrecht erhalten sollten; es scheint, daß dieselben im 3. Jahrh. n. besonders nothwendig gewesen. Von ihm sind die Aussprüche: „Jeder Priester, welcher segnet, wird gesegnet, aber wer nicht segnet, wird nicht gesegnet, denn es heißt: „ich werde segnen, die dich segnen" (1 M. 12. 3)[2]); ferner: „Jeder Priester, der nicht zur Ertheilung des Priestersegens den Duchan, die Anhöhe, besteigt, übertritt drei Gebote: „So sollet ihr segnen"; „sprich zu ihnen" und „sprechet meinen Namen über die Söhne Israel aus" (4 M. 6. 27)[3]); ferner: „Gott wünscht den Priestersegen, denn es heißt: „sprechet meinen Namen über die Israeliten aus, ich werde sie segnen."[4]) Endlich haben wir von ihm die Anordnung, daß der Priester sich schon bei dem Beginn des Abodagebetes (Rezeh, רצה) auf den Duchan zubegeben habe: ferner daß der Priestersegen erst nach Beendigung des Abodagebetes, wie im Tempelgottesdienste nach der Opferung, gesprochen werde, worauf auch hier der Vers aus 3 M. 9. 22 bezogen wird.[5]) Die übliche Formation der Hände und Finger der Priester beim Priestersegen soll die Allgegenwart Gottes symbolisiren, die den segnenden Priestern nahe ist, worauf der Bibelvers aus dem Hohenliede 2. 9: „Siehe, er steht hinter unserer Wand, er schaut durch die Fenster, blickt durch das Gitterwerk" bezogen wird.[6]) Doch hat auch dieser seine Gegner gehabt.[7]) Das Zweite, was wir hier noch zu nennen haben, ist die Sitte, die Priester während des Priestersegens nicht anzusehen. Maimonides hat darüber das Richtige angegeben, weil das eine Störung der Andacht bewirkt.[8]) Einen bisher noch nicht genannten Theil des hierher Gehörenden ist der von den Benediktionen vor und nach dem Priestersegen. Vor dem Priestersegen sollen die Priester leise beten: „Möge es, Ewiger, unser Gott, geschehen, daß der Segensspruch, den wir nach deinem Befehle über dein Volk Israel sprechen, ohne Sünde und Anstoß ertheilt werde."[9]) Ein zweiter Segensspruch folgte, wenn der Vorbeter die Priester zum Segnen aufforderte: „Priester!" (Kohanim). Derselbe lautet: „Gepriesen, Herr —, der du uns die, Heiligkeit Ahrons zu Theil werden ließest und befohlen hast, dein Volk Israel in Liebe, באהבה, zu segnen.[10]) Nach Beendigung des Priestersegens sollen die Priester das Gesicht der Bundeslade zuwenden und sprechen: „Herr der Welt! Wir haben gethan was du uns befohlen, wolle auch du deine Verheißung erfüllen: Schaue von deiner heiligen Wohnstätte, vom Himmel herab und segne dein Volk Israel und das Land, das du uns gegeben!"[11]) Was die Gemeinde während des Priestersegens zu thun habe. In den Gebetbüchern Siddur und Machsor sind Psalmverse verzeichnet, die von der Gemeinde leise nach jedem Worte des von den Priestern vorgetragenen Priestersegens gesprochen werden. Im Mittelalter war es in einigen Gemeinden Brauch, daß die Gemeinde hinkniete während des Priestersegens und so die Verse leise sprach.[12])

---

und die Priester bei ihnen verrichteten den Priestersegen, ohne sich vorher extra die Hände gewaschen zu haben; sie verließen sich darauf, daß sie sich des Morgens schon die Hände gewaschen hatten.

[1]) Nach der Auffassung Raschis zu Sote 39 a zu obigem Ausspruche. Vergl. Tosephot das. [2]) Sote 38 b: כלכהן שמברך מתברך. [3]) Das. [4]) Das.: הב"ה מתאוה לברכת כהנים. [5]) Das.: כל כהן שאין עולה בעבודה שוב אינו עולה. [6]) Midr. rabba 4 M. Absch. 11; Tur Orach chaim 128. Nach den Mystikern (Bachja im Tur) soll die Theilung der Finger den vierbuchstabigen Gottesnamen andeuten. Doch hatte dieser Usus auch seine Gegner. [7]) Im Mordechai zu Megilla פ׳ הקורא heißt es darüber: כתב ראב"י מה שהכהנים פותחים אצבעותהם דבר זה לא מצינו אלא הדרשנים אמרו. [8]) Jad Chasaka h. Tephilla 14. 7: כדי שלא יסיחו דעתם. So wird dies Verbot in Jeruschalmi und nach ihm von Tosephot aufgefaßt. Vergl. darüber Chagiga 16 a; Tosephot voce: בכהנים. Der Ausspruch R. Joses daselbst, daß das Hinschauen auf die Priester Verdunkelung der Augen bewirkt, wird ausdrücklich als sich auf den Tempelgottesdienst beziehend dargestellt. Doch auch gegen diesen Brauch im Allgemeinen erhob sich R. Chagi und sagte: „Ich schaute hin und habe meinen Sinn vom Priestersegen nicht abgewendet" im אנא מסתכל ולא מסחנא דעתאי. Siehe das Zitat im Tosephoth das. [9]) Sote 39 a. [10]) Das. Das Wort: „באהבה", Liebe, klingt der Aussprache des vierbuchstabigen Gottesnamens, nach der Angabe neuester Forschungen, ähnlich, und mag vielleicht für ihn substituirt worden sein. [11]) Das. und Midr. rabba 4 M. Absch. 11; Sifre zu Nasso. [12]) Kolbo 125: כשמתחילין הכהנים לברך הציבור כורעין על ברכיהם ומכליעין פסוקים אלה.

Gegen diese Rezitirung von Versen protestirten bedeutende Gelehrte, die auf Abschaffung dieses Brauchs drangen. So schon der Lehrer des 3. Jahrh. n., R. Chia bar Abba (s. d. A.): „Wer diese Verse während des Priestersegens spricht, begeht einen Irrthum.[1]) R. Chania bar Papa bemerkt darauf: „Wisse, daß das Volk im Tempelgottesdienste diese und ähnliche Bibelverse während des Priestersegens auch nicht sprach, denn giebt es wohl einen Diener, den man segnet, der nicht den Segen aufmerksam anhören soll! was bei Zitirung von Versen nicht möglich ist.[2]) Auch von R. Abbahu wird erzählt, daß er diese Verse nicht zitirte, weil auch R. Abba aus Akko dieselben nicht gesprochen hatte.[3]) Diese Gegenstimmen wiederholten sich bis in's Mittelalter. Auch die Tosaphisten sprachen sich gegen diesen Brauch aus,[4]) ebenso noch Abudr aham[5]) u. a. m. Als feste Norm heißt es daher im Schulchan Aruch 128. 26: „Man spreche keinen Vers während des Priestersegens, sondern schweige und höre andächtig zu", wozu auch R. Moses Isserles im Haga bemerkt: „Besser ist es, die Verse nicht zu sagen." Hierzu kommt, daß die in den Gebetbüchern zitirten Bibelverse gar nicht dieselben sind, die von einigen Talmudlehrern hierzu angegeben wurden.[6]) Auch die dreimalige Verrichtung des Gebetes gegen böse Träume bei den drei Absätzen des Priestersegens kennt der Talmud nicht. Da wird nur ein einmaliges Sprechen desselben gekannt.[7]) Der Middrasch Rabba scheint auch dieses nicht zu kennen. Daselbst wird gesagt, daß der, welcher böse Träume hatte, ein Gotteshaus aufsuchen, den Priestersegen daselbst andächtig anhören und das „Amen" mitsprechen soll.[8]) Eine weitgehende Modifikation in Betreff des Priestersegens ist die nachtalmudische, daß man denselben, nicht, wie es gesetzlich in der ganzen talmudischen Zeit gehalten wurde, täglich beim Morgengottesdienste, auch nicht am Sabbath von den Priestern vortragen läßt, sondern ihn nur für die Festtage bestimmt. Es werden dafür mehrere Gründe angegeben: a. man ist nicht an Wochentagen freudigen und heitern Herzens,[9]) und b. weil dadurch der Gottesdienst sich verlängern würde, was das Volk von der Arbeit zurückhalten möchte.[10]) Endlich glauben Andere, weil viele Priester vor dem Priestersegen ein Reinigungsbad nehmen, was täglich nicht gut gehe.[11]) Immerhin war dies eine Abänderung des gesetzlichen bisherigen Gebrauchs, was man heute als Reform ansehen und nicht gut heißen würde.[12]) III. B e d e u t u n g , A u f f a s s u n g u n d W i c h t i g k e i t. Als erstes hierher Gehörende nenne ich die Polemik oder richtiger die Bekämpfung der nichtjüdischen Annahme, daß die Priester im Judenthume Mittler oder gar Stellvertreter Gottes seien, eine Meinung, welche im Christenthume zur Basis seines Dogmas von der Mittlerschaft seines Messias geworden. Das Gesetz, das den Segen über das Volk nur durch die Priester gesprochen haben will, könnte einer solchen Meinung Vorschub leisten, was wohl auch von den Sektirern im Judenthume für dieselbe in Anspruch genommen wurde. Eine Gegenerklärung hierzu wurde schon von den Lehrern am Ende des 1. Jahrhundert n. und in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhundert n. gegeben. R. Ismael lehrte: „Israel erhält den Segen von den Priestern, aber von wem werden die Priester gesegnet? „Es heißt: „und ich werde sie segnen," d. h. die Priester segnen Israel, aber Gott die Priester." Dagegen bemerkt R. Akiba (s. d. A.): „Wir wissen wol (aus der Schrift), daß die Priester den Segen über Israel zu sprechen haben, aber sollte es dafür keinen Beweis geben, das derselbe von Gott kommt? Wol! Denn es heißt: „und ich werde sie segnen" (daselbst) d. h. die Priester segnen Israel und Gott stimmt mit ihnen überein.[13]) Deutlicher als hier wiederholt sich dieselbe Verwahrung gegen jede

---

[1]) Sote S. 40α: כל האומרן בגבולין אינו אלא טועה. [2]) Das.: כלום יש לך עבד שמברכין אותו ואינו מאזין. [3]) Das. [4]) Sote 40α; Tosephoth das. voce כל. [5]) Der damit schließt: ואין ראוי לאומרם. [6]) Vergl. Sote 39β und 40α. [7]) Berachoth 55β. [8]) Midr. rabba 4 M. Absch. 11. S. 244; das. zum Hohld. S. 21. Der Hagahoth Maimunides h. Tephilla 14 allein ist es, der von einer dreimaligen Wiederholung dieses Gebetes spricht. [9]) Mordechai zu Megilla Absch. 1; Rema zu Orach chaim 128. 44. [10]) Agur. [11]) Das. [12]) Doch ist auch der Raschba Resp. 2 dagegen. [13]) Cholin 49α,

Annahme von der Mittlerschaft der Priester in der Midraschschrift Sifre zu Nasso § 42 am Ende. Es heißt daselbst: „Damit die Israeliten nicht glauben, ihr Segen hänge von den Priestern ab und die Priester nicht denken, wir segnen Israel! Darum heißt es: „und ich werde sie segnen." „Ich, so spricht Gott, segne mein Volk, denn es heißt: „denn der Ewige dein Gott segnet dich in jedem Werke deiner Hände, wie er es dir verheißen hat" (5 M. 16. 15)! ferner: „Der Ewige wird dir öffnen seinen Schatz des Guten vom Himmel herab" (5 M. 28. 12); und ich werde hüten meine Heerde" (Ezechiel 34. 15).[1]) Eine dritte Stelle darüber ist im Midrasch Rabba zu 4 Mos. Absch. 11. Dieselbe lautet: „Zur Zeit, da Ahron das Gebot des Priestersegens erhielt, sprach Israel: „Herr der Welt! die Priester sollen uns segnen, wir bedürfen nur deines Segens, nur von dir wollen wir gesegnet werden, denn also heißt es: „Schaue von deiner heiligen Wohnstätte herab, vom Himmel, und segne dein Volk Israel (5 M. 26. 15)." Da ward ihnen die Antwort: „obwol ich die Priester zur Seegensertheilung bestimmt habe, so stehe ich da und segne euch!" Daher, so schließt dieses Stück, breiten die Priester ihre Hände aus als Andeutung, daß Gott Israel segnet."[2]) Nicht minder interessant sind die Ausdeutnngen des Priestersegens in den Midraschim. Derselbe wurde von den Agadisten gern als Thema benutzt und besprochen. Sind ja die Segnungen so allgemein gehalten, daß sie jede Deutung zulassen. Der Priestersegen war das Orakel der Israeliten; er hatte für jeden Wunsch und für jedes Verlangen eine verheißende Zusage. Seine Ausdeutungen in der talmudischen Zeit (vom 1—5. Jahrh. n.) entwerfen zugleich ein Bild der damaligen Zeitverhältnisse, der Wünsche und Besorgnisse, die das Gemüth des Israeliten bewegten. Wir führen von denselben einige an. „Der Ewige segne dich und behüte dich", d. h. er gebe mit dem Segen zugleich den Schutz; Gott segne dich mit Reichthum und schütze dich vor Räubern.".[3]) Ferner: „Got segne dich mit Geld und hüte dich, daß du die Gebote Gottes erfüllst"[4]); oder: „Gott segne dich an Glücksgütern und hüte deine leibliche Gesundheit,"[5]) Ferner: „Gott erleuchte dich", d. h. er leuchte dir von dem Lichte seines Angesichtes, und dieses Licht ist das Leben, den also heißt es: „im Lichte des Königs ist Leben" (Spr. Sal. 16. 15)[6]); oder: er erhalte dir das Augenlicht."[7]) „Er sei dir gnädig", d. h. Gott begnadige euch mit Erkenntniß, Vernunft, Einsicht, mit Sittlichkeit und Weisheit[8]); oder mit dem Gedanken, wie ihr unter euch Gnade und Barmherzigkeit vollziehen sollet; oder Gott gewähre eure Wünsche; er begnadige dich, daß du von dem Joche der Unterwürfigkeit befreit werdest, du die Erlösung erhältst.[9]) Ferner: „der Ewige wende dir sein Antlitz zu", nämlich zur Zeit, da du betest; „er gebe dir Frieden", d. h. den Frieden bei deinen Einzug und Auszug; den Frieden in deinem Hause, den Frieden der Thora."[10]) Mehreres siehe: „Segen."

Produkte, siehe: „Verkehr und Handel."

Prosbul, פרוזבול, auch פרוסבול, πρὸς βουλῇ, vor dem Rathe (der Alten). Verwahrungsschein gegen jedes Erlöschen der Schuldforderung, gegen Schuldverjährung, die nach mosaischem Gesetze 5 M. 15. 2 im Erlaßjahr (s. d. A.), das nach je sechs Jahren gefeiert wurde, erfolgte. Derselbe lautete: „Ich N. N. erkläre hiermit Euch Richtern zu N. N., daß ich mir vorbehalte, alle meine (bei N. N.) ausstehende Schulden zu jeder beliebigen Zeit einkassiren zu dürfen,"[11]) und mußte

[1]) Sifre das.: שלא יהיו ישראל אומרים ברכותיהם תלויות בכהניהם תלמוד לומר ואני אברכם. שלא יהיו הכהנים אומרים אנו נברך ישראל תלמוד לומר ואני אברכם אני מברך את עמי ישראל שנאמר כי ה׳ אלהיך ברכך u. s. w. [2]) Midr. rabba 4 M. zu Nasso Absch. 11 S. 117 nach der Warschauer Octav-Ausgabe. Wir stellen hierher den Text: בשעה שאמר הב״ה לאהרן ולבניו כה תברכו אמרו ישראל לפני הב״ה רבון העולמים לכהנים אתה אומר שיברכו אותנו אין אנו צריכים אלא לברכתיך ולהיותינו מתברכים מפיך הה״ד השקיפה אמר להם הב״ה אע״פ שאמרתי לכהנים שיהיו מברכים אתכם עמהם אני עומד ומברך אתכם. Dieselbe Stelle haben wir im Midr. Tanchuma zu Nasso gegen Ende dieses Abschnittes. [3]) Midr. rabba zu 4 M. Absch. 11: עם הברכה שמירה יברכך בעושר וישמרך מן הלסטים. [4]) Tanchuma zu Nasso gegen Ende. [5]) Sifre zu Nasso § 40: יברכך בנכסים וישמרך בגוף. [6]) Tanchuma zu Nasso Ende. [7]) Midr. rabba 4. M. Absch. 16: יתן לך מאור עינים. [8]) Sifre zu Nasso § 41: בדעת בבינה ובהשכל במוסר ובחכמה. [9]) Midr. rabba zu 4. M. Absch. 11 und Tanchuma das. [10]) Das. [11]) Gittin 36α; Schebiith 10. 3. 4: מוסרני לכם פלוני ופלוני דיינין שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי אצל פלוני שאגבנו כל זמן שארצה. Ich zitirte die

von Zeugen oder von den Richtern unterschrieben werden. Durch die Produktion dieser Bescheinigung war der Gläubiger gegen die Einrede des durch das Erlaßjahr erfolgten Erloschenseins der Schuld geschützt. Die Einführung dieses Verwahrungsscheines, Prosbul, wird dem Synhedrialpräsidenten Hillel I (s. d. A.) zugeschrieben. Die Veranlassung dazu war Folgendes. Das erste Jahr nach Herodes I. Regierungsantritt war ein Sabbathjahr.[1]) Das Volk war durch die vielen Mißernten und Gelderpressungen verarmt und mußte die Geldmänner um Darlehn aufsuchen. Aber diese versagten ihm jedes Darlehn in Betracht des eintretenden Sabbathjahres, zu dessen gesetzlichen Bestimmungen das Erlassen der Schulden gehörte. In dieser Noth half Hillel aus; er führte die Institution des Prosbuls, des Verwahrungsscheines, ein, der, wie bereits angegeben, darin bestand, daß der Gläubiger vor Gericht die Ermächtigung zu Protokoll gab, schriftlich aufnehmen ließ, seine Schuld zu jeder Zeit einkassiren zu dürfen. Dieselbe schützte das Darlehn vor Annullirung durch das Erlaßjahr. Die Mischna hat darüber: „Als Hillel sah, daß das Volk sich zurückzog, Einer dem Andern zu leihen und so das Gesetz in 5. M. 15. 9: „Hüte dich, es könnte in deinem Herzen eine nichtswürdige Sache sein, du sprächest: es naht das siebente Jahr, das Erlaßjahr, dein Auge ist böse gegen deinen dürftigen Bruder, und du giebst ihm nicht", übertrat, führte er die Institution des Prosbuls ein."[2]) Mehreres siehe: „Schulden" und „Erlaßjahr."

Proselyt, גר, Proselyt am Thore, גר שער, oder Beisaß-Proselyt, גר תושב. „Proselyt" ist eine griechische Benennung, die bei den griechisch redenden Juden und im jüdisch-griechischen Schriftthume eine allgemeine Bezeichnung für „Fremder" im Sinne von „Einwanderer" und „Uebergetretener" zur jüdischen Religion war und in der griechischen Bibelübersetzung „Septuaginta", für das hebräische „ger", גר, gesetzt wird. Da das jüdische Staatsgesetz von Fremden, die sich dauernd in Palästina niederlassen wollten, die Anerkennung und Nichtübertretung gewisser Religionsgesetze forderte (s. weiter), so daß dieser, wenn er sich hierzu verpflichtete, schon dadurch sich theilweise zur Religion des Judenthums bekannte; so wurde das Wort „Proseleyt", hebräisch „ger", im Sinne von „Uebertreter" zum Judenthume „Neujude" gebraucht. Diese Gesetze, deren Beobachtung von dem Fremden, Proselyten, gefordert wurden, waren: nicht den Götzen zu opfern,[3]) und überhaupt Götzendienst zu treiben,[4]) nicht Gott zu lästern,[5]) sich des Blutgenusses zu enthalten[6]) u. a. m. Die Beschneidung war nur dann ihm unerläßlich, wenn er am Passahmahl theilnehmen wollte,[7]) sonst wurde dieselbe nicht von ihm gefordert.[8]) Die Lehrer der talmudischen Zeit haben diese Gesetze unter der Benennung „Noachidische Gebote" zusammengefaßt und in Folgenden angegeben: keine Götter zu verehren, nicht Gott zu lästern, keinen Mord zu begehen, jede Blutschande und andere Buhlereien zu vermeiden, nicht zu rauben, die Obrigkeit und deren Gesetze zu respektiren, keine von noch lebenden Thieren abgeschnittenen Gliedtheile, sowie deren Blut zu genießen.[9]) Mit der Verpflichtung, nach diesen Gesetzen zu leben, erhielt er nicht blos das Recht, im Lande zu wohnen, sondern war auch politisch mit den andern Israeliten völlig gleichberechtigt. Ausdrücklich befiehlt das Gesetz: „Gleich dem Einheimischen unter euch soll der Fremdling sein, der bei euch weilet, und du sollst ihn wie dich selbst lieben, denn Fremde waret ihr im Lande Aegypten, ich der Ewige, euer Gott!"[10]); „Ein Gesetz sei für euch und den Fremden"[11]); „Hält sich ein Fremder in eurem

---

die Formel des Prosbuls laut dessen Angabe im Talmud, wobei ich nicht unterlassen kann, auf den Irrthum Graetz's aufmerksam zu machen, der in seiner Geschichte der Juden III (1856) S. 213 über die Institution des Prosbuls sagt: „daß der Gläubiger vor dem Eintritt der Verfallzeit den Gerichten schriftlich die Schuld übertragen sollte, damit sie das Gericht einziehen könne, ohne daß der Gläubiger das Gesetz zu verletzen brauche." Dem Gerichte wird hier die Schuld nicht übertragen, auch soll dasselbe sie nicht einkassiren!

[1]) Siehe: „Herodes." [2]) Mischna Schebbiith 10. 3. [3]) 3 M. 17. 9. [4]) 2 M. 23. 24. 32. [5]) 3 M. 24. 16. [6]) 3 M. 17. 9, wofür schon 7. 27. [7]) 2 M. 12. 48. [8]) Siehe: „Beschneidung." [9]) Siehe: „Noachidische Gebote." [10]) 3 M. 19. 33–36. [11]) 4 M. 9. 14; 15. 15.

Lande auf, so drücket ihn nicht, denn Fremdlinge waret ihr im Lande Aegypten"[1]); „Liebet den Fremdling"[2]); „der Ewige, euer Gott, der Gott aller Götter, der Herr der Herren, der keinen Unterschied der Person kennt, er liebt den Fremden, giebt ihm Brod und Kleidung; so liebet auch ihr den Fremden"[3]); „Der Fremde soll mit dir leben."[4]) So schützte ihn das Gesetz vor Todtschlag, körperlicher Beschädigung, Eigenthumsberaubung, Uebervortheilung, vor jeder Unterdrückung im Gerichte u. a. m., so daß sich ihm auch bei begangenem unvorsätzlichen Morde die Thora der Asylstätten öffneten.[5]) Ebenso genoß er die Wohlthaten aller staatlichen Institutionen (siehe: „Fremder") und war es den Israeliten befohlen, ihn am Sabbath nicht zur Arbeit anzuhalten u. a. m.[6]) Proselyten, die sich ganz zum Judenthume bekannten, werden im biblischen Schriftthume aus der Zeit des ersten Staatslebens selten genannt.[7]) Desto mehr wird von solchen Proselyten im zweiten jüdischen Staate und nach demselben gesprochen. Dieselben hießen zum Unterschiede von den obigen: „die Fremden, die sich dem Ewigen anschlossen"[8]); oder: „die sich vom Volke des Landes zur Lehre unseres Gottes absonderten,"[9]) auch „die sich zum Judenthume bekehrten."[10]) So werden im Schriftthume des Talmud zwei Klassen von Proselyten unterschieden: a. die der Proselyten, die sich nur zur Beobachtung der sieben noachidischen Gesetze (s. d. A.) verpflichteten und b. die sich zur ganzen Religion des Judenthums mit allen seinen Lehren und Gesetzen bekannten. Der Proselyt der ersten Klasse hieß: „Beisaßproselyt," ger toschab, גר תושב, d. h. ein Proselyt, der das Recht der Ansessigkeit erworben hat; oder „Proselyt des Thores," ger schaar, גר שער, d. h. ein Proselyt, dem man verpflichtet ist, wenn er arm geworden, zu erhalten, nach der ausdrücklichen Angabe: „Dem Fremden in deinem Thore sollst du es geben."[11]) Beide Namen kommen schon im Pentateuch vor,[12]) aber sie wurden zur genauern Angabe der Klasse des Proselyten erst gegen Ende des zweiten jüdischen Staatslebens und nach demselben, als die Zahl der Proselyten beider Klassen sich stark vermehrt hatte,[13]) gebraucht. So heißt es in Bezug darauf im Talmud: „Wer ist ein Ger Toschab, ein Beisaßproselyt?" R. Mair (im 2. Jahrh. n.) sagt: „Wenn er sich vor drei Gelehrten (Chaberim s. d. A.) verpflichtet hat, keine Götzen zu verehren." Andere Gelehrten geben an, daß er sich zur Beobachtung der sieben „Noachidischen Gesetze" (s. d. A.) verpflichten muß.[14]) Der Grund der Nichtzulassung von Heiden, sich in Palästina unter jüdischer Herrschaft niederzulassen, war die Besorgniß, sie würden die Israeliten zum Götzendienste verführen (2 Mos. 23). der bei den Proselyten wegfiel, die sich wenigstens zur Beobachtung der „Noachidischen Gesetze" verpflichteten. Die Form der Aufnahme solcher Proselyten wird von den spätern Lehrern angegeben; sie bestand darin, daß der Proselyt vor drei Gelehrten feierlich versprechen mußte, von nun ab keine Götzen mehr zu verehren, oder, nach Andern, die sieben noachidischen Gebote zu beobachten.[15]) Diese „Proselyten am Thore oder „Beisaßproselyten" waren gegenüber den andern Juden gleichsam die „Halbjuden" oder die „Heidenjuden" innerhalb des Judenthums, eine Theilung, ähnlich der im Christenthume, wie sie daselbst in den ersten zwei Jahrhunderten n. durch Paulus hervorgerufen wurde, wo die Christen, die an die Beobachtung des mosaischen Gesetzes festhielten, die Beschneidung und die Speisegesetze u. s. w. beobachteten, „Judenchristen" hießen, dagegen die andern, die sich theilweise davon lossagten, „Heidenchristen" genannt wurden. In der Würdigung dieser „Halbjuden" oder „Heidenjuden, der Proselyten am Thore, unterschieden sich die griechisch redenden Juden, die Hellenisten, von ihren Brüdern, den palästiniensischen

---

[1]) 3 M. 19. 33—36. [2]) 5 M. 10. 20. [3]) Das. V. 17. 19. [4]) 3 M. 25. 35. [5]) 2 M. 12. 49; 3 M. 24. 22; 4 M. 15. 15; 5 M. 1. 16; 24. 17; 17. 19; 3 M. 19. 33; 4 M. 34. 15. [6]) Siehe in Abtheilung I den Artikel „Fremder." [7]) Zu denselben gehören: „Ruth" (s. d. A.) und „Naaman" (s. d. A). [8]) Jesaia 56. 3. [9]) Nehemia 10. 28. [10]) Ester 8: מתיהדים. [11]) 5. M. 14. 21. [12]) 3 M. 25. 47 und V. 35: גר ותושב, ferner 5. M. 5. 14: וגרך אשר בשעריך. [13]) Siehe in Abtheilung I den Artikel „Proselyten" und in dieser Abtheilung den Artikel „Religion". [14]) Aboda sara 64 β: איזהו גר תושב? כל שקבל עליו בפני ג׳ חברים שלא לעבוד עבודה זרה — וחכמים אומרים כל שקיבל עליו שבע מצות בני נח. [15]) Aboda sara 64 β.

Juden, den Nationaljuden. Erstere erkannten und ehrten in diesen Proselyten den starken Zug zum Judenthume und entschuldigten ihre Halbheit in der Beobachtung des Gesetzes in Erwägung ihrer bisherigen Lebensgewohnheit. So kam es, daß die Zahl solcher Halbproselyten in den Ländern, wo die hellenistischen Juden lebten, ungeheuer zunahm.[1] Dagegen waren die Letzteren jeder Halbheit abgeneigt und drangen auf den ganzen Eintritt derselben in das Judenthum, auf die volle Anerkennung seiner Lehre und die vollständige Beobachtung seines Gesetzes. Diese zwei Gestalten im Judenthume traten sichtbar bei der Bekehrung des adiabenischen Königs Izates (s. d. A.) hervor. Der hellenistische Jude, der Izates erst das Judenthum lehrte, drang auf keine Beschneidung und begnügte sich mit der Anerkennung der Lehre des Judenthums. Nicht dieser Meinung war der später eingewanderte palästiniensische Jude, der Izates offen erklärte, er sei erst mit der Vollziehung des Gesetzes der Beschneidung an sich ein wahrer Bekenner des Judenthums. Die Aufnahme von Halbproselyten, von Proselyten am Thore, betrachteten diese Nationaljuden als ein Nothbehelf, eine Concession, zu der sie sich in den Zeiten des jüdischen Staatslebens verstehen mußten. So kam es dazu, daß nach der Zerstörung und Auflösung des jüdischen Staates, wo die Juden nur noch eine religiöse Gemeinschaft bildeten, diese Halbproselyten im Judenthume keinen Anhalt mehr fanden; ihre Aufnahme unter dieser Form wurde ihnen völlig verweigert. Von einem Gesetzeslehrer des 3. Jahrhunderts n., von R. Simon b. Elasar, wird der bedeutungsschwere Ausspruch zitirt: „Der Beisaßproselyte, ger toschab, hat im Judenthume zur Zeit, da es kein Jobeljahr mehr giebt (d. h. seitdem die politische Herrschaft der Juden aufgehört hat), keine Stätte mehr."[2] Von R. Jochanan (ebenfalls im 3. Jahrh. n. s. d. A.) wurde die Lehre verbreitet: „Ein Beisaßproselyt, ger toschab, der nach zwölf Monaten sich nicht der Beschneidung unterzogen hat, ist einem Min (s. Sektirer) unter den Heiden gleich zu achten," d. h. die Israeliten sind von den gegen ihn vorgeschriebenen Pflichten frei.[4] Andere aus dieser Zeit stellen von vorne herein die Bedingung an den Beisaßproselyten, daß er alle Gebote des Judenthums mit Ausnahme der Speisegesetze zu erfüllen habe.[5] So hat Maimonides in Bezug auf diese Aussprüche ein für alle mal normirt: „Man nimmt keinen Beisaßproselyten, ger toschab, auf, als nur zur Zeit, da das Jobeljahr in seiner vollen Gesetzlichkeit besteht."[6] Das Judenthum hat hiermit den entgegengesetzten Weg des Christenthums eingeschlagen; es hat jede Halbheit von sich gewiesen und öffnete seine Pforten nur den ganzen und wirklichen Proselyten, eine Maßregel, die dem Christenthum gar zu gut kam; die Zahl seiner Anhänger wurde dadurch ungeheuer vermehrt. Doch waren mit dieser Maßregel nicht alle Gesetzeslehrer einverstanden. Noch im 4. Jahrhundert n. betrachtet Rab Juda einen Nichtjuden, der den Götzendienst verworfen hat, als einen Beisaßproselyten, dem er an seinem Festtage Geschenke zusandte und behauptet, daß die öffentliche Ablegung des dem Beisaßproselyten vorgeschriebenen Bekenntnisses nur in Bezug auf die Uebernahme der Verpflichtung seitens der Juden, ihn zu ernähren, angeordnet war, aber sonst nicht nöthig sei.[7] Greifen wir weiter hinauf, so sind es die Lehrer des zweiten Jahrhundert n., die für die Würdigkeit eines solchen Proselyten und für die Aufrechthaltung der Verpflichtungen gegen ihn das warme Wort sprechen. R. Juda hebt ausdrücklich die Verpflichtung des Israeliten gegen ihn hervor und lehrt: „Diesen, den Beisaßproselyten zu ernähren, ist deine Pflicht."[8] Von R. Mair ist der Ausspruch bekannt: „Ein Nichtjude, Goj, der sich mit der Thora beschäftigt, ist einem Hohenpriester gleich zu achten."[9] Im ersten Jahr-

---

1) Siehe die Artikel „Proselyten" in Abth. I und „Religion" in dieser Abtheilung.
2) Erachin 29α: אין גר תושב נוהג אלא בזמן שיובל נוהג. 3) Aboda sara 65α: גר תושב שעברו עליו י״ב חודש ולא מל הרי הוא כמין שבאומות. 4) Das. Im Zusammenhange mit dem ihm vorhergehenden להחיותו.
5) Aboda sara 64β: שקבל עליו לקיים כל המצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות. 6) Jad chasaka h. Issure bia 14. 7. 8: ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שיובל נוהג. Vergl. hierzu das. h. Accum 10. 6: אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד. 7) Aboda sara 65α: כי תניא ההוא להחיותו. 8) Pesachim 21α: לזה אתה מצווה להחיותו. 9) Siehe den Artikel „Mair R."

hundert n. war es R. Josua, der den Gerechten unter den Heiden einen Antheil im Jenseits verheißt.[1]) Ebenso erklärt der Patriarch R. Juda I. (s. d. A.) den Kaiser Antoninus als der ewigen Seeligkeit würdig.[2]) Diese sämmtlichen Lehrer, die für den Beisaßproselyten hier eintreten, gehören der Zeit nach der Auflösung des jüdischen Staates, und dennoch erkennen sie den Beisaßproselyten vollständig an. Auch Maimonides, der nach obigem Zitat, nach der Zerstörung des Tempels nichts von der Aufnahme eines Beisaß-Proselyten wissen will, kann sich den Meinungen der andern hier genannten Lehrer nicht völlig entziehen und erklärt ausdrücklich: „Wer sich zur Beobachtung der sieben Noachidischen Gebote verpflichtet und dieselben wirklich vollzieht, gehört zu den Frommen unter den Heiden; er hat einen Antheil im Jenseits."[3]) Mehreres siehe: „Fremder," „Heiden" und „Proselyten" in Abtheilung I. und die Artikel „Nichtjude," „Noachide" und „Religion" in dieser Abtheilung.

Psychologie siehe: Seele, Geist, Seelenlehre, Seelenthätigkeit, Begierde, Trieb zum Guten und Bösen, Wille und Willensfreiheit.

Pumbadita, פומבדיתא, bedeutende Stadt, eine der ältesten in Babylonien am Strome Baditha,[4]) von dem sie ihren Namen hat.[5]) Dieselbe lag 22 Parsa nördlich von Sura (s. d. A.)[6]) und wurde die Hauptstadt der Gola, der jüdischen Exulanten in Babylonien, genannt[7]) In derselben hatten die feinsten jüdischen Familien ihren Wohnsitz[8]); sie besaß viele Paläste und andere großartige Bauwerke.[9]) Ihre jüdische Bevölkerung war sehr zahlreich, doch sehr untermischt von verschiedenen Volksklassen, von denen einige sich keines guten Rufes erfreuten. „Diebe Pumbaditas" lautete die schimpfliche Benennung, mit der sie auswärts gebrandmarkt wurden.[10]) In ihren Mauern war Jahrhunderte lang eine berühmte Talmudakademie, deren Jünger als sehr scharfsinnig und spitzfindig galten.[11]) Bildlich hieß es von ihnen, „sie können einen Elephanten durch das Oehr einer Nadel bringen."[12]) Man hielt daselbst die Lehrvorträge auf öffentlichen Plätzen.[13])

Punktation siehe: Vokale.

R.

Rabban, רבן, oder Rabbana, רבנא,[14]) Herr, Oberer, Meister, Lehrer; Rabh, רב, Lehrer, Meister[15]); Rabbi, רבי, mein Lehrer; Rabbenu, רבנו, unser Lehrer; Rabanan, רבנן, Lehrer. Ehrentitel der Gelehrten innerhalb des Judenthums vom letzten Jahrhundert vor der Zerstörung des jüdischen Staates in Palästina ab, die im Schriftthume des Talmud, der Midraschim und der Targumin vorkommen. Der Titel „Rabbana" oder „Rabban" ist aramäisch, ein Wort, das in den Targumim für das hebräische Rabh, רב, Herr, Oberer[16]); Rosch, ראש, Haupt, Oberhaupt,[17]); Ssar, שר, Fürst, Vorgesetzter[18]); Nadib, נדיב, Edler,[19]) gesetzt wird und vom Jahre 70 vor der Zerstörung des Staates ab der Titel des Synhadrialpräsidenten in der Bedeutung von „Lehrer" und „Vorgesetzter" war. Es führten diese Ehrennennung: der Patriarch Simon I, Sohn Hillels I (10—30) und Gamaliel (30—50); Simon II, Sohn des Vorigen (50—70); Jochanan ben Sakai (70—80)[20]); Gamaliel II. (80—116). R. Gamaliel III, Sohn des Patriarchen R. Juda I u. a. m. Dieser Titel unterschied sich von den andern oben angegebenen, daß derselbe auch als aramäische Bezeichnung für das hebräische „Nassi", Fürst, Oberer, galt und zugleich die Synhedrialvorsteherwürde mit ausdrückte. Vor dieser Zeit, etwa die Synhedrialpräsi-

[1]) Siehe den Artikel „Josua R." [2]) Siehe den Artikel „Juda I." [3]) Jad chasaka h. melachim 8. 11: כל המקבל ז׳ מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. [4]) Der Strom Baditha kommt vor Moed katon 12. Vergl. die richtige Leseart in Kohut, Aruch haschalom voce בדיתא. [5]) Pumbaditha ist eine Zusammensetzung von „Pum" (Mündung) und Baditha" (der Strom). [6]) Sabbath 60 β. [7]) Rosch haschana 23 β. [8]) Kidduschin 72 β: מייחסי דפומב דיתא. [9]) Das. [10]) Cholin 127 α. [11]) Baba mezia 38 β. [12]) Das. [13]) Kidduschin 70 β; Jebamoth 110 β. [14]) Kethuboth 21 α: רבנא אשי. [15]) Siehe weiter. [16]) Targum Hohld. 15. 10. [17]) Zu 1. Chr. 11. 11. [18]) Das. V. 22; Jonathan Targum zu 2 M. 18. 21; Targum zu 1. K. 9. 2. 3. [19]) Targum zu Ps. 47. 10. [20]) So ausdrücklich Kethuboth 14 α.

denten vor Simon I. als z. B. Hillel, Semaja und Abtaljon, Simon Sohn Schetach u. a. m. haben diesen Titel nicht und werden mit ihrem Namen allein, ohne jedwede Beilegung eines Ehrentitels, genannt. Ob die andern Lehrer und Mitglieder des Synhedrions irgend einen Titel, als z. B. „Rabh", Lehrer oder „Rabbi", mein Lehrer, führten, ist nicht bekannt, wenigstens war die Führung desselben nicht allgemein und wurde nur den großen und ausgezeichneten Lehrern beigelegt. So werden die Lehrer aus dem letzten Jahrhundert des jüdischen Staatslebens bald ohne Titel genannt, als z. B. Akabja ben Mehalel, Baba ben Buta, Admon, Chanan, Nachum der Meder u. a. m., bald mit demselben als z. B. Rabbi Chanina, Vorsteher der Priester; Rabbi Zadok; Rabbi Dosa Sohn Hyrkanos u. a. m. Dieser hier genannte Titel „Rabbi", רבי ist der zweite von den oben angegebenen und bedeutet: „Mein Lehrer", auch „mein Meister." [1]) Das Wort hat in der Endsilbe das suffix pronom. i י, „mein" und heißt ohne dasselbe „Rabh," רב, ein hebräischer Ausdruck, der sich oft in der Bedeutung von „Herr", „Oberster" und „Vorgesetzter" in den biblischen Schriften wiederholt, [2]) und im Neuhebräischen „Lehrer" bedeutet. [3]) Die Gesetzes- und Volkslehrer in Babylonien führten diesen Titel „Rabh", „Lehrer", ohne das suffix pronom. So nannte man die Lehrer Jehuda, Aschi, Acha: Rabh Jehuda, Rab Aschi, Rabh Acha u. s. m. Nach späterer Angabe erhielt der Gesetzesjünger bei seiner Promotion zum Lehrer den Titel „Rabbi" oder „Rabh", „Lehrer", ähnlich unserm Doctortitel. [4]) So sagte der Gesetzeslehrer Samuel, der von dem Patriarchen R. Juda I. keine Ordination (s. d. A.) erhalten konnte: „Samuel der Astronom soll „Weiser", aber nicht „Rabbi" genannt werden. [5]) Der Titel „Rabbi" war demnach eine Bezeichnung des ordinirten Lehrers, dessen Weglassung in einer Anrede an ihn, oder auch schon, wenn man von ihm sprach, als Sünde galt. [6]) Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß die Lehrer des 1., 2. und 3. Jahrhunderts n., die ohne diesen Tittel genannt werden, als z. B. Ben Asai, Ben Soma, Bar Kappara u. a. m. nicht die Ordination als Lehrer erhielten. Mehreres siehe: „Tanaim" und „Amoraim".

Rabbinismus, דברי סופרים, Bestimmungen der Gelehrten, oder תורת הרבנים, Lehre der Rabbinen; Rabbinerthum, תורת זקנים, Lehre der Alten, auch: מצות זקנים, Gebote der Alten; Rabbinische Institutionen, תקנות, thekanoth, Einrichtungen; גזירות, geseroth, Besorgnißverbote; סייגות, sejagoth, Zäune, Anordnungen aus Vorsicht oder zur Verhütung; Rabbinische Gesetzeserleichterungen, קולים, kulim, auch קולות, kuloth, Erleichterungen; Rabbinische Gesetzeserschwerungen, חומרים, chumrim oder חומרות, chumroth, Erschwerungen. I. Name und Bedeutung. Unter „Rabbinismus" oder „Rabbinerthum" verstehen wir den ganzen Ausbau der Lehre und des Gesetzes der heiligen Schrift, wie derselbe seit Esra (s. d. A.) begonnen und sich über den Schluß des Talmud hinaus (von 450 n. bis über 500 n.) erstreckt hat, also einen Zeitraum gegen 1000 Jahre einnimmt. Derselbe enthält die Wiedergabe des Mosaismus und des Prophetenthums in ihrer Lehre und in ihrem Gesetze in einer nach dem Inhalte der Schrift, der Tradition, der Volks- und Landessitte, minhag, Gewohnheitsrecht, und dem Zeitbedürfnissen ausgelegten, entwickelten, erweiterten und fortgebildeten Gestalt, die in dem Schriftthum des Talmud, des Midrasch und der Targumim niedergelegt ist. Es sind dies die neben den traditionellen Gesetzen, den Sitten und Gewohnheiten, Minhagim, und den durch die Auslegung hervorgegangenen Bestimmungen in den verschiedenen Zeiten veranstalteten Institutionen, תקנות, thekanoth; Gesetzesvorbeugungen גזירות geseroth und סייגות sejagoth; die Gesetzeserleichterungen, קולים, kulim und die Gesetzeserschwerungen, חומרים chumrim, welche

[1]) In Baba mezia 84 α und Aboda sara heißt „Rabbi" das Haupt der Gewerbezunft. [2]) Siehe die Stellen in Fürst's Wörterbuch und in der Concordanz von Buxtorf. [3]) So kommt das Wort „Rabh", רב, in der Bedeutung von Lehrer in den Sprüchen der Väter vor. Rabban Gamaliel lehrt: „Schaffe dir einen Lehrer (Rabh), erwirb dir einen Genossen an und entferne dich vom Zweifel." עשה לך רב וקנה לך חבר. [4]) Sanhedrin 13 β: קרו ליה רבי. Siehe „Ordination." [5]) Baba mezia 86 α: שמואל ירחינאה חכים יתקרי רבי לא יתקרי. [6]) Aboth: חייב לקרות רבי.

die Theile seines Grundbaues ausmachen. Die Institutionen, thekanoth, תקנות, sind die in Folge der veränderten Zeitverhältnisse nothwendig gewordenen neuen Einrichtungen, gesetzliche Zeitbestimmungen, für die im Schriftgesetz nicht vorgesehen war. Ebenso verhält es sich mit den andern, den Gesetzesvorbeugungen, geseroth und sejagoth, die zum großen Theil auch nur durch die Verschiedenheit der Zeit hervorgerufen wurden. Erstere, die Thekanoth, sind die positiven Bestimmungen und größtentheils die Gesetzeserleichterungen, dagegen bestehen Letztere, die geseroth und sejagoth, aus verneinenden Anordnungen, Verboten, welche die Gesetzeserschwerungen, chumrim, des Rabbinismus bilden. II. Wesen, Gestalt, Gewalten, Umfang, Theile, Arbeit, Gesetzeserleichterung, Gesetzesaufhebungen, Gesetzeserschwerungen, Gegner und Gegenkämpfe, Nachweis, Bevollmächtigung, Autorität, Gründe, Normen. Nach der oben angegebenen Definition ist der „Rabbinismus" die Restitution der Lehre und des Gesetzes des Mosaismus und des Prophetenthums in erweiterter Gestalt nach den vier Faktoren, dem Inhalte der Schrift, der Tradition, den Volks- und Landessitten, minhagim, und den Bedürfnissen der Zeit. Er behandelt, gleich dem Mosaismus und dem Prophetenthume, nicht blos den Kultus und die Dogmatik, sondern auch die Rechts- und Sittenlehre; er sorgt nicht blos für den Tempel und dessen Priester, für die Synagoge und deren Besucher, sondern macht auch das Volkswohl und die Volksbildung, die Rechts- und Staatsverwaltung zum Gegenstand seiner Arbeit. In diesem weiten Umfange seiner Thätigkeit entwickelt er sich als das Produkt des noch immer mehr verkannten als richtig erkannten Pharisäismus (siehe: Sadducäer und Pharisäer), der Vereinigung und Verschmelzung der Verstandesrichtung [1]) mit dem Mystizismus (s. d. A.), der Lehren des Gesetzesgerechten, Zaddikim (s. d. A.) mit denen der Frommen, Chassidim (s. d. A.). Wie der Mosaismus und das Prophetenthum in sich Verstandesarbeit und Mystik vereinigen, für die Befriedigung des Geistes und des Herzens Sorge tragen (s. Judenthum), so arbeitet der Pharisäismus, als Wiederhersteller deren Lehren und Gesetze, an der Vereinigung und Verschmelzung der Verstandesrichtung und des Mystizismus; beide sind die Grundsteine seines Baues. Der Rabbinismus beginnt sein Wirken nach Außen mit der Bildung des Chaberbundes (s. d. A.), jener Vereinigung, die sich die Sorge für die Ausbreitung der Gesetzesbeobachtung zur Aufgabe machte, aber auch die dem Chassidäismus, der übertriebenen Frömmigkeit, seine Grenzen bestimmte. Im Lehrhause war seine Thätigkeit die Halacha, die Gesetzeserörterung, und die Agada, die Lehre, die Volksbelehrung. Theile der erstern waren, wie bereits angegeben: die Gesetze in der Schrift, die Bestimmungen der Tradition, der Zeitinstitutionen, thekanoth, der Erleichterungen, kulim, קולים, und die der Vorsichtsbestimmungen, der Gesetzeserschwerungen, chumrim, חומרים. Es ist daher durchaus unrichtig, wenn man, wie dies so oft geschieht,[2]) den Rabbinismus nur nach dem genannten letzten Theile seiner Thätigkeit, den Gesetzeserschwerungen, beurtheilt und die ersten drei Theile desselben verschweigt und denselben nur in seiner Gesetzesanhäufung darstellt, während er doch auch, und zwar in nicht unbedeutender Zahl, besonders in den Institutionen, thekanoth, Gesetzeserleichterungen und Gesetzesaufhebungen hat. Wir beabsichtigen hier keine Apologetik des Rabbinismus zu geben, sondern haben einzig und allein das wissenschaftliche Interesse im Auge, die Sache an sich nach allen ihren Seiten anzuschauen, zu beurtheilen und darzustellen. Wir behandeln hier den Rabbinismus, da wir dessen Erörterung des Schriftgesetzes in den Artikeln „Halacha" und „Exegese" und dessen Berücksichtigung der Traditionen

---

[1]) Siehe über „Verstandesrichtung" in dem betreffenden Artikel. Man fasse die Bezeichnung „Verstandesrichtung" nicht im Sinne von „Rationalismus" der neuesten Zeit, sondern verstehe darunter die Benennung der Gesetzesgerechten, „Zadikim" in ihrem Gegensatze zu den „Chassidim", Mystikern, wie dieselben jeder Ueberfrömmigkeit Feind waren, von der Geheimlehre und deren Wunderthäterei nichts wissen wollten und sich nur zu den wirklichen Lehren und Gesetzen des Judenthums verpflichtet hielten. [2]) So z. B. in Hausraths Neutestamentlicher Zeitgeschichte (1873) Theil 1 S. 80—92: „Tendenzen des Rabbinismus."

in dem Artikel „Tradition“ gegeben, nur in seinen zwei letzt genannten Arbeiten: a. den Zeiteinrichtungen, thekanoth, mit den mit ihnen im Zusammenhang stehenden Gesetzeserleichterungen, und b. den Verhütungs- oder Besorgnißbestimmungen, geseroth und sejagoth, den Zäunen um das Gesetz, den Gesetzeserschwerungen. Das Leben und das Gesetz sind die zwei Gewalten, die in denselben ihren Ausgleich erhalten. Nicht das eine soll durch das andere unterdrückt oder gar vernichtet werden, sondern beide in einander ihre Entfaltung und Erfüllung finden. Die vom Rabbinimus geschaffenen Institutionen, thekanoth, zeitgemäße Einrichtungen, sind es, die das Leben vor Zerstörung schützen, sein Wachsthum heben und fördern sollen. Aber andererseits haben seine Verhütungsbestimmungen, die Besorgniß- und Vorsichtsverbote, geseroth und sejagoth, die Bestimmung, etwaiger Zerstörung (Uebertretung) des Gesetzes vorzubeugen. Es ist hier nicht der Ort, schon wegen des Mangels an Raum, sämmtliche Institutionen und Verhütungsbestimmungen aufzuzählen, aber wir bringen von denselben die wichtigsten, um den Leser einen Einblick in diese Arbeit des Rabbinismus gewinnen zu lassen. Die Institutionen haben ein hohes Alter, sie reichen bis in die Zeiten Esras und Nehemias (458—430 v.) hinauf und nehmen mit der Wiederbegründung des zweiten jüdischen Staates in Palästina ihren Anfang. Die Wiedereinführung des mosaischen Gesetzes allein reichte für die veränderten Zeiten nicht aus; es mußten mit derselben mehrere Institutionen geschaffen werden, die das Gesetz nach den neuen Zeitverhältnissen erweitern und ergänzen sollten. Die erste Institution war die Schaffung und Einsetzung einer Oberbehörde aus der Mitte des Volkes, die unter dem Namen „Große Synode“ (von 444 bis 196 v.) gegen 248 Jahre ihre Thätigkeit entfaltete.[1]) Mit Hülfe derselben haben Esra und Nehemia mehrere andere Institutionen zur Ergänzung des Gesetzes geschaffen. Das Leben und das Gesetz, diese zwei Gewalten, standen sich gegenüber, jenes war diesem entfremdet worden, es sollte ihm wieder zugeführt werden; und dieses (das Gesetz) reichte nicht mehr, nach den veränderten Zeiten, für jenes (das Leben) aus, und es mußte durch neue Bestimmungen erweitert und ergänzt werden. Nach diesen zwei Seiten hin war die Arbeit des Rabbinismus in seinem ersten Auftreten durch die Werke Esras und Nehemias. Dieselben schieden sich schon damals in den später immer mehr hervortretenden zwei Gestalten, in positiven und negativen Bestimmungen. Die positiven sind die thekanoth, תקנות, und waren hier: 1. die Vereidigung des Volkes zur treuen Befolgung des Gesetzes; 2. die Bestimmung einer jährlichen Kopfsteuer von $\frac{1}{3}$ Schekel zur Erhaltung des Opferkultes; 3. die Einführung von Volksbelehrungen durch öffentliche Vorlesung aus der Thora, verbunden mit Uebersetzung und Erklärung derselben[2]); 4. die Anordnung von Opferbeistandsmannschaften (s. d. A.), die das Volk beim Opfer vertreten sollten; 5. die Zehnteinforderung durch die Leviten und deren gesetzliche Vertheilung in Jerusalem[3]); 6. die Holzlieferungen für den Tempel[4]) u. a. m. Die negativen Bestimmungen sind die geseroth, die Vorsichts- oder Verhütungsgesetze: 1. Die Auflösung der Mischehen (s. d. A.) und die Wegschickung der heidnischen Frauen[5]); 2. Die Nichtzulassung der Samaritaner,[6]) später auch zur strengen Scheidung von denselben: die Verdrängung der alten hebräischen Schrift und die Einführung der assyrischen Schriftzeichen, unserer Quadratschrift, an deren Stelle; ferner die Feststellung des Pantateuchtextes gegen die von den Samaritanern vorgenommene Fälschung desselben an mehreren Stellen,[7]) sowie die theilweise Zusammenstellung der andern Bücher der heiligen Schrift[8]); 3. das Verbot des Handels, des Einkaufs und Verkaufs am Sabbath[9]) u. a. m. Zur Thätigkeit der großen Synode späterer Zeit rechnet die Tradition: die Abfassung von Gebeten,[10]) die

[1]) Siehe den Artikel: „Große Synode“ in dieser Abtheilung. [2]) Siehe: „Vorlesung aus der Thora“. [3]) Nehemia 10. 38. 40. [4]) Siehe: „Opferholzlieferung“. [5]) Nehemia 10. [6]) Sanhedrin 21β; Jeruschalmi Megilla 1. 11; vergleiche Kirchheim, Karme Schomron S. 38. Mehreres siehe: „Schrift.“ [7]) Siehe das Ausführliche darüber in dem Artikel: „Text der Bibel“. [8]) Siehe: „Bibel“. [9]) Nehemia 13. 11—13. [10]) Siehe: Berachoth 33; „Schemone Esre“, „Kiddusch“ und „Sabbathscheidung, Habdala“.

Einsetzung der Neumondsbestimmung und der Neumondseinsegnung,[1] die Bestimmung zweier Tage, Montag und Donnerstag, zur Abhaltung von Gerichtssitzungen,[2] die Anordnung zur Vorlesung des Esterbuches[3] u. a. m. Das Charakteristische der Institutionen dieser Periode wird durch den in der Mischna der großen Synode zugeschriebenen Ausspruch angegeben: „Seid bedächtig (nicht vorschnell) im Entscheiden, stellet viele Schüler aus und machet einen Zaun um das Gesetz.“[4]) Es war dies die Thätigkeit des Rabbinismus für das Gesetz, um das Leben demselben wieder zuzuführen, es religiös und sittlich zu heben und zu bilden. Die zweite Gestalt der Institutionen, die zur Hut und Pflege des Lebens, zur Förderung des Volkswohls, nämlich die Gesetzeserleichterungen, Gesetzesdispensationen und Gesetzesaufhebungen unter gewissen Bedingungen, beginnt in der jetzt folgenden zweiten Periode. Mit dem Tode des Hohenpriesters Simon II, genannt Simon der Gerechte, im Jahre 196 v., hörte die Existenz der „Großen Synode“ auf; Palästina kam unter die Herrschaft der Syrer und mit derselben trat eine neue Periode, die zweite der Institutionen, ein, die vom Jahre 196 bis 135 v., vom Tode Simon des Gerechten bis zur Regierung des Königs und Hohenpriesters Johann Hyrkan, währte. In diese Zeit fällt die Thätigkeit der jüdischen Hellenisten (s. d. A.) in Palästina zur gewaltsamen Hellenisirung der Juden, welche die Gegenkämpfe der Hasmonäer und das Märtyrerthum der Chassidäer hervorriefen, die mit der Befreiung der Juden von der syrischen Herrschaft und der Wiedereinführung der unterdrückten Religion des Judenthums glücklich endeten. Die Gesetzesarbeit des Rabbinismus dieser Periode war ebenfalls nach oben angegebenen zwei Gestalten; sie bestand aus negativen und positiven Bestimmungen. Von den erstern nennen wir die der Unreinerklärung der Länder der Heiden, das Verbot des Glasgeschirres,[5]) das der Erlernung des Griechischen,[6]) der Gemeinschaft mit Heidinnen[7]) u. a. m.; es waren Verhütungsgesetze, die gegen das Treiben der Hellenisten gerichtet waren und den Uebergang zum Heidenthum verhüten sollten. Wichtiger als diese waren die Bestimmungen der zweiten Gestalt, der positiven, Bestimmungen, die eigentlichen Institutionen, thekanoth. Das Sabbatgesetz war ein der größten Hemmnisse in der Kriegsführung der Makkabäer gegen die Syrer. Von den jüdischen Aufständischen wurden zu Hunderten, die am Sabbath nicht kämpfen wollten, durch die Feinde niedergemacht. Solche Ereignisse veranlaßten die Hasmonäer und ihr Gelehrtencollegium zu dem Beschlusse, daß die Kämpfer das Sabbathgesetz nicht zu beobachten brauchen. Im 1. Buch der Makkabäer 2, 30. 40 haben wir darüber: „Und es sprach Einer zum Andern, wenn wir alle so thun, wie unsre Brüder gethan, und nicht streiten (am Sabbath) für unser Leben und unser Gesetz gegen die Heiden, werden sie uns bald von der Erde vertilgen. Sie beriethen sich an demselben Tage und sprachen: „Wenn Jemand zu uns am Sabbath zum Streite kommt, so wollen wir gegen ihn streiten!“ Dieser Beschluß wurde dann auch von einem Theil der Chassidäer (s. d. A.) gebilligt, denn bald darauf heißt es: „Es versammelten sich sodann zu ihnen ein Haufen der Assidäer.“[8]) Dieser Beschluß war für die folgenden Zeiten von außerordentlicher Wichtigkeit; er kennzeichnete die Richtung der Hasmonäer (s. d. A.) und war der erste Schritt zur Vereinigung der Chassidäer mit der Partei der Gesetzesgerechten, derjenigen Hellenisten, die Simon den Gerechten zum Vorbilde hatten und den Hellenismus nur soweit zuließen, als das jüdische Gesetz dies gestattete. Weiter ging man in dieser neuen Richtung in der jetzt eintretenden dritten Periode vom Jahre 135 bis 70 n. Es werden nicht blos Gesetze gegeben, sondern auch Gesetze, die bedeutungslos geworden, oder die das Leben drückten, abgeschafft. Hyrkan I (135 bis 105 v.), der das Hohepriesteramt eine Reihe von Jahren verwaltete und zugleich Synhedrialpräsident war, hat in Folge eingeholter Erkundigung der Nichtablieferung des ersten und zweiten Zehnten die Anordnung getroffen, daß der Landwirth nur zur Ablieferung der ersten Hebe

[1]) S. d. A. [2]) Siehe: „Gericht“ in Abth. I. [3]) Megilla 2α. [4]) Aboth 1. 1. [5]) Sabbath 14β. [6]) Sote 49β. [7]) Aboda sara 30β: על יחוד עכ״ום. [8]) 1 Macc. 2. 42.

verpflichtet sei, dagegen soll all sein Getreide, das er zum Verkauf auf den Markt bringt, als zweifelhaft verzehnt, demai, betrachtet werden, von dem der Käufer den gesetzlichen Levitenzehnt abzugeben habe[1]). Diese Institution führte zur Abschaffung des Gesetzes über die Ablegung des Zehntbekenntnisses in 5 M. 26. 2—12, weil dasselbe nicht mehr wahrheitsgemäß gesprochen wurde und werden konnte.[2]) Eine fernere Anordnung hat die Absingung des Verses in Psalm 44: „Wache auf, Herr! warum schläfst du" im Tempelmorgengottesdienste, der in den Tagen der syrischen Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes eingeführt wurde, aber jetzt keine Bedeutung mehr hatte, abgeschafft.[3]) Ebenso wurde der Brauch aufgehoben, Opferthiere zwischen den Hörnern blutig zu ritzen, um dasselbe schnell zu Boden zu stürzen.[4]) Positive Verordnungen von ihm waren: 1. in den Urkunden den jedesmaligen fungirenden Hohenpriester mit dem Attribut „des höchsten Gottes", als z. B. „zur Zeit des Jochanan, Hohenpriesters des höchsten Gottes" anzugeben[5]); 2. daß die von ihm eroberten Gebietstheile der Städte Bethsean, Semaga, Kephar Zemach als palästiniensischer Boden zu betrachten sei und zehntpflichtig werde.[6]) Von diesen Bestimmungen stieß nur die vorletzte auf Opposition; die Protestirenden machten geltend: „Solche Urkunden mit dem Gottesnamen könnten, wenn sie werthlos geworden, auf den Dung geworfen werden, und eine Entheiligung des Gottesnamens wäre unausbleiblich!" und schritten darauf zur Aufhebung dieser Anordnung.[8]) Man hielt diese Ausführung so wichtig, daß der Tag der Aufhebung derselben lange darnach als ein Halbfest gefeiert wurde.[9]) Auch die letzte Anordnung wurde, aber erst im 2. Jahrh. n., von dem Patriarchen R. Juda I aufgehoben.[10]) Die Kämpfe der Sadducäer gegen die Pharisäer hatten bei Letztern mehrere Bestimmungen gegen das Vorgehen der Ersteren zur Folge. Wir nennen von denselben: a. daß das tägliche Morgen- und Abendopfer von den Tempelbeiträgen des gesammten Volkes, den Drittel-Schekalim, aber nicht von den Spenden der Einzelnen angeschaft werde[11]); b. daß im Tempelgottesdienste gegen die Leugnung des Auferstehungsglaubens durch die Sadducäer die Schlußformel der Benediktion lauten soll: „Gepriesen — Herr von Ewigkeit zur Ewigkeit" oder „von Welt zur Welt!" die früher nur: „Gepriesen — Herr von Ewigkeit!" hieß.[12]) Andere Institutionen dieser Art bitten wir in dem Artikel „Sadducäer und Pharisäer" nachzulesen. Eine nicht minder große Zahl von Vorbeugungsverboten und andern Anordnungen war gegen den Hellenismus aus der Makkabäerzeit, zu denen im 1. Jahrh. n. die gegen den Alexandrinismus, der mehrere neue Sekten im Judenthume hervorgerufen hatte,[13]) hinzu kamen. Indem wir über dieselben, um nicht zu wiederholen, auf die Artikel „Griechenthum", „Sektenwesen" und „Christenthum" verweisen, heben wir von ihnen eine ältere hervor, sich im Gruße wieder nach alter biblischen Sitte des Gottesnamens, יהוה, zu bedienen, wozu die Grußbeispiele aus der Bibel zur Nachahmung aufgestellt werden, z. B. der Gruß von Boas an seine Schnitter: „Der Ewige, יהוה, mit Euch!" und die Erwiederung derselben: „Der Ewige, ה, segne dich! „(Ruth 2); ferner der an Gideon: „Der Ewige (ה) mit dir, tapferer Held!" (Richter 6. 13). Unzweifelhaft war dies eine Demonstration gegen das Streben des Hellenismus, alles Jüdische aus dem Leben zu verdrängen.[14]) Eine andere Gestalt nehmen die rabbinischen Anordnungen für das Volkswohl in dem letzten Jahrhundert vor und im 1. Jahrh. nach der üblichen Zeitrechnung. Von dem Gesetzeslehrer Simon Sohn Schetach (s. d. A.) wurde zur Festigung des Ehelebens, damit die Frau vor der Willkür des Mannes, sie zu jeder beliebigen Zeit als Geschiedene aus dem Hause zu treiben, geschützt werde, die Institution der Kethuba eingeführt, eine Verschreibung, wo der Frau zur Sicherung ihres Mitgebrachten und

---

[1]) Sote 48β; Jeruschalmi das. 9, 11; Tosephta Sote 13; Jeruschalmi maaser scheni 5. 9. [2]) Das. [3]) Sote 49; Jeruschalmi maaser scheni 5. 9; Mischna Sote 6. 1. [4]) Das.: ואת הנוקפים. [5]) Rosch haschana 18β; Vergl. Abth. I Artikel „Zeitrechnung." [6]) Das. [7]) Rosch haschana 18β. [8]) Das. [9]) Megillath Taanith 7. [10]) Siehe: „Jehuda der Fürst". [11]) Menachoth 65α; Megillath Taanith 1. [12]) Berachoth 54α. Das Wort „Olam" in derselben bedeutet „Welt" und „Ewigkeit". [13]) Siehe: „Sekten". [14]) Berachoth 54α in der Mischna das.

des ihr vom Manne Zukommenden sämmtliche unbeweglichen Güter verpfändet wurden.[1]) Nicht minder heilsam war eine zweite Anordnung von ihm, welche die Eltern verpflichtete, ihre Kinder in die Schule zu schicken; der Schulbesuch wurde durch ihn obligatorisch.[2]) Ferner wird auf ihn die Verordnung zurückgeführt, daß die Aussage der Zeugen nur Gültigkeit habe, wenn dieselben wirklich selbst das gesehen, was sie bezeugen[3]); ferner, daß die der falschen Aussage überführten Zeugen erst dann bestraft werden, wenn die Ueberführung des falschen Zeugnisses beide betraf[4]) u. a. m. Viel segensreicher noch waren die darauf folgenden Institutionen des Synhedrialpräsidenten Hillel I (70 v.—10 n). Als erste nennen wir die des Verwahrungsscheines, Prosbul (s. d. A.), die den Gläubiger vor dem Verlust seiner Ausstände durch die Gesetze des Erlaßjahres (s. d. A.) schützen sollte und darin bestand, daß der Gläubiger vor Gericht zu Protokoll gab, und sich eine gerichtliche Ermächtigung ausstellen ließ, seine Schulden zu jeder Zeit einkassiren zu dürfen.[5]) Hervorgerufen wurde dieselbe in Folge der Verweigerung jedes Darlehns von Seiten der Begüterten aus Furcht, die Gesetze des Erlaßjahres werden die Schuld annulliren. Die Institution des Prosbuls hat das mosaische Gesetz von dem Schuldenerlaß am Erlaßjahre außer Kraft gesetzt. Eine zweite Institution war die Maßregel zur Sicherung des ein Jahr dauernden Rückkaufsrechts bei Häusern in den ummauerten Städten, daß der Rückkäufer am letzten Tage desselben Jahres, wenn er an demselben den Besitzer zur Uebergabe der Verkaufssumme nicht auffinden kann, dieselbe beim Gerichte des Ortes nur zu deponiren brauche, um von dem rückgekauften Hause wieder Besitz zu nehmen.[6]) Auch hierzu war der Grund, weil die Besitzer solcher Häuser sich an demselben Tage oft versteckten.[7]) Andere ihm zugeschriebene Zeitinstitutionen, zeitgemäße Anordnungen, bitten wir in den Artikeln „Halacha" und „Hillel" nachzulesen. Von seinen Verhütungsverboten, geseroth, sind bekannt, daß er auch für den Genuß der Theruma (s. Habe) die Händereinheit bestimmte[8]) und das Metallgeschirr, wie früher das Glasgeschirr (siehe oben), als unrein erklärte. In demselben Geiste wirkten auch die folgenden Synhedrialpräsidenten, die Nachkommen Hillels. Von seinem Enkel Gamaliel I ist eine nicht geringe Anzahl von neuen Gesetzesanordnungen. Wir haben dieselben ausführlich in dem Artikel „Gamaliel I" behandelt, und nennen von ihnen: a. daß ein Zeuge über den Tod eines Ehemannes genügt, um der Wittwe die Wiederverheirathung zu erlauben[9]); b. daß der Mann und die Frau in dem Scheidebrief (s. d. A.) ihre sämmtlichen Namen, auch die nicht hebräischen Bei- und Zunamen, aufnehmen lassen sollen[10]); c. daß der Mann den einem Boten übergebenen Scheidebrief wieder nur in Gegenwart desselben aufheben kann[11]); d. daß die Namen der Zeugen in die Urkunden aufgenommen werden müssen[12]); e. daß die Frau nach dem Tode ihres Mannes bei Beanspruchung des ihr Verschriebenen zur Ablegung eines Eides angehalten werden soll, ob sie nicht schon früher davon etwas erhalten habe.[13]) Diesem Lehrer werden auch die Gesetze für die Armen unter den Heiden, sie von allen Wohlthätigkeitswerken genießen zu lassen, zugeschrieben.[14]) Wir bitten über dieselben den Artikel „Nichtjuden", „Heiden" und „Gamaliel I" nachzulesen. Einen ehrenvollen Platz in der Geschichte des Rabbinismus haben sich die zwei jetzt zu nennenden Männer errungen. Der Hohepriester Josua aus Gamala (s. d. A.) und der Synhedrialpräsident R. Jochanan ben Sakai (s. d. A.). Von Ersterm nennen wir die Anordnung, Schulen für den Jugendunterricht in jeder Stadt einzurichten.[15]) Letzterer überlebte die Zerstörung des Tempels in Jerusalem und die Auflösung seines Opferkultus und stand nach der Hinrichtung des Synhedrialfürsten Simon Sohn Gamliel (s. d.

---

[1]) Sabbath 14 β. Siehe: „Kethuba". [2]) Jeruschalmi Kethuboth Absch. 8 am Ende. [3]) Sanhedrin 37 α. [4]) Chagiga 16. [5]) Gittin 37 β; Mischna Schebiith am Ende. [6]) Erachin 31. [7]) Das. [8]) Sabbath 15 α und β. [9]) Jebamoth 116. Das mosaische Gesetz fordert überall zwei Zeugen. [10]) Gittin 34 α und 36 α. [11]) Jebamoth 116. [12]) Gittin 36 α. [13]) Das. 34 β. [14]) Siehe: „Gamaliel I." [15]) Baba bathra 21 α. Mehreres siehe die Artikel „Lehrer" und Schule".

A.) bis zur Wiedereinsetzung R. Gamaliel II an der Spitze des Synhedrions. In dieser traurigen Zeit der Verwüstung und Zerrüttung hatte er die Aufgabe, durch zutreffende Einrichtungen für die allmähliche Sammlung des religiösen Lebens und die Wiederherstellung eines gesetzlichen Zustandes zu arbeiten. Aus seiner Thätigkeit vor der Zerstörung des Tempels ist seine Anordnung bekannt, welche in Betracht der Zeitverhältnisse das Gesetz von dem Fluchwasser für die des Ehebruchs verdächtigte Frau abstellte.[1]) Nach der verhängnißvollen Katastrophe der Zerstörung des Tempels verwendete er seinen Einfluß bei der römischen Behörde für die Begnadigung Gamaliels II, des Sohnes des hingerichteten R. Simon b. Gamaliel I und arbeitete für dessen Einsetzung zum Synhedrialfürsten. Bis dahin verwaltete er dieses Amt und traf mehrere, recht heilsame Anordnungen. Er verlegte das Synhedrion von Jerusalem nach Jabne (s. d. A.) und erhob dasselbe zur vollen Thätigkeit einer Oberbehörde der Juden Palästinas, gleich dem frühern in Jerusalem.[2]) In einer zweiten Anordnung übertrug er theilweise die Heiligkeit Jerusalems auf Jabne und für die Zukunft auf jede Stadt Palästinas, wo ein Synhedrion sich constituiren würde, so daß man in Jabne oder an jedem Orte des Synhedrions an einem Neujahrssabbath, wie früher in Jerusalem, das gesetzliche Schofarblasen vernehmen darf.[3]) Es war ein neues Prinzip, das zur Geltung kam: „Nicht der Ort an sich, sondern die Männer in demselben machen die Heiligkeit desselben aus!" Eine dritte Anordnung von ihm betraf die Bevollmächtigung dieses Synhedrions zur Vornahme von Neumondsbestimmungen und deren Verkündigung außerhalb Jerusalems, auch in Abwesenheit des Gerichtspräsidenten, gegen eine frühere Bestimmung, welche die Mitthätigkeit desselben forderte.[4]) Eine vierte bestimmte die Beibehaltung der sieben Prozessionen mit dem Palmstrauß am sechsten Tage des Laubhüttenfestes aus dem Tempelgottesdienste in Jerusalem auch für den Synagogengottesdienst.[5]) Eine fünfte bringt die Aufhebung des Gesetzes, daß der Proselyt bei seiner Aufnahme ins Judenthum einen Geldbetrag für das für ihn zu bringende Opfer abzugeben habe.[6]) Eine sechste endlich schaffte die Verordnung ab, daß die im Umkreise von Jerusalem Wohnenden die Pflicht haben, die Früchte von neugepflanzten Bäumen am vierten Jahre nach Jerusalem zu bringen und sie daselbst zu verzehren. Die Ursache hiervon war, weil der Grund dieser Verordnung, um die Plätze Jerusalems mit Früchten zu schmücken, nach der Zerstörung Jerusalems weggefallen war. (Beza 5.) Ueber mehrere ähnliche Institutionen, die auf die Ausgleichung der Zeitverhältnisse mit dem Gesetze des Judenthums hinarbeiteten, um den Weiterbeistand desselben auch ohne Jerusalem und ohne Opferkultus zu ermöglichen bitten wir ebenfalls den Artikel „Jochanan ben Sakai" nachzulesen. Wir gehen nun zur Darstellung dieser Thätigkeit bei den auf ihn folgenden Lehrern über. Der Erste, von dem wir jetzt zu sprechen haben, ist der Synhedrialfürst R. Gamaliel II. Eine Menge von Institutionen, die das von seinem Vorgänger unternommene Werk der Ausgleichung des Lebens mit dem Gesetze vollenden sollen, werden wieder hervorgerufen; es hat der jüdische Geist nach dieser Richtung hin kräftig weiter gearbeitet und das Judenthum vor Vernichtung bewahrt. An die Stelle des Opferkultus trat jetzt der Synagogengottesdienst, und R. Gamaliel II nahm eine Revision und Feststellung der Gebete für denselben vor. Das Gebet Schimone Esra (s. d. A.) von den 18 Benediktionen ließ er von Simon Pekule revidiren und festsetzen,[7]) mit Ausnahme des Gebetstückes in demselben gegen die Sektirer, das aus der Zeit der syrischen Religionsverfolgung herrührte und das unter dem Namen „Birchath Haminim" bekannt war, dessen Redaktion Samuel der Jüngere übernahm.[8]) Eine zweite Anordnung betraf die Gesetze des Erlaßjahres, die auf dem durch die Kriege verarmten Landvolke schwer lasteten und dem

---

[1]) Sote S. 47a. [2]) Jeruschalmi Sanhedrin 11. 4; Sifre debarim 10 § 153: ובאת לרבית בית דין שביבנה. [3]) Mischna Rosch haschana 4. 1. [4]) Rosch haschana 24a. [5]) Das. S. 30. [6]) Kherithoth 9; Jeruschalmi schekalim am Ende. [7]) Berachoth 28. [8]) Vergl. Daniel 8 und Ps. 119 mit der Tosephtha Berachoth Absch. 3; Jeruschalmi Berachoth Absch. 4; Taanith Absch. 2. Vergl. hierzu Krochmal, More nebuche hasman Absch. 11.

Landbau sehr hinderlich wurden. R. Gamliel mit seinem Synedrion trugen der Zeit volle Rechnung und hoben ein altes Verbot auf, nach dem man das halbe Jahr vor dem Eintritt des Erlaßjahres die Aecker nicht bebauen durfte.[1]) Eine dritte, die von den Zeitgenossen nicht genug gerühmt werden konnte, bezog sich auf die Leichenbestattung, die bis dahin mit vielem Luxus und großem Aufwand üblich war, und in seiner Zeit so sehr das Volk drückte, daß Viele aus Furcht vor den Bestattungskosten die Leichen der Ihrigen unbeerdigt ließen. Gegen diesen Mißbrauch verbot er jeden Luxus bei der Leichenbestattung und führte die einfache Beerdigungsweise ein. Er selbst befahl den Seinigen, ihn nach dem Tode nur in einem leinenen Gewande zu begraben. Das Volk ahmte dem Beispiele R. Gamliels nach und die einfache Beerdigungsweise wurde bei den Juden allgemein.[2]) Eine vierte Verordnung war zu Gunsten der Heiden, daß deren Beraubung gleich der der Juden verboten sei.[3]) Ebenso mild ging er gegen die Sadducäer vor, er bot ihnen und ihren Gesinnungsgenossen, den Baithusäern, aufs Freundlichste die Hand und bestimmte, die Sadducäer nicht wie Heiden anzusehen, sondern sie gleich andern Israeliten zu achten.[4]) Auf gleiche Weise zeigte er sich tollerant gegen die Samaritaner, deren Zeugenschaft er gleich der eines Israeliten, sogar auf Scheidungsurkunden, für vollgültig ansah,[5]) und deren Früchte er, wie die eines Nichtchabers (Amhaarez) für Demai (zweifelhaft verzehnt) erklärte.[6]) Erst später, nachdem er sich auf seinen Reisen von deren gesetzwidrigem Leben überzeugt hatte,[7]) kam er von dieser Bestimmung ab und verbot von ihrem geschlachteten Vieh Fleisch zu genießen.[8]) In einer Synhedrialsitzung seiner Zeit, der er zwar nicht präsidirte, kam es zur völligen Aufhebung des Verbots 5 M. 23, 4: „Es komme kein Amoniter und Moabiter in die Gemeinde des Ewigen."[9]) Von der größten Wichtigkeit waren die Beschlüsse der Gesetzeslehrer dieser Zeit, des R. Akiba, R. Tarphon und R. Jose, des Galiäers, die in einer gemeinsamen Berathung in dem Dachzimmer eines Nithsa zu Lydda gefaßt wurden, „daß man in Lebensgefahr jedes Gesetz übertreten darf, mit Ausnahme der Verbote des Götzendienstes, des Mordes und der Unzucht."[10]) Ein Vierter, R. Ismael, erlaubte in solchem Falle auch die Uebertretung des Verbots des Götzendienstes, wenn solche nicht öffentlich geschieht.[11]) Dieselben waren gegen die Religionsverfolgungen (s. d. A.) der vorbarkochbaischen Zeit gerichtet und galten noch als gesetzlich in der Zeit der hadrianischen Verfolgungen nach der barkochbaischen Revolution. Nicht minder bedeutsam erkennen wir die spätern Institutionen unter dem Synhedrialfürsten Simon II, dem Sohne Gamaliels II, (140—163 n.), die der Zeit nach dem barkochbaischen Aufstande angehören. Der verunglückte Barkochbaische Aufstand (s. d. A.) und die hadrianischen Verfolgungsedikte (s. d. A.) nach ihm haben die jüdische Bevölkerung so sehr verringert, daß ganze Ländereien nicht mehr bearbeitet werden konnten. Eine schreckliche Armuth hat sich des noch übrigen Theils bemächtigt und Aufhülfe war ein dringendes Gebot. Dieselbe wurde dem jüdischen Volke durch seine Oberbehörde, das Synhedrion, geboten; es waren die denkwürdigen Bestimmungen, die von den Synhedristen unter ihrem Vorsitzenden R. Simon b. G. II getroffen wurden. In Uscha (s. d. A.) trat das Synhedrion zum ersten Mal nach der Aufhebung der hadrianischen Verfolgungsedikte wieder zusammen, wo es folgende Beschlüsse als Gesetze proklamirte: 1. Der Vater hat für seine unmündigen Kinder zu sorgen[12]); 2. Die Ueberlassung oder Verschreibung der Besitzungen an die Kinder verpflichtet sie zur Ernährung der Eltern[13]); 3. der Freigebige vertheile nicht über ein Fünftel seines Vermögens[14]); 4. der Vater ist verpflichtet, sich mit der Erziehung seines

---

[1]) Moed katon 3β; Jeruschalmi Schebiith Absch. 1; Halacha 1; Tosephta Schebiith Absch. 1. [2]) Moed katon 27; Kethuboth 8α; Tosephta Nidda Absch. 9. [3]) Jeruschalmi Baba kama Absch. 4; Halacha 3; Babli Baba kama 31α. [4]) Erubin 68. [5]) Gittin 10. [6]) Siehe: „Samaritaner". [7]) Tosephta; Terumoth Absch 2. [8]) Cholin 8β. [9]) Berackoth 27α. [10]) Sanhedrin 74α; Jeruschalmi Sanhedrin 3. 6; das. Schebiith 4. 1. [11]) Sifra; Achre moth Absch. 13. [12]) Kethuboth S. 49β und 50α. Vergleiche Jeruschalmi das. Absch. 4. 8. [13]) Das. [14]) Kethuboth 49β und 50α.

Sohnes bis zu dessen zwölften Jahre zu beschäftigen, von da ab soll er ihn zur Erlernung eines Gewerbes anhalten[1]); 5. der Mann hat auf die Besitzungen seiner Frau, die sie bei ihrem Leben verkauft hat, nach ihrem Tode berechtigten Anspruch[2]); 6. Wer einen Alten beschämt, hat einen Golddenar (= 15 Mark und 60 Pf.) Strafgeld zu zahlen[3]); 7. der Bann darf nicht über einen Gelehrten, der gegen einen von der Mehrheit des Synhedrions gefaßten Beschluß handelt, verhängt werden[4]) u. a. m.[5]) Einen lebhaften Aufschwung nahmen diese Art von Institutionen in den darauf folgenden Zeiten unter dem Patriarchen R. Juda I (137—194 n.) und R. Juda II (220—270 n.). Man erholte sich und hatte wieder den Muth, nicht bloß Gesetze zu geben, sondern auch Gesetze abzuschaffen. R. Juda I befreite die Grenzstädte Bethsean (Soythopolis), Kefar Zemach (Semaja, s. d. A.) am Jordan, Cäsarea am Meere und Bethgoberim (Eleuthropolis s. d. A.) im Süden mit ihren Gebieten, die früher nicht unter jüdischer Botmäßigkeit standen und meist von Griechen bewohnt waren, von der Pflicht des Erlaßjahres und der Zehntabgaben, weil sie nicht als zu Palästina gehörig betrachtet wurden.[6]) Als man ihn über diese Neuerung mit Vorwürfen überhäufte: „Du erlaubst, was deine Väter verboten hielten!“ antwortete er: „Meine Väter ließen mir diesen Platz für meine Verdienste!“[7]) Der König Hiskia hat die von Moses in der Wüste angefertigte eherne Schlange vernichtet, weil sie das Volk zur Abgötterei verführte. Aber es gab ja vor ihm genug fromme Könige: Assa, Josaphat u. a. m., die gegen die eherne Schlange von Moses nichts unternahmen, wenn sie auch alles Abgöttliche aus dem Lande schafften, wie durfte Hiskia das, was seine Ahnen verschont hatten, zerstören? „Es war dies sein eigenes Verdienst!“ werdet ihr antworten. „Nun, so rechne ich mir auch mein Werk mit dieser Aufhebung als Verdienst an!“[8]) Der Patriarch ging weiter und machte einige Gesetzeserleichterungen, betreffend das Erlaßjahr. Er erlaubte am Ausgange des Sabbathjahres von dem Anbau auf den Feldern, wenn auch derselbe am Sabbathjahre gewachsen, sofort zu genießen.[9]) Später machte er sogar einen Anlauf, die Bestimmungen des Erlaßjahres ganz aufzuheben, was er jedoch wegen der Opposition des beim Volke gleich einem Heiligen hochverehrten Pinchas ben Jair aufgab.[10]) Er schaffte ferner die üblichen Bergfeier zur Ankündigung der Neumondsbestimmungen ab, da dieselben bei der Absendung von Boten hierzu keine Bedeutung mehr hatten.[11]) In Bezug auf die Bestimmung von Fasttagen mahnte er, nicht die Gemeinde zu viel zu belästigen,[12]) und wollte sogar den Nationalfasttag des 9. Ab abschaffen, aber auch davon brachten ihn die dagegen sich erhebenden Stimmen im Synhedrion ab.[13]) Bedeutende Gesetzeserleichterungen führte er in Bezug auf das Sabbathgesetz ein. Er erlaubte den Gadaräern nach dem nahe gelegenenen Hamtha, חמתא, am Sabbath zu gehen[14]); die Berührung und Wegschaffung von Gefäßen, die sonst verboten war[15]) u. a. m., besonders wo es der Rettung eines Menschenlebens galt.[16]) Indessen wurde diese von ihm angeregte Strömung nach Gesetzeserleichterungen so allgemein, daß sie unsern Patriarchen zu überflügeln drohte und sich gegen ihn zu wenden begann. Da machte er Halt und stemmte sich mit aller Kraft gegen weitere Neuerungen. Man stellte in einer Synhedrialsitzung den Antrag auf die Emanzipirung der Nethinim (s. d. A.). Der Patriarch protestirte und sprach: „Wollten wir auch unsern Antheil aufgeben, wissen wir, ob der Altar, zu dessen Bedienung die Nethinim da sind, auf seinen Theil verzichten werde!“[17]) Ebenso trat er gegen einen andern Antrag, die Abkunftsreinheit der Juden Palästinas höher als

---

[1]) Das. 50 α. [2]) Das. Vergl. das. S. 78 α. [3]) Jeruschalmi Kethuboth Absch. 4. 8. [4]) Das. Moed katon Absch. 3. 1. [5]) Siehe über diese Darstellung und ihre geschichtliche Abfassung Erech milin von Rappoport voce אושא; Jost II S. 58 und Weiss, Tradition II S. 140 und die Artikel „Hadrianische Verfolgungen“ und „Uscha“. [6]) Mischna Pesachim 2. 1; Cholin S. 6 β. [7]) Das.: מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו. [8]) Das. [9]) Mischna Schebiith 6. 3. [10]) Jeruschalmi Demai Absch. 1; Taanith Absch. 2. [11]) Jeruschalmi Rosch haschana S. 58. [12]) Taanith 14 β. [13]) Megilla S. 5; Jeruschalmi das. 1. 7. [14]) Erubin S. 61 α. [15]) Sabbath 48 β; Beza 26 α; Sabbath 46 α. [16]) Baba bathra 90; Joma 83 β; Jebamoth 64 β; Pesachim 90 α. [17]) Jebamoth 79: נתיר חלקינו חלק מזבח מי יתיר?

die der Juden Babyloniens zu stellen. Er rief ihnen zu: „So werfet ihr mir gar Dornen in die Augen!“[1]) Indessen blieb diese freie Richtung das Erbe seines Hauses. Sein Enkelsohn, der oben genannte Patriarch R. Juda II, setzte das Werk der Gesetzeserleichterung muthig fort. Er hob das die Juden in Palästina seiner Zeit sehr drückende Verbot des Genusses vom Oel der Heiden auf, das nach der Tradition schon von Daniel herrührte und zu den 18 Bestimmungen aus der Zeit vor der Zerstörung des Tempels gehörte.[2]) Diesem folgten zwei andere Gesetzeserleichterungen bald nach. Er bestimmte, daß ein Scheidebrief mit der Clausel, die Gültigkeit desselben trete erst nach dem Tode des Mannes ein, wodurch die Frau, wenn sie kinderlos ist, von der Pflicht der Schwagerehe befreit wird, volle Rechtskraft besitze, so daß die Wittwe von der Pflicht der Schwagerehe entbunden ist.[3]) Das Zweite war die Anordnung, daß eine Frau nach einem Abort, ähnlich einem Schuhe, an dem keine menschliche Gestalt sichtbar geworden, keine gesetzlichen Reinigungswochen zu halten brauche.[4]) Es versteht sich, daß es auch hier nicht an Gegenerklärungen und Gegenkämpfe gefehlt hat, (s. Patriarch R. Juda II), aber es gab noch immer Gelehrte, die solche Bemühungen vollauf zu würdigen verstanden. Sie lehrten: „An drei Stellen erhielt das Kollegium R. Judas II den Namen „Unsere Lehrer“, bei der Aufhebung des Oelverbots, bei den Scheidebriefbestimmungen und bei der Abortserlaubung.“[5]) Seine Nachfolger gingen auf den von ihm betretenen Wege weiter und hoben auch das Verbot des Genusses vom heidnischen Brot auf.[6]) Aus dieser kleinen Skizze, die wir, wenn es uns nicht an Raum fehlte, bedeutend vergrößern könnten, ersehen wir zur Genüge, wie unrichtig es sei, den Rabbinismus als den Gesetzeserschwerer und Anhäufer von Ceremonien darzustellen, die das Leben knechten und ihm jede Freiheit der Selbstbestimmung rauben. Der Rabbinismus betrachtete es als seine Aufgabe, nicht blos Gesetze zu mehren, sondern sie auch zu mindern oder ganz abzuschaffen. Wie unerschrocken er diesem Ziele zusteuerte und trotz der vielen Hemmungen im Innern immer wieder an dieses Werk ging, werden wir aus dem *zweiten Theile dieses Artikels* sehen, der von den innern Kämpfen des Rabbinismus handelt. Wer hat die Rabbiner zu dieser Arbeit ermächtigt? oder von wem wurden sie zur Vornahme solcher Gesetzeserleichterungen oder zur Herbeischaffung von Gesetzeserschwerungen autorisirt? Ist nicht beides gegen das ausdrückliche Verbot: „Ihr sollet zur Sache, die ich euch befehle, nichts hinzuthun, und nichts davon abnehmen, um die Gebote des Ewigen, Eures Gottes, zu beobachten, die ich euch befehle!“[7]) So erhoben sich Gegenstimmen gegen den Rabbinismus, die das Vorgehen desselben als gesetzwidrig bezeichneten. Sie bildeten die Gegenpartei gegen die Institutionen Esras, des ersten Begründers des Rabbinismus (s. Judenthum), riefen später die Partei der Sadducäer (s. d. A.) hervor, veranlaßten die Entstehung und die Bildung des Christenthums, erweckten von Zeit zu Zeit selbst im Schooße des Rabbinismus (siehe weiter) Gegner gegen die Bestimmungen der Synhedrialpräsidenten in den verschiedenen Zeiten, bis sie zuletzt lange nach dem Schlusse des Talmud im 8. Jahrh. n. im Karäerthum ein Judenthum ohne Rabbinismus zu bilden suchten. Aber auch der Rabbinismus schwieg nicht zu den Protesten der Gegner und wies das Gesetzmäßige seiner Arbeiten, seine Ermächtigung zur Begründung von zeitgemäßen Institutionen, für die Gesetzeserleichterungen und Gesetzeserschwerungen in dem Schriftgesetze nach. Das Gesetz in 5 M. 17. 9—14 von der Aufgabe und der Machtvollkommenheit des Obergerichts und von dem schuldigen Gehorsam gegen dasselbe wird zur Begründung der Ermächtigung der Rabbiner, zum Nachweis ihrer Autorität für ihre Gesetzesarbeiten zitirt. Daselbst heißt es: „Und thue nach dem Ausspruche, den sie dir verkünden, von dem Orte, den der Ewige erwählt, und beobachte zu vollziehen, ganz so, wie sie dich lehren.

---

[1]) Kidduschin 71: .קוצים אתם משימים בעיני [2]) Aboda sara 36 a; Jeruschalmi das. Absch. 2; das. Nidda Absch. 2; Babli Gittin 76β; das. Jeruschalmi Absch. 7 S. 48β col. 2. [3]) Gittin 76β; Jeruschalmi das. 7. 3 S. 48β. [4]) Jeruschalmi Nidda Absch. III S. 50β col. 2. [5]) Das. [6]) Siehe: „Patriarch R. Juda II.“ [7]) 5 M. 4. 2.

Nach der Lehre, die sie dich lehren und nach dem Rechte, welches sie dir verkünden, thue; weiche nicht von der Sache, die sie dir sagen, weder rechts, noch links. In Bezug darauf erklären sie: „Du hast nur den Richter deiner Tage aufzusuchen. Sage nicht, daß die Richter früherer Zeit besser waren als die gegenwärtigen.[1]) Sollte es auch der Leichtsinnige unter den Leichtsinnigen sein, wird er zum Vorgesetzten gewählt, so betrachte ihn gleich dem Würdigen unter den Würdigen." [2]) „Jephta in seiner Zeit war gleich Samuel zu seiner Zeit." [3]) Weiche nicht, weder rechts, noch links, d. h. wenn es dir auch scheinen sollte, daß die Bestimmung der Weisen nach Rechts links und die nach Links rechts wären.[4]) Im Zusammenhange damit stellte Maimonides darüber folgende Grundlehre auf: „Das Obergericht in Jerusalem war die Wurzel der mündlichen Lehre; sie (die Synhedristen) waren die Stützen der Gesetzesentscheidungen, von ihnen kam Gesetz und Recht für ganz Israel. Jeder, welcher an die Lehre Mosis glaubt, hat die Pflicht, die gesetzliche Praxis nach ihnen zu nehmen. Sowohl was sie nach der Tradition, als auch was sie nach ihrer auf Schriftforschung begründete Meinung lehren, oder was sie als Gesetzeszaun aufstellen, als eine Institution hervorrufen und als Sitten bezeichnen —, auf jede einzelne dieser drei Kategorien von Gesetzesbestimmungen bezieht sich das Gebot, ihnen Folge zu leisten, wer gegen diese Bestimmungen handelt, übertritt ein Schriftverbot. „Nach der Thora, die sie dich lehren", das sind die Institutionen, die Vorbeugungsgesetze und die Sitten; „und nach dem Rechtsausspruch," das sind die aus der Schrift hergeleiteten Gesetze; „was sie dir sagen" d. i. die Tradition."[5]) Hiermit war die Ermächtigung für die Rabbiner, Institutionen hervorzurufen, Gesetzeserleichterungen zu bestimmen u. s. w., nachgewiesen. Aber wie verhielt sich dieses zu dem oben zitirten Ausspruch, dem Schriftgesetze nichts hinzuzufügen und von ihm nichts abzunehmen? Diese Frage machte keine Schwierigkeit, da rabbinische Bestimmungen als keine mosaische Gesetze gelten sollen, auch gar nicht für dieselben ausgegeben wurden, daher weder als Zuthat, noch als Abnahme des Gesetzes gelten können.[6]) Doch sie begnügten sich damit nicht, sondern gaben außerdem noch bestimmte Gründe für ihr Thun an, besonders wenn es galt, von Gesetzen zu dispensiren oder gar sie aufzuheben. „Oft, lehrte Simon Sohn Lakisch (s. d. A.), ist die Aufhebung des Gesetzes die Erhaltung des Gesetzes."[7]) R. Nathan deutet den Psalmvers: „Zeit ist für den Ewigen zu thun, sie zerstören deine Lehre" (Ps. 119), sie zerstören deine Thora, weil es Zeit ist zu handeln, Institutionen zu errichten."[8]) So wird als Grund bei Dispensation vom Sabbathgesetz angegeben: „Es ist besser, man entweiht einen Sabbath, damit man nicht viele Sabbathe entweihe"[9]); oder: „Man entweihe immerhin einen Sabbath, damit man später viele Sabbathe halte."[10]) Ferner: „Der Sabbath ist euch überwiesen, aber ihr nicht dem Sabbath."[11]) Bei Gesetzesdispensationen zur Rettung eines Menschenlebens waren ihre Grundsätze: „Der Mensch lebe durch das Gesetz, aber sterbe nicht in Folge desselben."[12]) Daß man oft in mehreren Fällen Gesetzesübertretungen übersehen und nicht rügen soll, diese Anordnung belegten sie mit dem Spruche: „Besser, sie sündigen unwissend, als daß sie später wissend und vorsätzlich das Gesetz übertreten."[13]) Ferner: „Es ist besser, wenn du ein geringes Verbot übertrittst, als daß der Nächste ein wichtiges übertreten soll."[14]) Hierher gehören die Gesetzesdispensationen wegen der Menschenehre, כבוד הבריות,[15]) zur Ehre eines Königs,[16]) auch für den, der mit der Regierung verkehrt u. a. m.,[17]) ferner andere Gesetzeserleichterungen mit der Bezeichnung des

---

[1]) Rosch haschana 25β: .אל תאמר שימים הראשונים היו טובים מאלה [2]) Das.: שאפילא קל שבקלים ונתמנה על הצבור הר' הוא כאביר שבאבירים. [3]) Das. Vergl. hierzu Sifri zu Schoftim § 153. [4]) Sifri das.: .אפילא מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל [5]) Maimonides h. mamrim 1. 1 und 2. [6]) Maimonides h. mamrim 29. Vergl. das. die Gegenbemerkung des Abraham ben David. [7]) Menachoth 99β: .פעמום שביטולה של תורה היא קיומה [8]) Berachoth 54α. [9]) מוטב שיחלל שבת אחת ואל יחלל שבתות הרבה. [10]) Mechilta zu Kithissa Absch. 1: חלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה. [11]) Das. und Joma 85: .שבת מסורה לכם ואין אתם מסורים לשבת [12]) Das. 35: וחי בהם ולא שימות בהם. [13]) Sabbath 148β; Beza 30α: הנח להם מוטב יהיו שוגגים ולא יהיו מזידים; vergl. Jore dea § 293. 3. [14]) Erubin 32β. [15]) Beza 32β. [16]) Berachoth 19β. [17]) Baba kama 83α: מפני שהוא קרוב למלכות.

Grundes: „Man erlaubte das Ende wegen des Anfanges"[1]); „Wenn er sie doch heirathet verboten, so ist es besser, daß er sie erlaubt heirathe"[2]); „Wenn er es verboten genießt, ist es besser, daß er es erlaubt genieße"[3]) u. a. m. So wiesen sie auf Esra 10. 8 hin und bestimmten: „daß die Freigebung durch das Gericht als gesetzliche Freigebung zu betrachten sei."[4]) Bei Gesetzeserleichterungen in Geldsachen bemerken sie, daß es geschehe, um keine Geldausgaben zu verursachen[5]); oder: „damit man nicht vor den Armen, welche Geld leihen, die Thüre verschließe"[6]); oder: „damit der Finder das Gefundene zurückgebe."[7]) Für Gesetzeserleichterungen oder Institutionen in Ehesachen lautete der Grund: „um etwaiger Feindschaft in der Ehe vorzubeugen"[8]); oder: „wegen Gunst der Frau"[9]); oder: „damit dem Manne es nicht leicht wird, sich von der Frau zu scheiden"[10]); „damit kein schlechter Ruf sich verbreite,"[11]) u. a. m. Maimonides hat diese sämmtliche Bestimmungen in wenige Worte, die gar viel sagen, zusammengefaßt. Er sagte: „So soll man zeitweilig ein Gebot oder Verbot aufheben, um Viele für das Gesetz wieder zu gewinnen, oder Mehrere von vielen Vergehungen zu retten. Wie ein Arzt die Amputation einer Hand oder eines Fußes ausführt, um den Menschen am Leben zu erhalten, so dürfen die Lehrer in den verschiedenen Zeiten auf eine Zeit Gesetze abschaffen, damit alle andern erhalten bleiben und vollzogen werden. In der Weise wie schon die Weisen der Vorzeit lehrten: „Entweihe einen Sabbath, damit du mehrere Sabbathe halten kannst."[12]) Auch in der zweiten Thätigkeit der Rabbinen bei Bestimmung von Vorbeugungsgesetzen suchen sie dieselben durch Angaben von Gründen gleichsam zu rechtfertigen. Die Pflicht für die Rabbinen, Vorbeugungsmaßregeln zu treffen, um das Gesetz vor Uebertretung zu schützen, finden sie in 3 M. 18. 30: „Ihr sollet hüten meine Vorschrift" angedeutet, d. h. machet eine Hut für meine Vorschrift, עשו משמרת למשמרתי.[13]) Als einzelne Gründe für solche Verhütungsverbote werden genannt: „Um den Menschen von der Sünde zu entfernen"[14]); „ihn nicht zur Gesetzesübertretung kommen zu lassen,"[15]); „damit er sich nicht an die Sünde gewöhne,"[16]); „damit er zu keiner Unthat verleitet werde."[17]) „Gehe, gehe, nahe dich nicht dem Weinberge!" ist der Spruch an den Nasiräer, damit er nicht zum Traubengenuß verlockt werde.[18]) Ferner: „Um jeden Schein der Sünde fern zu halten,"[19]) jeden Verdacht zu entfernen (Schekalim 3. 2), einer Lebensgefahr vorzubeugen (Aboda sara 17 b), keine Untreue gegen fremdes Gut zu veranlassen,[20]) oder jedem Raube, auch den geringsten, fern zu bleiben"[21]) u. a. m. Im Allgemeinen gebrauchten sie dafür den Spruch: „Halte dich zurück vom Häßlichen (Sündhaften) und von dem, was ihm gleicht."[22]) Doch mahnten sie auch hier gar sehr und oft vor dem Zuviel und stellten zur Begrenzung dieser Gesetzesarbeit gewisse Normen auf. Von denselben nennen wir die Bestimmung: „Man verhänge nichts über die Gemeinde, was die Mehrheit derselben nicht ertragen kann"[23]); „man mache kein Verhütungsverbot zu einem Verhütungsverbot"[24]); „für eine Sache, die nicht immer existirt, oder selten vorkommt, errichte man kein Verhütungsverbot."[25]) Ferner mieden sie Verhütungsverbote aufzustellen in den Sachen und Fällen, wo man ohne dies sich in Acht nimmt oder zurückhält,[26]) oder wo die Leute pflichtgetreu und pflichteifrig

---

1) Beza 11 β: התירו סופם משום תחלתם. 2) משישאנו באיסור ישאנו בהיתר. 3) משתאכלנה באיסור תאכלנה בהיתר. 4) Jebamoth 89 β; Gittin 36 β: הפקר בית דין הפקר. 5) Menachoth 89 α. 6) Cholin 49 β; 77 α; Jeruschalmi Schebiith 4. 2: משום הפסד ממון; vergl. Christoth S. 5 α: בחמש לידות. 6) Gittin 50 α: שלא תנעל דלת בפני לווין. 7) Das. 55 α. 8) Kethuboth 58 β: משום איבה. 9) Das. 84 α: משום חינא. 10) Das. 11 α. 11) Gittin 26 β. 12) Maimonides h. momrim 2. 4. 13) Jebamoth 21 α. 14) Berachoth 2 α; Pesachim 2 β. 15) Kethuboth 2 β. 16) Sabbath 13. 17) Sabbath 16 β; Christoth 9. 18) Pesachim 40 β. 19) An mehreren Stellen משום מראית עין. 20) Siehe die Beispiele in Chajoth Mebo hatalmud S. 8. 9 und Hirsch Monatsschrift 1858 und 1859 in dem Aufsatz über die Vorbeugungsgesetze von Dr. Guggenheimer. 21) Das. 22) Cholin 44 β: הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו. 23) Baba kama 79 β: אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן יכולין לעמוד. Vergl. Aboda sara 26 β. 24) Beza 2 β: לא גזרינן גזירה לגזירה; Jeruschalmi Pesachim 1 S. 27 α: וכיש גדר לגדר. 25) Kidduschin 28: מילתא דלא שכיח לא גזרו בה; vergl. Kethuboth 56 β; Beza 2 β; Nidda 34 β; Cholin 116 β; Joma 13 α. 26) Beza 39 α; Cholin 88 α; Pesachim 11 α.

sind.[1]) Am Nachdrücklichsten hören wir den Lehrer R. Chia (s. d. A.) vor allzuviel Gesetzesumzäunung warnen: „Man mache nie den Zaun höher als das Gesetz, er fällt sonst ein und man schneidet die Pflanze weg." Als Beispiel wird auf die Verbotsübertretung des ersten Menschenpaares hingewiesen.[2]) Es dürfte nicht uninteressant sein, die differirenden Ansichten über den Werth der zur Zeit der jüdischen Kriege gefaßten 18 Beschlüsse von Verhütungsgesetzen gegen jede Vermischung mit den Heiden zu hören.[3]) R. Eliezer sagt über dieselben: „An jenem Tage, wo die achtzehn Beschlüsse gefaßt wurden, häufte man das Maaß der Gesetze. Ein Maaß, voll mit Nüssen, füllte man noch mit Mohn aus," womit er bildlich angeben wollte, daß die hinzugefügten rabbinischen Satzungen die Lücken des biblischen Gesetzes ausfüllten. Nein, rief ihm sein Zeitgenosse R. Josua zu: „An jenem Tage strich man das Maaß der Gesetze gar sehr ab!" „Wenn man in ein Maaß voll Oel Wasser hineingießt, geschieht es nicht, daß, je mehr man Wasser hineingießt, desto mehr Oel hinausströmt, d. h. je mehr man Verhütungsverbote schafft, desto mehr verliert das Schriftgesetz an Werth und Gehalt!"[4]) Auch die Ermächtigung der Rabbiner zur Gesetzesaufhebung erhielt einige Einschränkung, z. B. durch die Bestimmung: „Ein Rabbinercollegium darf die getroffenen Bestimmungen und Institutionen eines andern Rabbinercollegiums nicht aufheben, wenn es dieses nicht an Weisheit und Zahl übertrifft![5]) Diese sämmtlichen Lehren und Bestimmungen bilden das Ergebniß der vielen verschiedenen Kämpfe, die der Rabbinismus von seiner Entstehung bis lange nach dem Schluß des Talmud durchzumachen hatte. Es war in unserer Absicht, auch diesen Kampfesgang des Rabbinismus zu schildern, aber der Umfang dieses Artikels hat ohnehin schon die ihm gesteckte Grenze überschritten; wir mußten dasselbe hier unterlassen und verweisen darüber auf die betreffenden Artikel, die von demselben sprechen, als z. B. Sadducäer, Hillel, Jochanan b. Sakai, Gamaliel II., Jehuda der Fürst, Patriarch R. Juda II, Kalender, Prosbul u. a. m. Gegen die Gegner des Rabbinismus stellten sie die Lehren auf: „Alles, was die Rabbiner verordnet, oder eingerichtet haben, ist als wenn es die Thora verordnet hätte"[6]); „Die Thora bedarf keiner Befestigung, dagegen müssen sie die Worte der Sopherim (s. d. A.) haben,"[7]) u. a. m. Ueber die anderen Theile des Rabbinismus siehe: „Kultus," „Dogmatik," „Sittenlehre," „Recht," „Rechtsbeweis," „Eid" und die andern zu denselben gehörenden einzelnen Artikel, von denen wir besonders auf die dogmatischen Artikel in Abtheilung I aufmerksam machen; ferner bitten wir nachzulesen die Artikel: „Halacha," „Agada," „Talmudismus," „Verbieten und Erlauben" u. a. m.

Rabh, רב, oder Abba R., ר׳ אבא auch: Abba der Große (der Lange), אבא אריכא,[8]) Gesetzes- und Volkslehrer, Amora (s. d. A), bedeutende talmudische Persönlichkeit (vom J. 167—247 n.), Mitschöpfer des neuen Aufschwunges des Halachastudiums auf babylonischem Boden. I. Sein Leben und Wirken. Der Vater Abbas war Aiba bar Abba aus Kaphri, der Bruder des rühmlichst bekannten Gesetzeslehrers Chija (s. d. A.); seine Mutter hieß Martha, welche die Stiefschwester ihres Gatten war.[9]) Seinen ersten Unterricht erhielt er im Elternhause von seinem Vater[10]); seine Mutter war ihm früh gestorben.[11]) Aber auch seines Vaters hatte er sich nicht lange zu erfreuen, denn auch er starb bald darauf. So blieb ihm nichts übrig,

---

[1]) Sabbath 20α; Pesachim 59β: כהנים זריזין הן; vergl. Pesachim 88α. [2]) Midr. rabba 1 M. Absch. 19: שלא תעשה הגדר יותר על העיקר שלא יפול ויקציץ הנטיעות. [3]) Sabbath. Es gehörten zu denselben die Verschärfung der Reinheitsgesetze, der Verbote von Brot, Wein und Oel der Heiden, der Mischehe mit Heiden u. a. m. [4]) Sabbath S. 153β; Jeruschalmi das. 1. 3c. [5]) Mischna Edajoth 1. 8. Vergl. Maimonides h. mamrim Absch. 2 und in dieser Abtheilung den Artikel „Verbieten und Erlauben". Die Bestimmung lautet: אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין. [6]) Pesachim 116β; Jebamoth 16α: כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, aber Gittin 65α ist schon eine Beschränkung dieses Ausspruches: במלתא דלית ליה עיקר מן התורה לא אמרינן. [7]) Rosch haschana 19α; Taanith 10β. [8]) Nidda 24β. [9]) Sanhedrin 5α; Pesachim 4α; Moed katon 20α. [10]) Vergl. Succa 44β, ein Beweis, daß er gesetzeskundig war und zu den Gelehrten gezählt wurde. [11]) Siehe weiter.

als seinen oben genannten Oheim R. Chija aufzusuchen, der nach Palästina zum Lehrhause des Patriarchen R. Juda I in Sephoris ausgewandert war. Abba begab sich dahin und wurde freundlich aufgenommen, das Haus des Oheims ersetzte ihm das Elternhaus. Unter der Leitung desselben entwickelte sich rasch sein reich begabter Geist. Voll Lernbegierde überhäufte er seinen Oheim mit Fragen, so daß dieser ihm oft zurief: „Wann wirst du denn begreifen, daß man den Lehrer nicht mit zu viel Fragen quälen darf!"[1]) So wurde er von ihm für das Lehrhaus, wo der Patriarch seine halachische Vorträge hielt, vorbereitet, das er, wenn auch noch in jugendlichem Alter,[2]) mit seinem Oheim oft besuchte, von dem er sich Alles, was ihm unverständlich schien, erklären ließ.[3]) R. Chija wurde nicht müde, die Kenntnisse seines wißbegierigen Schülers zu erweitern, so daß er bald die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich lenkte.[4]) Auch der Patriarch erkannte in ihm den viel versprechenden Geist und bestimmte ihn für die Schülerreihe, die unmittelbar vor ihm während des Vortrages ihren Platz einnahm.[5]) R. Jochanan, sein Zeit- und Studiengenosse, erzählte von ihm, er habe es aus der 17. Reihe seines Sitzes mit Bewunderung gesehen, wie in den Gesetzesdiskussionen aus dem Munde des Abba zum Munde des vortragenden Patriarchen die Beweise und Gegenbeweise gleich Feuerfunken sprühten, ohne daß ich deren Inhalt zu fassen im Stande war.[6]) Von großem unberechenbarem Nutzen waren für ihn die 30 Tage, wo sein Oheim in Folge eines sich zugezogenen Verweises (Nesiphabannes)[7]) das Lehrhaus nicht besuchen durfte[8]). Er hatte nun Zeit, den Wissensdrang seines Neffen zu befriedigen, ihn mit allen Fächern des Halachastoffes bekannt zu machen und ihn für seinen künftigen Beruf vorzubereiten. Das Halachastudium in Palästina hat in dem Lehrhause des Patriarchen seinen höchsten Gipfelpunkt erreicht, es war ein Sinken desselben zu befürchten. Dagegen sollte für dasselbe in Babylonien eine zweite Heimath gegründet werden[9]). Dahin neu verpflanzt, dachte sich R. Chia, würde das Studium des Gesetzes einen ergiebigen Boden auf Jahrhunderte hinaus finden. Die lernbegierige Schaar der babylonischen Jünger in dem Lehrhause des Patriarchen schienen in der That solchen Hoffnungen entsprechen zu können. Sein Neffe Abba sollte unter denselben einer der Ersten sein, die ihrem Vaterlande eine solche Zukunft zu bringen berufen waren. Mit seinen seltenen Geistesfähigkeiten verband er eine bewußte Selbständigkeit,[10]) gepaart mit strenger Gewissenhaftigkeit[11]) und Menschenliebe,[12]) Eigenschaften, die ihn für den Gesetzes- und Volkslehrer befähigten. Einst, erzählt man, hielt Abba einen Vortrag, den er mehrere mal, so oft ein Lehrer eintrat, unterbrach und vom Anfang wiederholte. Das that er beim Eintritt des Patriarchen, des Oheims R. Chia, des gelehrten Barkappara und des R. Simon. Aber bald wurde er dessen überdrüssig und unterließ diese Wiederholung, als darauf später noch R. Chanina erschienen war. Da fühlte sich dieser beleidigt, was man unserm Abba hinterbrachte. Sofort machte sich dieser auf, ihm Abbitte zu thun, und es war ihm nicht zu viel, den Weg zu ihm dreizehn mal an einem Tage zu wiederholen.[13]) Wieder einmal hatte er einen Streit mit einem Manne aus dem Volke, der ihn arg beleidigt hatte. Abba dachte, er werde sich bald zur Abbitte einfinden. Aber derselbe erschien nicht. Der Rüsttag des Versöhnungstages kam heran, da machte sich Abba auf und hielt bei dem Beleidiger um Aussöhnung an.[14]) So ausgerüstet, kehrte er nach seinem Heimathlande, Babylonien, zurück, um daselbst den Anfang seiner Lehrthätigkeit zu beginnen. Sein Oheim R. Chija hielt für ihn beim Patriarchen um die übliche Ordination (s. d. A.) an.[15]) Dieselbe wurde ihm ertheilt, aber in beschränkter Form, sie erlaubte ihn, alle Funktionen als Rabbiner und Richter vorzunehmen, mit Ausnahme der Fehlerbesichtigung und Fehlerbeurtheilung bei den Erstgeburten des Viehes (s. Erstgeburt).[16]) Er trat trotzdem seine Rückreise im Jahre 189 n. an, in der Absicht, sich da für immer

[1]) Berachoth 13β; 43α; Sabbath 3β. [2]) Midr. rabba Absch. 33; Jeruschalmi Kilaim Absch. 9. [3]) Cholin 16α. [4]) Das. 137. [5]) Das. [6]) Das. [7]) Siehe: „Bann." [8]) Sanhedrin 5α und β. S. d. A. „Chija". [9]) Sanhedrin 5. [10]) Baba kama 80α. [11]) Cholin 105α. [12]) Joma 87α. [13]) Joma 87α. [14]) Das. [15]) Sanhedrin 5α. [16]) Das.: יריר בכורות אל יתיר.

niederzulassen.[1]) Er langte in Babylonien an, aber nicht auf lange Zeit; immer wieder erwachte in ihm die Sehnsucht nach der Lehrstätte in Palästina. Der Grund hierzu war, weil er noch immer Lücken in seinem Wissen bemerkte, auch um eine vollständigere Ordination von dem Patriarchen zu erhalten. Eine Quelle erzählt, daß Abba bei seiner Rückkunft von sich gerühmt hätte, er wäre der Ben Asai (Simon ben Asai) in Babylonien! worauf ihn ein Greis um Auskunft über eine Lehre ersuchte, die er nicht zu geben verstand. Dieser Vorfall soll ihn zur Rückkehr nach Palästina, zum Lehrhaus in Sephoris bewogen haben.[2]) Zur Erlangung einer vollständigen Ordination hielt er sich auch 18 Monate bei einem Viehhirten auf, um sich genau mit den vorkommenden Fehlern bei dem Vieh vertraut zu machen, so daß er sein Wissen auch zur Beurtheilung der Fehler an den Erstgeburten ergänzte.[3]) So verweilte er nochmals eine Reihe von Jahren in Sephoris und kehrte erst nach dem Tode des Patriarchen im Jahre 219 n. nach Babylonien wieder zurück. Sein Wunsch ward ihm nicht erfüllt, er erhielt keine erneuerte, vollständigere Ordination, die ihm auch noch später vom Patriarchen R. Gamaliel II, dem Nachfolger R. Juda I verweigert wurde. In Babylonien, wo sich die Nachricht von seiner Ankunft verbreitete, eilten ihm seine zwei Freunde, Samuel (s. d. A.) und Karna entgegen.[4]) Bei den Juden in den babylonischen Städten herrschte in religiösen Sachen Unwissenheit und Gleichgütigkeit,[5]) ein Zustand, der mit Schmerz die aus Palästina zurückgekehrten Gesetzesjünger erfüllte und in ihnen den Wunsch nach einem Umschwunge lebhaft rege machte. Sie erwarteten daher mit Sehnsucht ihren Freund Abba, vielleicht in Gemeinschaft mit ihm dem darnieder liegenden religiösen Leben aufhelfen zu können. Abba langte endlich an und wurde von seinen Freunden herzlich empfangen. Ungekannt besuchte er später das Lehrhaus in Nehardea (s. d. A.), wo er dem vortragenden Schuloberhaupte R. Schela als Dolmetscher, Meturgeman, diente. Als solcher erklärte er eine Mischna gegen das Herkommen und erregte dadurch die Aufmerksamkeit der Anwesenden. „Warum," frug R. Schela, „ist deine Erklärung so fremd?" „Mit einem gewissen Stolze antwortete er: „Die Musik, die den Vornehmen erfreut, mißfällt den Laien! So habe ich es immer erklärt, und R. Chija war damit zufrieden." [7]) Sofort erkannte R. Schela in ihm den berühmten Gesetzesjünger Abba und bat ihn, das unpassende Amt eines Meturgeman nieder zu legen. Er lehnte bescheiden diesen Antrag ab und blieb in dieser Stellung als Dolmetscher bis zum Tode des Schuloberhauptes. Vom Exilarchen (s. d. A.), dem Oberhaupte der Juden Babyloniens, wurde Abba zum Marktmeister, Agoranomos, ernannt; er hatte als solcher das richtige Maaß und Gewicht bei den Verkäufern zu beaufsichtigen.[8]) Auch sollte er nach Vorschrift die Marktpreise überwachen, um jede Vertheuerung der Lebensmittel zu verhüten. Dieses neue Amt hielt er als mit seinem Beruf als Volks- und Gesetzeslehrer unvereinbar und verweigerte die Annahme desselben. Der Exilarch betrachtete diese Ablehnung als Widerspenstigkeit und ließ ihn ins Gefängniß werfen, aus dem ihn nur die Fürbitte seines Freundes befreite.[9]) Ein anderes Beispiel seiner Selbständigkeit gab er, als aus Palästina die Nachricht von der Aufhebung des Verbots des Heidenöls in Babylonien anlangte. Abba verweigerte die Anerkennung derselben. Da verfügte sich Samuel zu ihm und vermochte ihn erst durch die Drohung, ihn als gegen die Befehle des Patriarchen widerspenstigen Gelehrten zu behandeln, zum Nachgeben zu bewegen.[10]) Diese Energie und Selbständigkeit waren indessen für einen Mann nothwendig, den wir bald in einem größern Wirkungskreise sehen werden, wo er für die Hebung des religiösen Lebens und der sittlichen Bildung der Juden Babyloniens so sehr segensreich gewirkt hatte. In Nehardea starb R. Schela, dessen

---

[1]) Das. Megilla 22α; Sabbath 108α; Jebamoth 63α. [2]) Jeruschalmi Pea Absch. 6. 2. [3]) Sanhedrin 5α; Jeruschalmi Chagiga Absch. 1. 8. [4]) Sabbath 108α. [5]) Cholin 10; Erubin 6 und 100. [6]) Sabbath 108α. [7]) Joma 20α. [8]) Baba bathra 89α. [9]) Das. Jeruschalmi Absch. 5. [10]) Sanhedrin 17; Jeruschalmi Aboda sara Absch. 2. 9; Babli Aboda sara 36α. Siehe: „Patriarch R. Juda II."

Stelle als Schuloberhaupt er jetzt übernehmen sollte. Aber Abba lehnte diese Wahl zu Gunsten seines Freundes Samuel ab; dagegen gründete er ein eigenes Lehrhaus in Sura (s. d. A.). Diese Stadt und deren Umgebung lagen in arger, religiöser Verwahrlosigkeit.[1]) So hörte er auf dem Markte zu Tatlaphasch, unweit Sura, wie eine Frau die andere frug, wie viel Milch sie denn zu einem Pfunde Fleisch nehme.[2]) Auch die Ehe wurde da nicht in ihrem sittlichen Prinzipe (s. Ehe) aufrecht erhalten, so daß mehrere Klagen darüber laut wurden.[3]) Grade diesen Ort wählte er für seine Thätigkeit. „Rabh fand ein ödes Thal und verstand es zu umzäunen!“ lautete eine spätere Würdigung seiner Wirksamkeit daselbst.[4]) So trat er seinen sich selbst geschaffenen Wirkungskreis an. Er war ganz der Mann, auf den die Zeit gewartet hat. Das Erste, was er unternahm, war die Hebung der Sittlichkeit in Volke. Die Heiligkeit der Ehe sollte wieder hergestellt werden. Er verordnete, daß jeder Verehelichung eine Verlobung vorausgehen muß, damit beide Theile Zeit haben, sich gegenseitig kennen zu lernen; daß Eltern ihre unmündigen Töchter ohne deren Zustimmung nicht verheirathen dürfen; daß der Bräutigam bei Strafe des Bannes vor der Hochzeit nicht im Hause des Schwiegervaters wohne; daß die Antrauung einer Frau nicht, wie es bisher vorkam, beim Begegnen auf dem Markte geschehe; daß dieselbe nicht durch die Ehelichung, ביאה, allein vorgenommen werde u. a. m.[5]) In Ehescheidungssachen belegte er den mit Strafen, der einen abgeschickten Scheidebrief widerrief, da dadurch die Ehefrau leicht in eine ungesetzliche Wiederverheirathung willigen könnte u. a. m.[6]) Zur Herstellung der Autorität des Gerichts bestimmte er: „Wer auf eine gerichtliche Vorladung in 30 Tagen nicht erscheint, verfällt der Bannstrafe. Hat er dieselbe geflissentlich verabsäumt, unterlag er noch der körperlichen Züchtigung.[7]) Gleiche Strafe traf auch den, der sich gegen den Gerichtsdiener Verletzungen erlaubte.[8]) In Tatlafas, wo große Unwissenheit betreffs der Fleisch und Milchgesetze herrschte, verbot er, um fernere Uebertretung zu verhüten, auch den Genuß des Milchgefäßes, כחל, von geschlachtetem Viehe u. a. m.[9]) Nach Außen strebte er, Babylonien in vielen Sachen Palästina gleich zu stellen. Er erklärte, daß hinsichtlich des Scheidebriefes Babylonien vollständig Palästina gleich sei.[10]) Sein Schüler Rab Juda ging weiter und erklärte jede Auswanderung der Juden aus Babylonien nach Palästina als eine Uebertretung des Schriftgebotes in Jeremia 28. 27: „daselbst sollen sie verbleiben bis zum Tage, da ich sie bedenke, spricht der Ewige.“[11]) Aus solchen Diskussionen leitete Abba für die den Ackerbau treibenden Juden in Babylonien die Anordnung her, daß zu ihrem Gunsten jedwede einmal ausgesprochene Gesetzeserleichterung betreffs der Aussaat von Mischgattungen (kilaim) und der Orlafrüchte statthaft sei.[12]) Einen festen Boden schuf er für diese und ähnliche Anordnungen durch seine Lehrvorträge, die er nicht blos für seinen Jüngerkreis, sondern auch fürs Volk hielt. Der Jüngerkreis seines Lehrhauses stieg nicht selten auf 1200 Schüler heran, die aus den entlegensten Theilen Babyloniens herbei geströmt waren. Der Meister sorgte auch für den leiblichen Unterhalt derselben.[13]) Für sie hielt er fast täglich Vorträge; sie bildeten den kleinern und engern Jüngerkreis seiner Schule. Ein größerer war der, welcher sich je auf zwei Monate des Jahres, in Adar und Elul, versammelte und über 2000 Köpfe zählte. Die Vorträge in diesen zwei Monaten hießen Kalla-Vorträge (s Predigt) und waren die Vorbereitungsreden über die die Feste betreffenden Lehren und Gesetze, um das Volk auf die Feste vorzubereiten und es mit dessen Lehren und Gesetzen bekannt zu machen. Auch von diesen haben wir noch die Vorträge der letzten Woche vor

---

[1]) Cholin 111 α; Erubin S. 6 und 100. [2]) Das. [3]) Kidduschin 71 β. [4]) Oholin 110 α: רב בקעה מצא וגדר בה גדר. Vergl. Jeruschalmi Schekalim 50 β. [5]) Jebamoth 52 α; Kidduschin 12 β; 41 α. [6]) Kethuboth 3 α; Jebamoth 52 α; Kidduschin 12 β. [7]) Baba kama 117 α; Jebamoth 52 α; Kidduschin 12 β. [8]) Das. [9]) Cholin 110 α; Erubin 60 α und 100 α. [10]) Gittin 6 α. [11]) Kethuboth 110 β. [12]) Sabbath 139 α; Berachoth 36 α. [13]) Baba bathra 54 α; Kidduschin 39 α. Abba war reich und hatte einen Garten in der Nähe des Lehrhauses, der reichlich Zukost für die Schüler lieferte.

dem Feste und während der Feste und an deren Zwischentagen zu unterscheiden, die den Namen „Rigla“, „Riglavorträge“ führten.[1]) Der Andrang zu denselben soll so stark gewesen sein, daß die Stadt Sura nicht alle beherbigen konnte und Viele im Freien am Surasee übernachten mußten. Wir werden später von dem Inhalte dieser Vorträge sprechen, um zu zeigen, wie sehr er in denselben auf die religiöse und sittliche Volksbildung hinarbeitete. So errang sich Abba eine allgemeine Verehrung, die sich über Babylonien hinaus erstreckte. Der berühmte Gesetzeslehrer R. Jochanan (s. d. A.) verschmähte es nicht, sich von ihm Rath und Aufschluß in Gesetzesfragen zu holen.[2]) Er nannte ihn: „ein Mann (heimisch) in Allen“ und die Briefe an ihn waren betitelt: „An unsern Lehrer in Babylonien“.[3]) Man sprach von ihm mit großer Achtung; er wurde nicht anders als „Lehrer“, Rabh, genannt, ein Ehrentitel, ähnlich dem des Patriarchen R. Juda I, „mein Lehrer“, Rabbi, und „unser heiliger Lehrer“. Rabbenu Hakadosch. Auch sein Lehrhaus hieß: „Be Rabh“, d. h. zum Lehrer; ebenso nannte man die ihm zugeschriebenen Midraschsammlungen: „Sifre de be Rabh“, die Schriften des Lehrers, und dessen verfaßte Gebete, besonders zum Neujahrsfeste, „Tekiata de be Rabh“, d. h. Schofargebete des Lehrers.[4]) Auch Samuel, das Schuloberhaupt zu Nehardea, schätzte ihn hoch und sprach von sich selbst, daß er zu ihm wie Wein mit Essig zu vergleichen sei.[5]) Ebenso nannte ihn der schon oben erwähnte Karna: „eine Dattel voll Saft“.[6]) Aber was ihm am meisten die Liebe und Verehrung des Volkes zuwendete, war sein völlig anspruchloses Wesen. Oft hörte man von ihm den Spruch: „Wegen Chanina wurde die ganze Welt gespeist, aber Chanina begnügte sich mit einem Maaße dürrer Datteln“.[7]) Sah er sich in der Mitte einer ihn umgaffenden Menge, sprach er: „Steigt des Menschen Größe noch so hoch, traue ihr nicht, denn sie schwindet plötzlich!“[8]) Auch der König Artaban (s. d. A.) überhäufte ihn mit Ehrenauszeichnungen.[9]) Er machte von dieser Gunst nur für das Wohl des Volkes Gebrauch. Ein reicher Mann weigerte sich, dem Urtheile des Gerichts nachzukommen und wurde deßhalb vom Könige mit der Confiskation seines ganzen Vermögens bestraft. In seiner Noth suchte er den Gesetzeslehrer Abba auf. Er söhnte sich mit ihm aus und bat ihn, sich für ihn bei der Regierung zu verwenden. Abba verzieh ihm nicht nur, sondern verschaffte ihm auch die Herausgabe des confiszirten Vermögens.[10]) Ein entschiedener Gegner war er von jeder Diskussion mit den Sektirern (s. d. A.), deren Lehrhäuser und Versammlungen er absichtlich mied.[11]) Als man ihm deshalb Vorwürfe machte, antwortete er: „Was soll ich da suchen, wo ich nichts verloren habe!“[12]) Die Magier nannte er „Gotteslästerer,“ deren Umgang man fliehen soll.[13]) Unzerstörbar erhielt sich seine Freundschaft gegen Samuel, seinen Jugend- und Studiengenossen. Beide besuchten sich und tauschten einander ihre Meinungen über verschiedene Gegenstände aus. Rabh war einst im Begriff, eine falsche Halachaentscheidung zu treffen, da hielt ihn Samuel noch zur Zeit davon ab und wandte auf ihn die Worte an: „dem Frommen begegnet nichts Sündhaftes!“[14]) Freundlich entgegnete Abba darauf: „Kein Geheimniß ist dir verborgen!“[15]) Nur wo es sich um Prinzipien handelte, liebte jeder seine eigene Meinung und traf selbst die Entscheidung.[16]) Von seinem Privatleben wissen wir, daß er sehr reich war. Er besaß viele Güter, die er selbst verwaltete,[17]) und von deren Ertrag er zum Unterhalt seiner Schüler hergab.[18]) Nicht so glücklich war er in seinem Eheleben. Sein Oheim R. Chia wünschte ihm bei seinem Abschiede, als er Palästina verließ: „Gott behüte dich vor dem, was bitterer ist als der Tod (Kohel. 7. 26), das ist ein böses Weib!“ Doch Abba sollte nicht davon bewahrt bleiben. Er hatte eine sehr böse Frau, die

[1]) Siehe den Artikel „Predigt in dieser Abtheilung. [2]) Cholin 54. 95. 137. [3]) Das. [4]) Jeruschalmi Aboda sara 1. 12. [5]) Cholin 105 α. [6]) Baba bathra 89. [7]) Berachoth 18. [8]) Sanhedrin 7. [9]) Aboda sara 10 und 42; Pea 1. 1. [10]) Jeruschalmi Nedarim Absch. 1. [11]) Sabbath S. 116. [12]) Das. S. 51 β. [13]) Das. S. 75 α. [14]) Spr. Sal. 13. 21. [15]) Daniel 4. 6. So in Cholin 59 α; Nidda 65 α; Jebamoth 121 α. [16]) Siehe: „Samuel.“ [17]) Cholin S. 105. [18]) Kethuboth S. 106; Berachoth S. 57.

ihn fortwährend zu kränken suchte. Oft wiederholte er: „Jede Krankheit, nur keine Darmkrankheit; jeder Schmerz, nur keine Herzensschmerzen; jedes Weh, nur kein Kopfweh; jedes Böse, nur keine böse Frau!“[1]) Ebenso sprach er: „Durch ein nichtswürdiges Volk werde ich sie erzürnen (5 M. 32. 21), das ist ein böses Weib!“[2]) Trotzdem hatte er auch ein Wort des Lobes für seine Frau. „Sie gestattete es mir, sprach er oft, im Auslande (Palästina) die Lehre aufzusuchen, wartete geduldig die Zeit meiner Rückkehr ab und besorgte die Erziehung meiner Kinder!“[3]) Aus der Ehe mit dieser Frau hatte er drei Kinder, zwei Söhne, Chia und Aibu, und eine Tochter. Chia widmete sich dem Studium, dagegen Aibu, der schwächer an Geist war, dem Ackerbau.[4]) Die größte Freude erlebte er an seiner Tochter; sie verheiratete sich in das Haus des Exilarchen, von der würdige gelehrte Fürsten, Ukba und Nehemia, abstammten.[5]) Zärtliche Aufmerksamkeit erfuhr er von seinem Sohne Chia. Die Mutter hatte die Gewohnheit, das Entgegengesetzte von dem, was der Mann wünschte, auszuführen. Um jeder Mißhelligkeit zwischen Vater und Mutter vorzubeugen, kam er auf den Gedanken, die Aufträge des Vaters der Mutter verkehrt auszurichten. Der Versuch gelang, und der Vater erhielt von da ab immer, wie er es verlangt hatte. Als er sich einst darüber wunderte, löste ihm sein Sohn das Räthsel. Der Vater, besorgt, er würde sich dadurch an Lügen gewöhnen, verwies ihn darüber und erinnerte ihn an die Worte Jeremias 9. 4: „sie gewöhnen ihre Zungen lügen und befleißigen sich der Verkehrtheit!“[6]) Außer diesen drei werden uns noch andere Söhne und Töchter Abbas genannt, die ihm wohl in späterm Alter und vielleicht von andern Frauen geboren wurden. Diese Söhne hießen: Chanan, Acha und Ulla. Ersterer stand im gelehrten Verkehr mit Chasda, dem Nachfolger seines Vaters; er begründete später ein eigenes Lehrhaus.[7]) Der Zweite wird oft neben dem Amora Rabina erwähnt,[8]) und der Dritte gehörte zu den Jüngern des Raba und Abaji (s. d. A.).[9]) Auch von den Töchtern werden „Söhne“ genannt.[10]) Unter solch sichtbarem Gottessegen stand er seinem Lehrhause 28 Jahre vor und starb im 82. Lebensjahre.[11]) Sämmtliche Schüler legten um ihn Trauerzeichen an. Samuel in Nehardea zerriß um ihn 13 Paar Kleider,[12]) ebenso R. Jochanan, das Schuloberhaupt in Tiberias,[13]) der wehklagend ausrief: „Ein Mann hat uns verlassen, dem ich große Achtung schulde!“[14]) Ein Jünger des Verstorbenen setzte bei dem Exilarchen die Anordnung einer allgemeinen Landestrauer für die Juden durch. Ein ganzes Jahr sollten Musik und die bei Hochzeiten üblichen Blumen- und Myrthenkränze des Brautpaares wegbleiben.[15]) Lange noch vermißte man bei zweifelhaften Gesetzesentscheidungen den Lehrer und rief von neuem: „Der Lehrer ist dahin und seine Lehre haben wir nicht gelernt!“[16]) Indessen verbreitete eine große Schülerzahl seine Lehren, unter denen die bekanntesten waren: Rabh Juda, Rabh Giddel,[17]) Rabh Huna,[18]) Sutra ben Tobia,[19]) Chia bar Aschi,[20]) Chama ben Goria,[21]) Chanan ben Abba,[22]) Chananel,[23]) Jehuda Sohn Samuels,[24]) Nachman ben Jakob,[25]) Amram[26]) u. a. m. II. Lehren der Agada. Die Agada (s. d. A.) hat durch ihn eine bedeutende Bereicherung erhalten. Er hielt Volksvorträge in Nehardea (s. d. A.), Sura (s. d. A.), Kimhona (s. d. A.) u. a. O. über fast alle Theile der Religionslehren, über Dogmatik, Kultus, die Rechts- und Sittenlehre, über verschiedene biblische Personen und biblische Bücher u. a. m., die stets mit Aufmerksamkeit gehört wurden, so daß seine Agadalehren ein ganzes Jahrhundert nach seinem

---

[1]) Sabbath 11α: כל חולי ולא חולי מעים כל כאב ולא כאב לב כל רעה ולא אשה רעה. [2]) Jebamoth S. 63β. [3]) Berachoth S. 17α. [4]) Pesachim 113α. [5]) Beza 29α; Cholin 92α; Pesachim 115β. [6]) Jebamoth 63α. [7]) Pesachim 117α; Kethuboth 8β. [8]) Cholin 49α; Sanhedrin 77α. [9]) Pesachim 117β; Joma 87β; Megilla 21β. [10]) An vielen Stellen בני ברתי דרב. [11]) Scherira's Sendschreiben S. 34. [12]) Moed katon 24α. [13]) Das. [14]) Das. [15]) Sabbath 110α; Berachoth 43β. [16]) Berachoth 42β. [17]) Sabbath 30β; Nedarim 8α; Menachoth 30α. [18]) Joma 87α. [19]) Berachoth 43β; Chagiga 12α. [20]) Erubin 47α; das. 65α; Jeruschalmi Taanith 69c. [21]) Sabbath 10β; Moed katon 12α. [22]) Rosch haschana 31α; Baba bathra 25α. [23]) Megilla 3α; Pesachim 68α; Cholin 91β. [24]) Sabbath 119β. [25]) Megilla 14α. [26]) Baba bathra 104β; Aboda sara 19α; Sanhedrin 104α.

Tode wiederholt wurden. Wir bringen von denselben: a. die dogmatischen. 1. Die Gottesnamen. Der vierbuchstabige Gottesname, יהוה, dessen Aussprache gemieden, verboten und zuletzt vergessen wurde, [1]) war für die Mystiker ein Thema, das sie oft besprachen. [2]) Unser Abba bekannte sich zur Lehre der Mystik (s. weiter); er kennt den vierbuchstabigen Gottesnamen nach seiner Bedeutung als Bezeichnung des Urwesens, des Seins alles Seienden, nennt ihn den 42buchstabigen Gottesnamen, [3]) und mahnt zu dessen Geheimhaltung und sehr vorsichtiger Mittheilung an Andere. „Den 42buchstabigen Gottesnamen überliefere man nur dem, der sittsam und bescheiden ist, in der Hälfte seiner Lebensjahre steht, nicht zornsüchtig ist, sich nicht berauscht, nicht eigensinnig ist. Wer ihn (den Gottesnamen) kennt, ihn in Acht nimmt und in Reinheit bewahrt, ist oben beliebt, bei den Menschen wohl gelitten, er erregt Ehrfurcht bei den Leuten und ist Erbe zweier Welten, des Diesseits und des Jenseits." [4]) Ein zweiter Ausspruch von ihm behauptet, daß Bezalel, der Anfertiger der Stiftshütte, die Kunst der Buchstabenzusammensetzung verstand, mit deren Hilfe Himmel und Erde erschaffen wurden, denn es heißt: „Er erfüllte ihn mit dem Geiste Gottes, mit Weisheit, Einsicht und Erkenntniß." [5]) Diese drei letzten Ausdrücke werden auf einer andern Stelle von ihm als die Benennungen der drei ersten Urpotenzen bei der Weltschöpfung angegeben. [6]) 2. Die Schöpfung. Gegen die Annahme eines Urstoffes bei der Schöpfung sträubte sich der bibelgläubige Sinn der Talmudlehrer. Die jüdische alexandrinische Philosophie hat die Logoi, die geistigen Urpotenzen, die Urideen aufgestellt, mittelst deren die Welt entstanden sein soll. Diese Vorstellung fand in einiger Modifikation bei den Gesetzeslehrern R. Josua b. Chananja u. a. m., die sich in Alexandrien aufhielten und sie dort kennen lernten, Aufnahme, [7]) und wurde in Palästina als Geheimlehre nur den Auserwählten mitgetheilt. [8]) Auch unser Abba, den wir schon oben als Mystiker kennen gelernt haben, theilte die modifizirte alexandrinische Annahme von den Aeonen, mit deren Hülfe die Schöpfung der Welt geschehen sein soll; er lehrte: „Durch zehn Worte, Logoi, wurde die Welt geschaffen: durch Weisheit, Einsicht und Erkenntniß, [9]) Macht, [10]) Strenge, [11]) Gerechtigkeit und Recht, [12]) Liebe und Erbarmen. [13]) Wir haben schon in dem Artikel „Geheimlehre" diese zehn „Logoi" von Rabh als Unterlage der Aufstellung der zehn Sephiroth erkannt. [14]) Diese Mittheilung will er auch nur als Geheimlehre behandelt und aufbewahrt wissen. [15]) 3. Gesetz und dessen Studium. Wichtig erscheint uns sein Ausspruch über den Zweck des göttlichen Gesetzes; derselbe lautet: „Die Gebote sind Israel nur gegeben, damit die Menschen durch dieselben sittlich geläutert werden, denn also heißt es: „das Wort Gottes ist eine Läuterung, Schild allen, die ihm vertrauen" (Ps. 18). [16]) Ebenso treffend sind seine Lehren über die Pflicht und den Werth des Gesetzesstudiums. „Wer einem Schüler den Unterricht in der Thora verweigert, begeht gleichsam einen Raub" [17]); ferner: „Wer den Sohn des Andern das Gesetz lehrt, erwirbt sich in der Lehre die Unsterblichkeit" [18]); „Wer den Sohn eines Idioten in der Thora unterrichtet, von dessen Haupt weicht jedes Verhängniß." [19]) Im

---

[1]) Siehe: Abth. I Artikel „Adonai" und in Abth. II „Tetragrammaton". [2]) Siehe: „Geheimlehre", „Mystik" und „Kabbala". [3]) Vergleiche über die Deutung des zweiundvierzigbuchstabigen Gottesnamens die Responsen in dem Sammelwerke טעם זקנים S. 57; Raschi zu Aboda sara 17 α und Kidduschin 71 α, der da sagt: לא פירשו לנו, er weiß darüber nichts anzugeben. Aber schon Maimonides More nebuchim 1 K. 62 sagt, daß man unter den zweiundvierzig Buchstaben mehrere hebräische Wörter zu verstehen habe, die zusammen zweiundvierzig Buchstaben enthalten. Bacher, Agada S. 18, will ihn auf die im Talmud genannten zehn Wörter der Schöpfung, als die Urbenennung der zehn Sephiroth der Kabbalisten, beziehen. Vergl. hauptsächlich Zunz, Synagogale Poesie S. 144. [4]) Kidduschin 71 α. [5]) Berachoth 55 α. [6]) Siehe: „Kabbala" und „Schöpfung". [7]) Chagiga 12 α. Siehe weiter. [8]) „Religionspilosophie." [9]) Nach Spr. Sal. 3. 19. [10]) Psalm 65. 7. [11]) Nach Hiob 26. 11. [12]) Ps. 89. 15. [13]) Das. 25. 6. Diese Lehre Rabhs ist in Chagiga 12 α. [14]) Wir sehen, daß auch Bacher in seiner Agada S. 16—19 dieser Meinung ist, nur hätte er seine Vorgänger in derselben nennen sollen. [15]) Jeruschalmi Chagiga 77 c. in Bezug auf Ps. 31. 10. Vergl. „Geheimlehre" in dieser Abtheilung und „Schöpfung" in Abth. I. [16]) Midr. rabba 3 M. Absch. 13. [17]) Sanhedrin 91 β. [18]) Baba mezia 85 α: זוכה ויושב בישיבה של מעלה. [19]) Das.: אפי׳ הב״ה גוזר גזירה מבטלו.

Allgemeinen lehrte er: „Wer in reiner Absicht die Thora studirt, hat sich gleichsam im Himmel und auf der Erde eine Veste gebaut, denn es heißt: „Und ich lege meine Worte in deinen Mund, bedecke dich mit dem Schatten meiner Hände, um den Himmel auszuspannen und die Erde zu gründen (Jesaia 51)."[1]) Doch kennt man von ihm auch den Spruch: „Immerhin beschäftige man sich mit dem Thorastudium auch in unedler Absicht denn von dem Thorastudium in unedler Absicht gelangt man zu dem in edler Absicht, d. h. um ihrer selbst willen."[2]) Er stellte das Thorastudium höher als das Opfer.[3]) Weiter bezeichnet er die Lehrer als die Propheten, und die Schüler, die Gesetzesjünger, als die Gottesgesalbten, Messiasse, welche die Erlösung der Welt bringen.[4]) Nichtsdestoweniger hat er für die Zukunft dieses Studiums nur den hoffnungslosen Ausruf: „Die Thora wird in Israel vergessen werden!"[5]) Speciell zum Studium empfiehlt er die Mischna, weil sie den Menschen mehr befriedigt. Den Talmud, d. h. die Diskussion der Mischna oder des Gesetzes im Allgemeinen, nennt er das Studium, wo man sich immer arm und unbefriedigt, böse, fühlt.[6]) 4. M e n s c h u n d I s r a e l. Als Bestimmung des Menschen erscheint ihm nicht der beschränkte Nationalismus, sondern der Kosmopolitismus; er lehrte: „Der Mensch gehört seinem Kopfe nach Palästina an, in Betracht seines Leibes nach Babylonien und in Folge seiner andern Körpertheile den andern Ländern an."[7]) Von Israel behauptet er, daß es zum Unterschiede von den heidnischen Völkern und gemäß seines Gottesglaubens nicht unter dem Fatum oder dem Einflusse eines Gestirnes, sondern unmittelbar unter Gott stehe.[8]) Als Grund des öftern Abfalls Israels zum Götzendienste giebt er das sittenlose Leben der Heidenwelt an, von dem es verlockt wurde.[9]) 5. S ü n d e, Z u r e c h t w e i s u n g u n d B u ß e. Voll Liebe und Erfahrung athmen hier seine Lehren: „Wer ein Gebot ein- und zweimal übertritt, zum dritten Mal erscheint es ihm als erlaubt"[10]); „Wer bei einem Vergehen erröthet, offenbart ein gutes Zeichen."[11]) „Die Sünden der meisten Menschen bestehen in Raub, die der Wenigsten in Unzucht, aber die von Allen in Verleumdung" (Baba mezio S. 144). Die in 3 M. 19. 17 zur Pflicht gemachte Zurechtweisung soll so lange wiederholt werden, bis der Sünder gegen den Vermahner die Hand zum Schlagen erhebt.[12]) Ueber die Buße hat er die recht eindringliche Lehre: „Alles, was Gott am Thiere mißfällt, das gefällt ihm beim Menschen. Das Thier wird durch ein Gebrechen als Opfer unbrauchbar, dagegen heißt es vom Menschen: „die Opfer Gottes sind ein gebrochenes (reumüthiges) Gemüth."[13]) 6. M e s s i a s u n d E r l ö s u n g. In der Zeit der trostlosen Verfolgungen der Juden durch die Neuperser in den babylonischen Ländern warf er seinen Blick auf Rom, von dessen Weltherrschaft, die sich auch über Persien erstrecken werde, er Israels Erlösung erwartete. Er lehrte: „Der Messias kommt nicht eher, bis Rom auf der ganzen Erde neun Monate geherrscht hat."[14]) Doch war darüber auch sein Spruch: „Die künftige Erlösung hängt von keiner Zeit ab, als nur von unserer Reue und Buße mit den guten Werken."[15]) Den Erlöser, Messias, bezeichnet er als einen zweiten David, einen Mann wie Daniel oder gleich dem Patriarch R. Juda I.[16]) 7. U n s t e r b l i c h k e i t, J e n s e i t s. In seinen Lehren spricht er von zwei Unsterblichkeiten, von der einen auf der Erde, die der Lehrer erhält, wenn seine Schüler die Lehren von ihm zitiren, und von der andern im Jenseits, im Himmel oben. Ueber Erstere hören wir ihn: „Ich wohne in deinem Zelte ewig" (Ps. 61. 5), d. i. wenn Schüler die Halacha im Namen ihrer Lehrer zitiren; es weilen die Lehrer alsdann in zwei Welten, in der des Lebens und der nach dem Tode.[17]) Das jenseitige Leben im Himmel bezeichnet er in rein geistigem Sinne: „Nicht dieser Welt gleicht jene.

---

[1]) Sanhedrin 99 β. [2]) Naser 23: שמתוך שלא לשמה בא לשמה. [3]) Erubin 53 β. [4]) Sabbath nach 119 β; Psalm 105. 10. [5]) Sabbath 138: עתידה תורה שתשתכח מישראל. [6]) Sanhedrin 100 β: כל ימי עני רעים זו תלמוד וטוב לב משתה תמיד זו משנה. [7]) Sanhedrin 38. Siehe: „Mensch." ראשו מארץ ישראל גופו מבבל. [8]) Sabbath 156 β. [9]) Sanhedrin 63 β. [10]) Das.: כיון ששנה נעשה לו כהיתר. [11]) Joma 87 α. [12]) Erachin 16 β. [13]) Midr. rabba 1 M. Absch. 96. [14]) Joma 10. [15]) Sanhedrin 97 β. [16]) Sanhedrin 98 β. [17]) Jebamoth 96: גורה עולמים אם יאמרו הלכה משמו יגור בשני עולמות.

Da ist weder Essen, noch Trinken; es giebt da keinen Handel und Wandel; weder Haß, noch Neid. Die Frommen weilen dort mit ihren Kronen (den Verdiensten) auf ihren Häuptern und genießen den Strahl der Gottesmajestät."[1]) b. Kultus. 1. Der Sabbath. Der Sabbath soll nicht blos ein Ruhetag, sondern auch ein Freudentag sein. Er lehrte: „Wer den Sabbath zum Vergnügungstag macht, dem werden seine Herzenswünsche erfüllt."[2]) Die Wichtigkeit seiner Heilighaltung spricht er in folgender Lehre aus: „Hätte Israel einen Sabbath (den nach der Gesetzgebung) beobachtet, keine Nation hätte sich seiner bemächtigen können. Aber da an diesem Sabbath Einige aus dem Volke Manna zu sammeln ausgingen (2 M. 16. 27), kam Amalek und stritt gegen Israel (2 M. 17. 8)."[3]) 2. Gebet und Liturgie überhaupt. Das Gebet soll mit Ruhe des Gemüthes und in Andacht verrichtet werden. „Wessen Sinn nicht ruhig ist, bete nicht."[4]) Die Andacht stellt er als eine der Hauptbedingungen des Gebetes auf.[5]) Das Morgengebet soll das erste Tageswerk des Menschen sein, vor demselben soll man sich auch des Grußes an seinen Nächsten enthalten, um nicht dem Menschen erst die Ehre zu geben.[6]) Als Mystiker ist er natürlich für langes Beten. „Langes Beten gehört zu den Gegenständen, die das Leben verlängern."[7]) Zu Dankgebeten sind besonders verpflichtet: die Seefahrer, die Wüstenreisenden, die von einer Krankheit Genesenen, und die vom Kerker Befreiten.[8]) Große Thätigkeit entfaltete er zur Herstellung einer geordneten Synagogalliturgie. Er verfaßte für dieselbe mehrere Gebete und Benediktionen, ordnete zur sabbathlichen Thoravorlesung eine neue Abschnittseintheilung des Pentateuchs an u. a. m. Wir haben diese seine Arbeiten in den Artikeln: „Synagogenliturgie," „Segenssprüche" und „Vorlesung aus der Thora" ausführlich besprochen und wollen sie hier nicht weiter wiederholen. c. Ethik. 1. Aberglaube. Obenan stellen wir hier seinen Ausspruch gegen den seine Zeit beherrschenden Aberglauben der Astrologie (s. Sterndeutung). „Wo verbietet das Gesetz das Befragen der Chaldäer, der Sterndeuter?" In 5 M. 18. 13: „Ganz sollst du mit dem Ewigen deinem Gotte sein."[9]) Schon an Abraham erging die Mahnung, sich über das astrologische Schauen zu erheben, was die Worte: „und er führte ihn hinaus" (1 M. 15. 5) andeuten.[10]) 2. Ehe, Eheleben und das Hauswesen. Das Zusammenfinden des Mannes und des Weibes zur Führung eines gemeinsamen Ehelebens geschieht nach einer göttlichen Vorherbestimmung. „Vierzig Tage vor der Schöpfung des Kindes ruft eine Himmelsstimme: „die Tochter des N. sei für den Sohn des N."[11]) Gegen Ehen ungleichen Alters ist seine Lehre: „Wer seine Tochter an einen alten Mann verheirathet, oder eine ältere Frau für seinen noch jungen Sohn bestimmt, von dem heißt es 5 M. 29. 18: „um die Fällerei auf die natürliche Begierde zu häufen."[12]) Ein dritter Spruch von ihm mahnt, sich nicht früher mit einer Frau zu verloben, bis man sie gesehen, man könnte an ihr nach der Verheirathung Fehler entdecken und ihr abgeneigt werden, was eine Uebertretung des Gesetzes zur Folge hätte: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst."[13]) Bei der Wahl einer Frau mahnte er, nicht auf Geld zu sehen. „Wer eine Frau ihres Geldes wegen heirathet, wird unwürdige Kinder haben."[14]) Für die Bewahrung des Ehefriedens ist seine Lehre: „Man hüte sich, seine Frau zu kränken, denn da sie leicht Thränen vergießt, sind die Vergehungen gegen sie desto größer"[15]); ferner: „Wer viel Furcht auf seine Hausleute wirft, bewirkt Sünde."[16]) Gegen den Ehebruch war seine Mahnung: „Wer Ehebruch treibt, wird sich der Höllenstrafen nie entledigen."[17]) 8. Kindererziehung und Jugendbildung. Ueber Ersteres war seine Mahnung, nicht ein

---

[1]) Berachoth 17 α. [2]) Sabbath 118: כל המענג שבת נותנים לו משאלות לבו. [3]) Das. [4]) Erubin 65 α: כל שאין דעתו מיושבת עליו אל יתפלל שנ׳ בצר אל יורה. Mit Recht macht Bacher auf Sirach 7. 10 aufmerksam, wo sich der ähnliche Vers findet. Siehe seine Agada S. 28 und B. Ch. II. S. 327. [5]) Berachoth 13 β; Joma 4 β. [6]) Berachoth 14 α. [7]) Das. 55 α. Siehe Abth. I „Gebet", wo besonders von R. Josua kurze Gebete empfohlen werden nach Koheleth: „daher sollen deine Worte wenig sein" [8]) Berachoth 54 β. [9]) Pesachim 113. [10]) Sabbath S. 156 α: צא מאצטגנינות שלך שאין מזל לישראל. [11]) Sote 2. [12]) Sanhedrin 70: המשיא בתו לזקן והמשיא אשה לבנו קטן. [13]) Kidduschin 41 α. [14]) Das. 70 α. [15]) Baba mezia 59 α [16]) Gittin 6 β: כל המטיל אימה יתרה על ביתו בא לידי ג״ע וש״ד. [17]) Sote 4: הבא על אשת חובירו. לא ינקה מדיני של גיהנם.

Kind dem andern vorzuziehen.[1]) Für den Lehrer stellte er als Normen auf: Kinder unter sechs Jahren nicht in die Schule aufzunehmen[2]); bei den Kindern von höherm Alter streng zu sein; man treibe sie zum Unterricht an und bediene sich zu deren Bestrafung nur des Lederriemens, um ihnen keine Körperverletzung beizubringen. Bessern sie sich nicht, dann lasse man sie eine Zeit lang so und halte sie nur zur Sittsamkeit an, bis die Lust zum Lernen sich bei ihnen von selbst findet.[3]) Zur Unterrichtsmethode empfiehlt er, die Sätze kurz und deutlich zu wählen.[4]) Der Schüler soll stets sanfte Rede gegen den Lehrer haben.[5]) Die Wichtigkeit des Jugendunterrichts findet er in Ps. 94. 8 angedeutet: „Sie wallen von Kraft zu Kraft, um vor Gott in Zion zu erscheinen." [6]) „Nur den Jugendlehrern hat die Thora ihr Fortbestehen zu verdanken"[7]); „Der Lehrer soll Wissen und Lehrmethode vereinigen, doch soll man bei Lehrern, wo diese Eigenschaften nicht vereinigt sind, dem Kenner den Vorzug geben."[8]) 9. Lebensunterhalt und Wahl des Wohnortes. Wir hören von ihm darüber: „Alle Aemter, auch das des Brunnenaufsehers, sind von Gott bestimmt"[9]); „Jedem erscheinte sein eigener Beruf schön"[10]); Immerhin schäme dich nicht (für deinen Lebensunterhalt) selbst einem Aase das Fell abzuziehen, und sprich nicht: ich bin ein Priester, ein großer Mann, das entwürdigt mich" [11]); „Wegen vier Gegenstände gehen die erworbenen Güter zu Grunde, wegen der Verkürzung des Tageslohnes des Arbeiters; in Folge der Vorenthaltung desselben; ferner: wenn man das Joch (der Steuern) von sich abnimmt und es auf Andere legt und endlich wegen des Hochmuths.[12]) Seine Lehren über die Wahl des Wohnortes waren: „Man suche eine noch junge Stadt zu seinem Aufenthalte auf [13]); wohne nicht in der Stadt, wo es keinen Arzt, kein Bad und kein Gericht mit Strafbefugniß giebt."[14]) 10. Liebeswerke. Den ersten Platz nimmt hier seine Lehre ein: „Man soll nichts früher genießen (sich nicht früher zum Mahle setzen) bis man seinem Viehe Futter gegeben, denn es heißt: „und ich werde Gras auf deinem Felde für dein Vieh zu Futter geben, und du wirst essen" (5 M. 11. 15).[15]) Zur Gastfreundschaft wird in folgen dem Spruche gemahnt: „Wichtiger ist die gastfreie Aufnahme der Fremden, als die der Gottheit."[16]) Die Gastfreundschaft Abrahams lohnte Gott an seine Nachkommen.[17]) Im Allgemeinen schärfte er Liebeswerke durch die Lehren ein: „Wer kein Erbarmen mit Menschen hat, gehört nicht zum Nachkommen Abrahams"[18]); Wer für seinen Nächsten Erbarmen zu erbitten versteht und es unterläßt, ist ein Sünder"[19]); „Lieber werfe man sich in einen Feuerofen, als daß man einen Menschen öffentlich beschäme"[20]); „Die Reichen in den babylonischen Provinzen verfallen der Hölle, weil sie ihren Brüdern weder durch ein Gewerbe, noch durch Almosen aufhelfen"[21]); „Wer auf die Gabe eines Andern wartet, dem ist die Welt eine finstere Nacht."[22]) Wieder ist es der Krankenbesuch, der besonders hervorgehoben wird. „Wer Kranke besucht, wird von den Strafen der Hölle gerettet."[23]) Gegen Haß und Verfolgung war seine Mahnung: „Jeder Fluch, den David gegen Joab ausgestoßen hat, erfüllte sich an seinem Nachkommen"[24]); „Gehöre lieber zu den Verfluchten, als zu den Fluchenden."[25]) 11. Genüsse und Genügsamkeit. Von der Genügsamkeit dieses Lehrers haben wir schon oben gesprochen. Nicht desto weniger versteht er auch den Genüssen das Wort zu reden. „Der Mensch wird einst Rechenschaft ablegen, daß er von Allem, was seine Augen gesehen, nicht genossen hat.' [26]) Es war dies ein Wort gegen die überfromme Enthaltsamkeit der Frömmler seiner Zeit. Noch schärfer geißelt er dieselben in einem andern Spruch: „Mein Sohn!

---

[1]) Sabbath 10β und Megilla 16α und β. [2]) Baba bathra 21α. [3]) Das. [4]) Pesachim 3: תלמיד צריך שפתותיו נוטפות מרה. [5]) Das. 117: תלמיד צריך שפתותיו נוטפות מור. [6]) Berachoth 64α. [7]) Baba bathra 21. [8]) Das. [9]) Baba bathra 91β. [10]) Berachoth 43β nach Koheleth 3. 11. [11]) Pesachim 113α; Baba bathra 110α. [12]) Succa 29β. [13]) Sabbath 10β. [14]) Jeruschalmi Kidduschin 66d; Babli Sanhedrin 17β [15]) Gittin 62: אסור לאדם שיטעם כלום קודם שיתן מאכל לבהמתו. [16]) Sabbath 127α; Schebuoth 35β. [17]) Baba mezia 86β. [18]) Beza 32β. [19]) Berachoth 12β. [20]) Das. 43β. Siehe: „Beschämen." [21]) Beza 32β. [22]) Das. [23]) Nedarim 46. [24]) Sanhedrin 28β. [25]) Das.: תהא מן לוטא ולא מן לאטא. [26]) Jeruschalmi Kidduschin Ende. עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראו עיניו ולא אכל.

hast du, thue dir gütlich, denn im Grabe giebt es kein Vergnügen und der Tod wartet nicht; doch vielleicht sagst du, ich lasse es meinen Kindern! Wer verkündet dir denn den Dank, wenn du im Grabe liegst."[1]) Von seiner Agada über die biblischen Personen, sowie von seinen geschichtlichen Angaben verweisen wir auf den Artikel „Sagen". II. Lehren der Halacha. Von seinen halachischen Lehren und Institutionen haben wir schon oben gesprochen. Als Ergänzung derselben bringen wir die ihm zugeschriebene Halacha: „Alles, was die Weisen wegen Schein und Verdacht verboten haben, ist auch im innersten Gemach, wo kein Mensch sieht, verboten."[2]) Das Charakteristische seiner Halachas ist strenge und gewissenhafte Folgerungen aus ältern Traditionen, wobei er auf den Unterschied zwischen den Sachen des Kultus und denen des Rechts nicht achtete,[3]) was ihm den Tadel der andern Gesetzeslehrer zuzog.[4]) Es war dies der Grund, weßhalb seine Gesetzesentscheidungen im Civilrechte keine Gesetzeskraft erhielten.[5]) Dagegen erachtete man seine andern Halachas mit Ausnahme derjenigen, die von seinem Freunde R. Jochanan bestritten wurden, als gesetzeskräftig.[6]) Ueber das ihm zugeschriebene Schriftthum, siehe: „Schriftthum der Agada." Mehreres siehe: „Tradition," „Samuel" und „Jochanan R."

Raphael, רפאל. Gott-heil! Erzengel, Engelsfürst in der nachbiblischen Literatur, der im Talmud zu den vier Engeln gehört, die den Gottesthron umgeben. Dieselben sind: Michael, Gabriel, Raphael und Uriel.[7]) Die Bedeutung seines Namens ist: „Heilung Gottes",[8]) die seinen Beruf andeutet, „die Menschen zu heilen."[9]) So gehörte er zu den drei Engeln bei Abraham, von denen er die Sara zu heilen hatte[10]); ebenso offenbart er im Buche Tobi dem jungen Tobias die Mittel: das Herz, die Galle und die Leber des Fisches zur Heilung seines Vaters.[11]) Aber nicht blos die Heilung des Leibes, sondern auch die des Geistes gehört zu seiner Aufgabe. Er ist bestimmt Ephraim (d. h. die zehn Stämme) von seinen Sünden zu heilen.[12]) Auch in den spätern Midraschim ist er der Engel, der über die Heilungen gesetzt ist.[13]) In andern Schriften führt er den Namen Surian, wol gleich dem talmudischen „Suriel." Im Buche Henoch 9. 1 sind die vier Erzengel: Michael, Gabriel, Surian und Urian. Surian und Urian sind die talmudischen Engel: Suriel und Uriel. So wird mit Recht Suriel mit Raphael identisch gehalten.[14]) Mehreres siehe: „Michael" und „Gabriel" in Abtheilung I.

Rath, siehe: Synhedrion.

Räthsel, חידה, Räthselsprache oder Kunstsprache, לשון חכמה. Neben der Allegorie, der Fabel und dem Gleichnisse kennt die biblische und nachbiblische hebräische Poetik auch das Räthsel. Dasselbe hält da die Mitte zwischen dem Gleichnisse und der Allegorie und steht dieser am nächsten. Das Wesen des Räthels besteht im Allgemeinen darin, daß ein nicht genannter, absichtlich versteckter Gegenstand durch Umschreibung, bildliche und symbolische Darstellung, errathen werden muß. Es ist ein freies Spiel des Geistes, wobei es zur Lösung auf Witz und Geistesgegenwart ankommt und ein Messen des Scharfsinnes und der Erfindungsgabe zum Ziele hat. So diente es theils zur geistreichen Unterhaltung, zum heitern Spiele des Verstandes und des Witzes,[15]) theils auch zu lehrhaften und ernsten Zwecken.[16]) Zur Steigerung des Interesses wurden bei Räthselspielen auf die Lösung der Räthsel Preise ausgesetzt und Strafen auf deren Nichtlösung bestimmt. Die Bücher des biblischen

---

[1]) Erubin 54α: אם יש לך היטב לך שאין בשאל תענוג ואין למות התמהמה ואם תאמר אניח לבני חוק בשאול מי יגיד לך. Vergl. hierzu Sirach 14, Ps. 6. 6. Dieser Ausspruch stimmt mit dem frühern sehr gut. Eine Zerstückluug desselben nach Lebrechts Kritische Lese zum Talmud S. 20 ist daher nicht nöthig. [2]) Sabbath 64: כל מה שאסרו חכמים מפני מראת עין אפי' בחדרי חדרים אסור. [3]) Beza 38: כי סליק. [4]) Das. [5]) Bechoroth 49β. Vergl. Ascheri zu Baba kama 47 § 1. [6]) Bechoroth 49α; Moed katon 8β; Sabbath 52α; Nidda 64β; Kidduschin 79β Vergl. Tosephoth zu Erubin 43α voce הלכה. [7]) Midr. rabba 4 M. Absch. 2 S. 6. [8]) Das. [9]) Das. [10]) Baba mezia 86β. [11]) Tobi 6. 5. [12]) Midr. rabba 4 M. Absch. 2: רפאל — לרפאות עון אפרים. [13]) Jellineck, Beth hamidrasch II. S. 27. [14]) Kohut, Angelologie S. 35. [15]) So bei Simson s. weiter. [16]) Vergl. Ezech. 17; Spr. Sal. 30.

Schriftthums haben uns eine ziemliche Anzahl von Räthseln aufbewahrt, die Zeugniß von der Heimath und der Pflege des Räthsels auch unter den Juden ablegen. Wir nennen von denselben das Räthsel Simsons in Richter 14. 14, das mit der Aussetzung eines Preises auf dessen Lösung verbunden ist. Simson zieht nach Thimna (s. d. A.), um seine Werbung um die Philistertochter, die er liebt, zu vollführen. Auf dem Wege zerreißt er einen ihm entgegen brüllenden Löwen und läßt den aus einander gerissenen Leichnam des Thieres liegen. Er reist später, um seine Vermählung zu feiern, stößt auf das Gerippe des Löwen und findet in demselben einen Bienenschwarm mit Honig. Von demselben genießt er und giebt davon auch seinen Eltern. Dieser Vorfall gab ihm Veranlassung, den zu seiner Hochzeit geladenen Gesellen ein Räthsel aufzugeben. Er setzt für die Lösung desselben in den 7 Tagen des Hochzeitsfestes einen Preis von 30 feinen Hemden und ebensoviel Feierkleider aus. Sollten sie jedoch dasselbe nicht lösen, so müssen sie ihm diesen Preis geben. Das Räthsel lautet: „Aus dem Speiser ging Speise hervor; aus dem Grimmigen (Sauren) kam Süßes.“ Die Frau Simsons verrieth den 30 Gesellen auf deren Andrängen die Lösung des Räthsels. Am siebenten Tage sprachen sie zu Simson: „Was ist süßer als Honigseim? Und was grimmiger als der Löwe!“ Die Lösung war richtig gegeben; aber Simson erkennt die Verrätherei seiner Gattin und antwortet: „Hättet ihr nicht mit meiner Kalbin gepflügt, ihr würdet nicht mein Räthsel errathen haben!“ Das erste Buch der Könige 10. 1—13 erzählt, wie der Ruf von Salomos Weisheit die Königin von Sabäa (in Jemen) bewogen hat, nach Jerusalem zu reisen, um ihn mit Räthseln zu versuchen. Sie kam mit einem glänzenden Gefolge und mit Ehrengeschenken für den König Salomo. Von den eigentlichen Räthseln, die sie ihm zur Lösung aufgegeben, wird nichts erwähnt; aber es wird erzählt, daß die Königin Alles, was sie gewußt, dem Könige vortrug, und er ihr alle Fragen ohne Rückhalt beantwortet hat. Die arabische Tradition nennt diese Königin von Jemen Balkis. Auch der König Hiram von Tyrus soll, nach dem jüdischen Geschichtsschreiber Josephus,[1]) mit Salomo Räthselwettspiele gehalten haben. Dieser sandte ihm einst Räthsel ein und bestimmte Geldstrafen auf deren Nichtlösung. Hiram hätte diesem Räthselkampfe unterliegen müssen, wäre der Tyrier Abdemon nicht herbeigeeilt, der alle Räthsel Salomos glücklich gelöst hat. Die Räthsel ernster Natur, mehr zur Belehrung, als zum Scherze, die als eine zweite Gattung derselben gelten können, sind die in den Sprüchen Salomos. Wir zitiren von derselben: a. „Die Blutsäugerin hat zwei Töchter: „Gib her, Gib her!“ Und drei sind unersättlich und vier sagen nie: „genug!“[2]) Auflösung: „Die Unterwelt und die Unfruchtbare; die Erde, die nie an Wasser satt wird und das Feuer, das nie sagt: „genug“.[3]) b. „Drei Dinge sind mir zu wunderbar und vier sinds, die ich nicht begreife!“[4]) Auflösung: „Der Weg des Adlers in die Höhe (den Himmel), der Weg der Schlange auf den Felsen; der Weg des Schiffes inmitten des Meeres und der Weg des Mannes um ein Mädchen“.[5]) c. „Unter Dreien erbebt die Erde und bei Vieren erhält sie sich nicht!“ Lösung: „Unter einem Sklaven, wenn er König wird; unter einem Thoren, der Brod genug hat; unter einer Gehaßten (Verfolgten), wenn sie die Gemahlin wird und unter einer Magd, wenn sie die Gebieterin beerbt.“ d. „Vier sind zwar die Kleinsten auf der Erde, aber sie sind die Weisesten!“ Lösung: „Die Ameise, die im Sommer ihren Bedarf für den Winter sammelt; die Klippendachse, die im Felsen ihr Haus baut; die Heuschrecke die ohne Anführer doch geordnet auszieht; die Eidechse, sie wohnt auch in königlichen Palästen“.[6]) e. Drei sinds, die gut Schritt halten und vier, die herrlich einhergehen!“ Lösung: Der Löwe als Held unter den Thieren; der Hirsch und der König, wenn er in Purpur gehüllt erscheint.[7]) Im talmudischen Schriftthume werden an verschiedenen Stellen Räthsel zitirt, ein Beweis, daß diese Art humoristischer Unter-

[1]) Joseph. Antt. 8. 5. 3. [2]) Spr. Sal. 30. 15. [3]) Das. V. 16. Auch in der Edda findet sich Aehnliches: „Die Erde trinkt und wird nicht trunken!“ [4]) Das. V. 18. [5]) Das. V. 20. [6]) Das. V. 26. 27. [7]) Das. V. 28. 29.

haltung auch ferner bei den Juden ein Heim hatte. So wird der Jugend von Jerusalem folgendes witzige Räthsel zugeschrieben: „Neun gehen hinweg und acht kommen; zwei schenken ein, einer trinkt und vier und zwanzig bedienen ihn!“ [1]) Auflösung: „Neun gehen hinweg“, daß sind die neun Monate der Schwangerschaft; „acht kommen“, das sind die acht Tage zur Beschneidung, die für das Knäblein nach dessen Geburt eintreten; „zwei schenken ein und einer trinkt“, das sind die zwei Mutterbrüste, an denen das Kind saugt und endlich: „vier und zwanzig bedienen ihn,“ daß sind die 24 Monate, die Zeit der Ernährung des Kindes an der Mutterbrust. [2]) Ein anderes Räthsel ist das sogenannte Fischräthsel: „Der Fisch wird mit seinem Bruder gebraten, zu seinem Vater gebracht, mit seinem Sohne verzehrt und darauf wieder durch den Vater begossen“. Lösung. Des Fisches Vater ist das Wasser; sein Bruder das Salz (das Meer als Stätte seines Wachsthums), sein Sohn die Fischlacke. Nachdem der Fisch verspeist ist, wird er wieder, wenn man trinkt, durch Wasser, seinen Vater, begossen. [3]) Ein anderes Räthsel, das wir bringen, ist das, was Bar Kappara (s. Simon b. Kappara) den unwissenden Elasa, den Schwiegersohn des Patriarchen R. Juda I, vortragen läßt, dessen Lösung die hierarchische absolutistische Herrschsucht des Patriarchen ist. Dasselbe lautet: „Sie schaut von Himmelshöhen nieder, tobt im Innern ihres Hauses und macht erbeben alle Genien (alle Geflügelten). Sie erscheint, scheu verbergen sich ihre Jungen; Alte erheben sich und bleiben stehen; Wer da entflieht, ruft: „Weh, weh!“ und der Gefangene büßt sein Vergehen!“ [4]) Der Patriarch R. Juda I. selbst bediente sich des Räthsels in einer Antwort an den Kaiser Antoninus (s. d. A.). Eine talmudische Sage erzählt: Der Kaiser Antonius sandte Boten an den Patriarchen R. Juda I, er möchte ihm einen Rath zur Abhülfe der zerrütteten Zustände der Finanzen seines Reiches und der eingetretenen Geldnoth ertheilen. Er hütete sich, ihnen eine schriftliche Antwort mitzugeben, aber führte sie in seinen Garten, riß daselbst Pflanzen aus und setzte an deren Stelle andere ein. Die Boten kamen zurück ohne Antwort, aber sie erzählten, was sie gesehen hatten. Es war für den klugen Kaiser genug; er verstand, was er gerathen hatte. Er setzte die alten Beamten ab und setzte neue ein. [5]) Eng mit dem Räthsel hing eine Kunstsprache, לשון חכמה, Sprache der Klugheit, zusammen, deren man sich in der talmudischen Zeit bediente, wenn man Jemandem etwas sagen wollte, daß Andere, außer den Eingeweihten, nicht verstehen sollten. Wir bringen von derselben mehrere Beispiele. So sprachen die Mägde in dem Hause des Patriarchen zu den Gästen, wenn dieselben sich entfernen sollten: „Die Kanne klopft an der Kufe (d. h. es giebt nichts mehr), enteilt ihr Adler zu euren Horsten!“ [6]) Sollten Sie bleiben, riefen sie: „Eine andere folge ihrer Genossin nach; es schwimme die Kanne in der Kufe, wie ein Schiff auf dem See!“ [7]) Wollte Jemand ein Mahl von gut zubereitetem Braten und eine Zukost von Porre mit Senf, sagte er: „Macht mir ein Rind nach Gebühr mit einem Berg des Armen!“ [8]) Kaufte Einer zwei Hühner und wollte sie gebraten zu Tisch haben, sprach er: Lasset die Kohlen sich orangenfärben (d. h. auflodern), die Goldglimmer sich sternenfesten und bereitet mir die zwei Rufer in der Dunkelheit.“ [9]) Man frug R. Jlai, wo denn R. Abbahu sei? Da antwortete er: „Er beurlaubte sich bei dem Kronenspender (dem Patriarchen, der Gelehrte zu Rabbinen ordinirt) und reiste nach dem Süden zu Mephiboseth (die Gelehrten im Süden waren nur halbe Gelehrte, gleich Mephiboseth, der ein Scheinkönig gewesen). [10]) „Entdecke uns, wo Jlai sich versteckt hält?“ frug man R. Abbahu. Er antwortete: „Er freut sich einer Dirne (d. h. er beschäftigt sich mit der Mischna, s. d. A.), einer Ahronidin (d. h. mit dem Traktat Toharoth, der Priesterreinigung), diese letzte hält ihn wachend (d. h. bei deren Studium er die Nächte wachend zubringt) und er wacht“. [11]) Mehreres siehe: Scherze und Spiele.

[1]) Midr. rabba zum Klgld. S. 60 voce: חד מאתינם. [2]) Das. [3]) Moed katon 11α. Siehe „Nahrung.“ [4]) Midr. rabba 1 M. Abschnitt 67: משמים נשקפה ꝛc. [5]) Midr. rabba 1 M. Absch. 67. [6]) Erubin 53β. [7]) Das. [8]) Das.: עשו לי שור כמשפט בטור מסכן. [9]) Das.: אתרגו לפחמין ארקיעו לזהבין ועשו לי שני מגידי בעלטה. [10]) Das.: נתיעץ במכתיר והנגיב למפבשת. [11]) Das.: עלץ בנערה אחרנית אחרנית עירנית והנעורתן.

Recht, Rechtssache, Rechtsspruch, דין, din[1]); **Recht, Rechtsanspruch** und Rechtsgesetz, Rechtsurtel, Rechtsbestimmung, משפט, mischpat[2]); Rechtslehre, תורה, thora[3]); Rechtssatzung, חוקה chuka,[4]) I. Name, Bedeutung, Theile und Umfang. Unter „Recht“ oder „Rechte“ versteht man in den biblischen und talmudischen Schriften die Ansprüche und Befugnisse des Menschen, der Gesellschaft oder des Staates, die ihm vermöge des Gesetzes, des Herkommens oder einer Übereinkunft zukommen. Die Gesetze, die diese Ansprüche und Befugnisse bestimmen, oder in streitigen Fällen über sie entscheiden, heißen Rechtsgesetze, Rechtsnormen, mischpatim, משפטים,[6]) auch dinim, דינים.[7]) Dieselben bilden im Mosaismus und in dem spätern talmudischen Gesetz neben den Gesetzen des Kultus (s. d. A.) und der Ethik (s. Sittenlehre) die dritte Klasse des Gesetzes, die von diesen unterschieden werden.[8]) Ihr Gebiet ist das Oeffentliche und das Private, die Regelung des öffentlichen und Privatlebens, der öffentlichen Sachen und der Privatsachen, des Staatlichen und Bürgerlichen. Eine Klassifikation derselben nach ihren verschiedenen Fächern hat die Bibel noch nicht, dagegen schon das talmudische Schriftthum. Dasselbe theilt sämmtliche Rechtsgesetze in zwei Hauptgruppen ein, in: a. das Civil- oder Vermögensrecht, dine mamonoth, דינימנות, die Rechte, oder die Strafen von Geldsachen; b. das Kriminalrecht, dine nephaschoth, דינינפשות, die Rechte, oder die Strafen über Personen. Zur ersten Benennung, als der ersten Hauptgruppe oder dem ersten Haupttheile, gehören sämmtliche Gesetze über Geldsachen, wozu auch das Eherecht in seinem vermögensrechtlichen Theile und das Erbrecht (s. d. A.) gerechnet wird. Die zweite Benennung oder die zweite Hauptgruppe, der zweite Haupttheil, umfaßt das ganze Strafrecht mit Ausschluß von Geldstrafen. Jeder dieser Haupttheile hat verschiedene Unterabtheilungen, die mit den dem Inhalte derselben entnommenen Namen belegt sind, so daß jedes Fach mit seinem Namen bezeichnet ist. So hat die Mischna (s. d. A.) für jeden Rechtstheil einen eigenen Traktat, worin die Gesetze desselben zusammengestellt sind. Es handelt der Traktat Sanhedrin (Synhedrin s. d. A.) von den Richtern, Gerichtshöfen, dem Criminalrecht nebst der Criminal- und Prozeßordnung in elf Abschnitten; der Traktat Schebuoth (Schwüre) über Eide in acht Abschnitten; der Traktat Baba Kama (erste Pforte) über Schadenersatz in zehn Abschnitten; der Traktat Baba Mezia (mittlere Pforte) über Funde, Aufbewahrung, Mieth- und Leihbestimmungen in zehn Abschnitten; der Traktat Baba Bathra (letzte Pforte) über Sachen-, Erb- und Urkundenrecht in zehn Abschnitten; der Traktat Makkoth (Strafen) über die Strafarten: Geißelstrafe, Todesstrafe u. a. m. in drei Abschnitten; der Traktat Kidduschin (Trauungen) über Verlöbnisse und Eheschließungen in vier Abschnitten; der Traktat Kethuboth (Verschreibungen) über die Ehepakten und das Eherecht in dreizehn Abschnitten; der Traktat Jebamoth (Schwägerinnen) über die Schwagerehe (s. d. A.) in sechzehn Abschnitten; der Traktat Sota (Abirrung) über den Ehebruch, den Ehebruchsverdacht u. a. m. in neun Abschnitten; der Traktat Gittin (Urkunden, Scheidebriefe) über die Ehescheidung und Scheidungsurkunde in neun Abschnitten; der Traktat Horajoth (Entscheidung) über gerichtliche Entscheidungen in drei Abschnitten; der Traktat Aboda sara (fremder Dienst) über den Götzendienst und den Aberglauben in fünf Abschnitten. Eine noch speziellere Eintheilung und Benennung der Rechtsgesetze haben die nachtalmudischen Gesetzescodices, als z. B. der Gesetzescodex Jad Chasaka (starke Hand) von Maimonides (1135—1204) und der Schulchan-Aruch (Gedeckter Tisch) von Joseph Karo (1488—1575). Indessen paßt auch für das biblisch-talmudische Recht die übliche Eintheilung

[1]) דין, „din“, in der Bedeutung von „Recht“ Jesaia 1. 17; Daniel 4. 34; Ester 1. 13; von „Rechtssache“ in 5 M. 17. 8; Jesaia 10. 2; von „Rechtsspruch“, Urtel Ps. 76. 9; Ester 7. 26. [2]) משפט, mischpat, in der Bedeutung von Recht in 5 M. 1. 17; 2 M. 23. 6; von „Rechtsanspruch“ 4. M. 27. 5; Jesaia 49. 4; mit der Zusammensetzung als משפט הגאולה, das Einlösungsrecht, d. h. der Rechtsanspruch auf Einlösung, Jeremia 32. 7; oder משפט הבכורה, Erstgeburtsrecht, d. i. Rechtsanspruch auf die Erstgeburt, 5 M. 21. 17; משפט המלך, „Königsrecht,“ die Rechtsansprüche des Königs, von „Rechtsgesetz“ oder „Rechtsbestimmung“ in 2 M. 21. 1: ואלה המשפטים. [3]) 5 M. 1. 5. [4]) Siehe: „Lehre und Gesetz.“ [5]) Siehe: „Rabbinismus.“ [6]) 2 M. 21. 1. [7]) Jesaia 1. 17; 5 M. 17. 18; siehe: „Talmud“. [8]) Siehe: „Lehre und Gesetz“ in Abth. I.

desselben in: A. das öffentliche Recht; B. das Privatrecht und C. das Strafrecht. A. Das öffentliche Recht. Zu demselben gehören die Gesetze über den Staat,[1]) das Volk nach seiner Stamm-, Geschlechts- und Familiengruppirung,[2]) die Verfassung (s. d. A.), den Regenten als den König oder den Oberrichter,[3]) die Aeltesten oder das Aeltestencollegium (s. d. A.) als den Staatsrath; die Propheten,[4]) die Priester,[5]) die Leviten,[6]) die Gesetzes- und Volkslehrer als die Gesetzesausleger und die Diener der Religion; die Richter,[7]) die Polizei,[8]) und die anderen Beamten[9]) als die Männer der Rechtspflege und zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung; das Kriegsheer, die Wehrpflicht, die Kriegsführung, die Behandlung des Feindes, den Friedensschluß (s. Krieg), die Armenfürsorge und die Wächter als zur Vertheidigung und Pflege des Staates[10]); ferner die Gesetze über das Land, dessen Gebietseintheilung nach den Stämmen und Familien, die Besitzung, die Asylstätten, die Volks-, Bezirks- und Ortsgemeinden (s. Gemeinde) u. a. m.[11]); das Gerichtswesen, die Gerichtsverhandlung: den Verhör, die Zeugen, den Eid, die andern Beweismittel[12]) und die Verurtheilung[13]); das Sabbath und Jobeljahr,[14]) den Schuldenerlaß, die Rückgabe des veräußerten Besitzes und die Freilassung der Sklaven an demselben[15]); die Maaße und Gewichte, die Münzen, die Straßen, die Dörfer und Städte, das Zinsrecht u. a. m. als zur Förderung des Handels[16]); den Ackerbau (s. d. A.), die Baumpflanzung, die Zehnten, die Hebe und andere Steuern,[17]) als zur Erhaltung des Staates und seiner Beamten; die öffentlichen Sachen,[18]) die heiligen Sachen[19]) die befriedeten Sachen,[20]) und das Tempelvermögen.[21]) Endlich rechnen wir hierher die Gesetze zur Aufrechthaltung der Religion als die über die Gotteslästerung (s. d. A.), die falschen Propheten, den Götzendienst, die Abgötterei u. a. m.[22]); ferner die Gesetze zum Schutze der Sittlichkeit: gegen Buhlerei, Ehebruch, Unzucht, Blutschande, Entführung u. a. m.[23]) B. Das Privatrecht mit seinen Theilen: a. dem Personenrecht; b. dem Vermögensrecht und c. dem Familienrecht. a. Das Personenrecht. Dasselbe umfaßt die Gesetze über die Leibesfrucht,[24]) die Lebensfähigkeit,[25]) die körperliche Vollkommenheit,[26]) das Erkenntniß- und Begehrungsvermögen,[27]) die Minder- und Volljährigkeit,[28]) das Geschlecht,[29]) die Taubstummheit,[30]) u. a. m. als die natürlichen Rechtssubjekte. Den andern Theil hiervon bilden die Gesetze der bürgerlichen Rechtssubjekte, als die Gesetze über: die Stände,[31]) den Bürger,[32]) den Fremden,[33]) die Diener,[34]) die Sklaven[35]) u. a. m. b. Das Vermögensrecht nach seinen drei Theilen: des Sachenrechts, des Obli-

---

[1]) S. d. A. [2]) Siehe: „Staat", „Volk" in dieser Abtheilung und „Gemeinde" in Abth. I. [3]) Siehe: „Verfassung", „König", „Richter". [4]) S. d. A. [5]) S. d. A. [6]) S. d. A. [7]) S. d. A. [8]) S. d. A. [9]) Siehe: „Staat". [10]) Siehe: „Kriegsheer" und „Wächter". [11]) Siehe: „Staat." [12]) Siehe: „Rechtsbeweis". [13]) Siehe: „Gericht". [14]) S. d. A. [15]) Siehe: „Sabbath und Jobeljahr". [16]) Siehe: „Handel", „Maaße und Gewichte", „Münzen". [17]) Siehe: „Steuern". [18]) Hierzu rechnet der Talmud: das Recht, das Vieh in Wäldern zu weiden, das Holz auf den Feldern und das Gras an allen Orten einzusammeln, dürre Zweige von den Bäumen abzubrechen, das Wasser jeder Quelle auch auf Privateigenthum zu benutzen, in den Seen (See Tiberias) die Fischerei zu betreiben, die Seitenwege auf Privatfeldern zu benutzen u. a. m. Baba kama 81α und β; Choschen Mischpat K. 274. 1. [19]) Man verstand darunter Alles, was dem Altar und dem Tempel geheiligt war (2 K. 12. 5), heute gehören dazu die Synagoge, die Thorarollen, der Friedhof, das Armenhaus, das Krankenhaus u. a. m. [20]) Hierher gehören sämmtliche Gegenstände, die zum Gottesdienste bestimmt und mit besonderer Ehrfurcht zu behandeln sind (Orach Chajim K. 15. 4; Megilla Mischna Absch. 4). Auch Thiere und Pflanzen, die dem Menschen nach dem jüdischen Gesetze zum Nutzen und Genusse, aber nicht zur zwecklosen Vernichtung übergeben sind, könnte man, wie bei den Römern und Griechen, zu den befriedeten Sachen rechnen. Ferner gehören hierher die Gesetze gegen Thierquälerei (s. d. A.), die Thiere am Sabbath ausruhen zu lassen, am Sabbathjahre die Weiden dem Wilde zu überlassen, die Thiere nicht zu kastriren, das Junge sieben Tage nach seiner Geburt bei seiner Mutter zu lassen u. a. m. Siehe: „Thierquälerei" in Abth. I. [21]) Siehe: „Tempelschatz." [22]) S. d. A. [23]) Siehe die betreffenden Artikel. [24]) Siehe: „Fötus." [25]) Das. und den Artikel „Schwangerschaft". [26]) Siehe: „Foetus". [27]) Siehe: „Seelen- und Verstandeskräfte". [28]) Siehe: „Volljährigkeit". [29]) Siehe: „Verschiedenheit des Geschlechts" und „Zwittergeschlecht". [30]) Siehe: „Taubstummheit". [31]) Siehe: „Staat" und „Gelehrte", „Priester", „Propheten". [32]) Siehe: „Staat". [33]) Siehe: „Fremder" in Abth. I. [34]) Siehe: „Diener und Tagelöhner". [35]) S. d. A. in Abth. I.

gationenrechts und des gemischten Obligationenrechts. Von denselben nennen wir erst: 1. das Sachenrecht. Hierher gehören die Gesetze über die Beschaffenheit der Sachen, als über die zusammengesetzten Sachen,[1] die künftigen Sachen,[2] die beweglichen oder unbeweglichen Sachen[3]) und das Geld[4]); ferner über die Erwerbung von Sachen, die Occupation,[5]) die unrechtliche Zueignung, adjunction, als durch Diebstahl und Raub[6]); die Ersitzung[7]); die Verjährung durch das Erlaßjahr[8]); die Vorbeugung derselben durch den Prosbul (s. d. A.); die Uebergabe, Tradition und den Mantelgriff[9]); die Nebensachen, Accessionen[10]); die Beanspruchung, Vindikation[11]); das Besitzrecht und dessen Gewere, Chasaka (s. Präsumtion); die Besitzrechtsmittel[12]); den Besitzesverlust durch Preisgeben der Sache, oder durch Erklärung der Besitzesaufgabe, hephker[13]), sowie durch Vermuthung der Besitzesentsagung, jiusch, Dereliktion,[14])

[1]) In Bezug auf die Erwerbungsförmlichkeit bestimmt das talmudische Gesetz, daß bei dem Ankauf einer Heerde, jedes Stück an sich zu ziehen, um es zu erwerben; ist ein Leithammel in der Schafheerde, so braucht nur dieser angezogen zu werden. Bei einem Bunde Holz braucht nicht jedes Stück extra erworben zu werden (Baba kama 52β; Ch. M. K. 197. 4). [2]) „Zukünftige Sachen können nicht erworben werden," lautet ein talmudischer Grundsatz: אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, Jebamoth 93α, Kidduschin 62β, Ch. M. K. 209. 4, als z. B. wenn Einer Jemandem verspricht, daß ihm die Früchte gehören sollen, die der Baum tragen wird, oder das Kalb, welches die Kuh werfen wird, so hat dieses Versprechen keine Rechtsgültigkeit. [3]) Die beweglichen Sachen heißen im talmudischen Recht: metaltelim, מטלטלים; die unbeweglichen: mekarkëim, מקרקעים (Baba mezia 11β; Kidduschin 26β, 65β und 27β, Kethuboth 81β). Schon diese hebräischen Namen, von denen das mekarkëim „Erde", an der Erde haftend", bedeutet, geben die nähere Bestimmung derselben an. „Unbewegliche Sachen sind diejenigen, die an der Erde haften." (Mischna Schebuoth Absch. 6. 6: מחובר לקרקע הרי הוא כקרקע; Baba bathra 5. 7.) So sind Thiere davon ausgeschlossen. Doch wird dabei bemerkt, daß dies nur so lange gelte, so lange die Gegenstände der Erde zu ihrer Erhaltung bedürfen. Daher werden reife Früchte auf den Bäumen, als reife Weintrauben u. a. m., nicht mehr zu den „unbeweglichen Gütern" gerechnet. (Vergl. Schebuoth 43α; Ch. M. 193. 1; Maimonides h. mechira Absch. 3.) Bei einem Hause, ob dasselbe als unbewegliches Gut zu rechnen sei, war nach angegebenem Grunde zweifelhaft und führte zu divergirenden Meinungen (Ch. Mischpat K. 95. 9; hagah), doch entschied man sich, ein Haus als unbewegliches Gut zu halten (Schach daselbst note 8). Diese Unterschiede zwischen beweglichen und unbeweglichen Sachen finden ihre rechtliche Beachtung bei Kauf und Verkauf von Sachen, bei denen Fehler gefunden wurden, die bei beweglichen Sachen zurückgenommen werden müssen (Maimonides mechira 15. 3. 5; Ch. Mischpat 232. 3 und 6.); ferner bei Eidesleistungen (s. Eid), Erwerbungsarten (s. Kauf und Verkauf) u. a. m. [4]) Siehe: „Münzen". [5]) Siehe: „Kauf und Verkauf". [6]) Siehe: „Diebstahl und Raub". [7]) Baba bathra 28α. Die Ersitzung von Häusern und alles dessen, was Früchte trägt, ist auf 3 Jahre angegeben. Vergl. Artikel „Präsumtion". [8]) S. d. A. [9]) Siehe: „Kauf und Verkauf". [10]) Baba bathra 61α. Choschen Mischpat K. 214. 1. „Wer ein Haus verkauft, nicht die kleinen Nebengebäude, die dasselbe umgeben, nicht die Tiefe und die Höhe des Hauses, sondern Alles, was an demselben befestigt ist, als Thüre, Riegel, Schloß u. s. w. Mehr darüber in Baba Bathra 65α; und Ch. Mischpat K. 214. 11. [11]) Im talmudischen Recht (s. weiter) bleiben unbewegliche Sachen immer dem Eigenthümer zugehörig, und muß der Besitzer derselben sie in allen Fällen, auch wo sie schon an mehrere Personen verkauft wurden, unentgeltlich zurückgeben (Baba bathra 116β; (Choschen Mischpat 37. 1). Dagegen muß der Eigenthumskläger bei beweglichen Sachen beschwören, daß er dem Besitzer dieselben nicht verkauft oder geschenkt habe (Baba bathra 45α; Choschen Mischpat 133. 1). Bei lebenden Sachen, wo keine Vermuthung für den Besitzer existirt, daß sie zugelaufen oder aufgegriffen sein können, soll der Eigenthumskläger den Erfüllungseid schwören (Baba bathra 36 α; Ch. M. 135. 1). [12]) Das talmudische Recht hat die Störung der öffentlichen Sicherheit oder die Anwendung von Gewalt gegen die Person nicht befürchtet; daher hat es keine Bestimmung über eigentliche Rechtsmittel. Der Besitzer hat die Rechtsvermuthung für sich und der Gegner soll seinen Anspruch nachweisen (s. den Artikel Präsumtion). Bei herrenlosem Gute erhält derjenige das Eigenthumsrecht, der sich erst in dessen Besitz gesetzt hat (Baba bathra 34β.; Ch. M. 139. 1), und wo sich zwei gleichzeitig des herrenlosen Gutes bemächtigt haben, so daß es zweifelhaft wird, wer zuerst der Besitzer gewesen, sollen beide sich in dasselbe theilen (Baba mezia 2α und 2β; Ch. M. 138. 1: ממון המוטל בספק יחלוקו. [13]) Das Verlorengehen des Eigenthums, wenn der Besitzer die Sache frei giebt (hephker), bestimmt Nidarim 44β, Ch. M. 273. 3 und 9. Dafür sind: Wenn Jemand seine Kuh in einen Stall bringt, an welchem keine Thüre ist; oder wenn einer seine Börse mit Geld auf die Straße wirft und weiter geht u. a. m. (Baba bathra 25β; Ch. M. 261. 1). [14]) Die Vermuthung, jiusch, daß der Besitzer die Hoffnung auf Wiedererlangung des Eigenthums aufgegeben hat, tritt ein, wenn der zweite Besitzer sich die Sache nicht widerrechtlich angeeignet hat (Baba bathra 66α), als z. B. wenn eine Sache dem wilden Thiere entrissen oder aus dem Meere in der Flutzeit aufgegriffen wird u. a. m., da in diesen Fällen der Eigenthümer die Hoffnung auf die Wiedererlangung aufgegeben hat u. a. m. Vergl. mehr in Baba mezia 21α und 24α; Ch. M. 259. 7; Baba kama 68; Ch. M. 361. 1; 353. 2.

endlich über die Rechte an fremden Sachen, als die Superficies,[1] die Emphitensis,[2] die Servituten und die Nachbarrechte,[3] das Wegerecht,[4] das Aussichts- und Lichtrecht,[5] das Baumrecht,[6] die nöthigen Entfernungen[7] und die Klagen gegen Neubau, Nunciationen.[8] 2. Das Obligationenrecht. Wir verweisen über die verschiedenen Theile desselben auf die Artikel: „Schuld," „Verträge" und „Urkunden." 3. Die gemischten Obligationen und Sachenrechte. Hierher gehören die Gesetze über das Pfand und die Pfändung und Verpfändung, über deren Einzelheiten wir auf den Artikel „Pfand und Schuld" verweisen.[9] c. Das Familienrecht. Wir rechnen hierher die Gesetze über die Ehe,[10] die Ehehindernisse,[11] die Blutverwandschaft,[12] die Schwagerehe (s. d. A.), die Mischehe,[13] die Erwerbung,[14]

---

[1]) Von diesen kommt in Baba bathra 63β, Ch. M. 214. 3 und 4 vor: „Wer ein Haus verkauft, verkauft nicht die Höhe, den Raum über dem Dache desselben, nicht die Tiefe, den Grund unter demselben. Der Käufer darf weder unter dem Hause graben, noch über dem Hause bauen. Will er auch diese Rechte erwerben, so muß der Kauf ausdrücklich auch für den Raum über dem Hause und die Tiefe unter demselben lauten. [2]) Hierher gehört die an mehreren Stellen im Talmud Baba bathra 55α, Baba mezia 73β, Gittin 58β, Ch. M. 369. 9 erwähnte Steuer „Taska", טסקא, die in Persien unter der Herrschaft der Sassaniden als Pacht für die zur Benutzung übernommenen Aecker von eroberten Ländereien gegeben wurde. [3]) Aehnlich den Servituten im römischen Sinne kommen vor: 1. „Den Israeliten in Palästina wurde zugestanden, daß sie in den Wäldern das Vieh weiden und auf den Feldern das Holz und das Gras einsammeln dürfen u. a. m. Baba kama S. 81β. 2. In Folge des Stammgutssystem hatten die Israeliten in Palästina auch das Näherrecht. Ferner steht den Brüdern, den Miterben, den Gesellschaftsgenossen und den Miteigenthümern das Verkaufsrecht zu. Endlich hat der Angrenzer, Bar Mezra, der angrenzende Nachbar, das Vorzugsrecht des Ankaufs des angrenzenden Grundstückes, auch von der Hand eines Dritten, der ihm bei Erlegung des Kaufpreises dasselbe zulassen muß (Baba mezia 108α; Ch. M. 175. 5). 3. Die nicht unbedeutende Rechte des Nachbars, das Nachbarrecht, worüber wir auf die Codices Choschen Mischpat K. 153—156 und Maimonides h. Schechenim verweisen. [4]) Siehe: „Straßen" in Abtheilung I dieses Werkes. Das Wegerecht stand Allen gleich zu, beschränkt tritt es nur auf bei nicht öffentlichen Wegen, als z. B. zu einem Garten innerhalb des Gartenraumes eines Andern, wo man nicht des Nachts gehen darf u. a. m. (Baba bathra 99α); ferner bei einer Zisterne innerhalb des Hofraumes eines andern, wohin er sein Vieh zu tränken nicht führen darf u. a. m. (Das.) Ueber die Breite des Weges waren die Bestimmungen, daß die Straßen zu den Asylstätten 32 Ellen breit; die öffentlichen Straßen 16 Ellen, der Feldweg 4 Ellen, auch 2½ Ellen sein soll. [5]) Nach dem talmudischen Recht ist die Aussicht in das Grundstück eines Nachbars eine Beschränkung desselben; daher vielen Bedingungen unterworfen. So ist das Anlegen eines Fensters nach dem Hofraum des Nachbars gradezu verboten (Baba bathra 59β); das Dach eines Hauses, wenn es zur Wohnung dient, muß ein 4 Ellen hohes Gelender haben, damit nicht in den Hofraum des Nachbars herabgesehen werden könne (Ch. M. 160. 1). Sind die Dächer zweier neben einander gebauten Häuser zu Wohnungen eingerichtet, so muß jeder Besitzer die Hälfte seines Daches mit einem hohen Geländer versehen, daß sie sich gegenseitig nicht sehen. Baba bathra 6β. Ch. M. 159. 1. [6]) In Bezug auf das Baumrecht wird im Talmud entschieden, daß nicht die Aeste, die in das Gebiet eines Andern hinüberragen, sondern die Wurzeln den Ausschlag geben (Baba kama 107α, dazu Ch. M. 155. 29). So gehören die Früchte eines Baumes, der nahe an der Grenze steht, dem Eigenthümer des Grundstückes, auf dem derselbe steht, wenn auch die Aeste in des Nachbars Gebiet hinüberragen. Das. 167. Vergl. Hagab und Sema N. 4. [7]) Der Talmud hat darüber: „Fünfzig Ellen weit von der Stadt müssen sein: Der Taubenschlag, damit die Tauben nicht die Gartengewächse beschädigen (Baba bathra 23α); Gräber; Behälter für abgestorbenes Vieh; Ledergerbereien; Kalköfen und Bienenkörbe; die Tenne, damit nicht beim Getreidedreschen die Spreu durch den Wind nach der Stadt getragen werde. Vier Ellen weit von dem Grundstück des Nachbars soll sein jeder Baum (der Weinstock oder ein anderer Baum), wenn kein Zaun vor demselben ist (Baba bathra 26α); die Leiter vom Taubenschlag des Nachbars, damit der Marder nicht mittelst derselben in ihn eindringe (das. 25α) u. a. m. Drei Hand breit müssen von der Wand des Nachbars entfernt sein: Gruben, Wasserteiche und jeder Wasserstrich; Mist; Salz; Kalk; Feldsteine; feuchter Sand; der Bodensatz des Oels u. a. m. Baba bathra 17α; 20β; Ch. M. 155. 1. Mehreres siehe: „Polizei". [8]) Das talmudische Recht bestimmt, daß bei Neubauten, bei denen der Nachbar sich beeinträchtigt hält, die Nunciation sofort geschehen müsse, die Unterlassung zieht den Rechtsverlust nach sich. Hat Jemand einen Balken, ein Brett u. a. m. in den Hofraum des Nachbars angelegt, um sich desselben zu bedienen, so braucht dies der Nachbar nicht zu dulden und kann ihn daran behindern. Wurde jedoch die Nunciation darüber nicht gemacht, so bleibt der Eigenthümer des Balkens in seinem Rechte. Chasaka; Baba bathra 59β; Ch. M. 153. 1. [9]) Siehe: „Pfand", „Verpfändung". [10]) S. d. A. [11]) S. d. A. [12]) Das. [13]) S. d. A. [14]) Siehe: „Trauung", wo über den Erwerbungsakt in den verschieden Zeiten ausführlich gesprochen wird.

das Verlöbniß,[1] die Monogamie und Polygamie,[2] Pillegesch oder Concubine,[3] die Mitgabe,[4] die Verschreibung,[5] die Eherechte und die Ehepflichten,[6] die Schenkung,[7] die Entführung,[8] den Ehebruch,[9] die Ehescheidung,[10] die Eheauflösung durch den Tod und die Wiederverheirathung,[11] die Kinder- und Elternrechte und Pflichten,[12] das Erbrecht, die Erbfolge,[13] die Erbtochter,[14] die Töchterrechte,[15] die Erbverfügungen,[16] das Testament,[17] Diatheke,[18] die Mündel, Waisen,[19] die Vormundschaft.[20] C. Das Strafrecht. Es gehören hierher: a. die Strafen, als: die Blutrache,[21] die Todesstrafe,[22] die Wiedervergeltung,[23] die Züchtigung,[24] die Bannstrafe[25] u. a. m. b. die Verbrechen, als: die Gotteslästerung,[26] die Abgötterei,[27] die falsche Prophetie[28] u. a. m.; ferner der Meineid,[29] das falsche Zeugniß,[30] der Ehebruch, die Blutschande,[31] die Unzucht,[32] der Diebstahl, der Raub, der Menschenraub,[33] die Schlägerei und die Beschädigung,[34] die Beleidigung,[35] der Betrug, die Wahrsagerei u. a. m.[36]) II. Inhalt, Wesen, Prinzip und Charakter. Nach obiger Definition von „Recht" und der Angabe seiner Theile hat dasselbe in seinem Gesetze die Regelung der Ansprüche und Bedürfnisse des Menschen in seiner Thätigkeit und Beziehung zum Staate und zur Gesellschaft im Ganzen und zu deren Gliedern einzeln; die genaue Bestimmung dessen Rechte und Pflichten gegen sie mit der Bezeichnung der Strafen auf Verletzung derselben zu seinem Inhalte. Es kann nicht die Rede sein, hier diesen Inhalt des Rechts nach allen seinen Theilen ausführlich darzustellen, was schon des begrenzten Raumes wegen nicht geht, auch sonst nicht nöthig ist, da wir die einzelnen Materien desselben in den ihnen gewidmeten Artikeln der ersten und dieser zweiten Abtheilung dieses Werkes behandeln[37] und nicht wiederholen möchten; nur in allgemeinen Umrissen wollen wir denselben nach seiner Eigenthümlichkeit und der ihm zu Grunde liegenden Ideen geben und das Prinzip des mosaischen und talmudischen Rechts nachweisen. Das jüdische Recht ist ein Theil des jüdischen Religionsgesetzes, das gleich den andern Theilen desselben die religiöse Praxis, d. h. die Verwirklichung der Religionsideen zum Ziele hat. Dasselbe hat daher eine eigenartige Gestalt, durch die es sich von dem Rechte der andern Völker

---

[1] S. d. A. [2] Siehe: „Vielweiberei" in Abth. I. [3] Siehe: „Kebsweib" in Abth. I. [4] Siehe: „Trauung". [5] Siehe: „Kethuba". [6] Siehe: „Eherechte". [7] S. d. A. [8] Siehe: „Unzucht". [9] S. d. A. [10] Siehe: „Scheidung" in Abth. I. [11] Siehe: „Wiederverheirathung". [12] Siehe: „Kinder und Eltern" in Abth. I. [13] Siehe: „Erbe" in Abth. I. [14] Das. [15] Das. und den Artikel „Töchterrechte". [16] Siehe: „Testament" und „Schenkung". [17] Das. [18] Siehe: „Urkunde", „Schenkungsurkunde", und „Testament". [19] Siehe: „Waisen". [20] Siehe: „Vormundschaft". [21] Siehe: „Vormundschaftslöser". [22] Siehe: „Todesstrafe" [23] Siehe: „Strafen". [24] Das. [25] Siehe: „Bann". [26] S. d. A. [27] S. d. A. [28] S. d. A. [29] S. d. A. [30] S. d. A. [31] S. d. A. [32] S. d. A. [33] S. d. A. [34] S. d. A. [35] S. d. A. [36] Siehe das Ausführliche darüber in dem Artikel Strafrecht. [37] Die hierher gehörenden Artikel der Abtheilung I sind: Abbitte, Aberglaube, Abgötterei, Ackerbau, Aehrenlesen, Aelteste, Armenfürsorge, Bann, Beerdigung, Belagerung, Beleidigung, Beschämen, Besitz, Bestechung, Bürgschaft, Dachbrüstung, Diebstahl, Darlehn, Dienerschaft, Eid, Eidesabnahme, Eidesfälle, Eidesformel, Eidesvermahnung, Ehe, Ehebruch, Ehehindernisse, Ehepflichten, Ehre, Eigenthum, Erbe und Erbrecht, Erstgeburt, Erstlinge, Feind, Festung, Freiheit, Fremder, Friede, Gefängniß, Gemeinde, Genealogie, Gerechtigkeit, Gerichtsbarkeit, Gerichtsverhandlung, Gesinnung, Gleichheit, Götzendienst, Grabstätte, Handel, Handwerk, Hebe, Heiden, Hirtenstand, Handel und Verkehr, Handwerk, Hochzeit, Jagd, Jobeljahr, Kauf und Verkauf, Kebsweib, Keuschheit, Kinder und Eltern, Königthum, Krieg, Kriegslager, Lästerung Gottes, Landpfleger, Leben, Lehre und Gesetz, Levitenstädte, List, Löser, Maaß und Gewicht, Mord, Münzen, Nächster, Namen Gottes, Nethinim, Pfand, Polygamie, Raub, Rache, Richter, Reich Gottes, Sabbath und Jobeljahr, Schaden, Scheiden, Schwagerehe, Schamhaftigkeit, Schuld, Sklaven, Steuern, Straße, Strafen, Theokratie, Todesstrafe, Thierquälerei, Trug, Unzucht, Urim und Thunim, Verwandtschaftslöser, Vielweiberei, Völker, Wittwen und Waisen, Weib, Welt, Wucher, Zehnten, Zeitrechnung, Zins- und Wucher, Zufluchtsstätte. Die Abtheilung II bringt: Auslösung der Gefangenen, Familie, Fötus, Genealogie, Geburts-, Geschlechts- und Stammregister, Gesellschaft, Große Synode, Halacha, Kethuba-Ehekontrakt, Lehrer, Leichensektion, Mehrheit, Meineid, Mischehe, Mamser. Mischling, Namen, Nassi, Patriarch, Noachiden, Obrigkeit, Pfand, Polizei, Präsumtion, Prosbul, Rabbinismus, Recht, Rechtsbeweis, Schuld, Schuldscheine, Strafrecht, Scheidebrief, Schenkung, Schwangerschaft, Schulen, Sikarier, Staat, Stämme, Synhedrion, Taubstummheit, Tempelschatz, Trauung, Trunkenheit, Urkunden, Verdacht, Verfassung, Verfolgung, Vergeltung, Vermächtniß, Verträge, Vormundschaft, Vergleich, Weihung u. a. m.

unterscheidet. Seine Gesetze sollen nicht blos den Streit schlichten, das Mein und Dein sichern, unsere Ansprüche und Befugnisse gegen den Andern bestimmen, sondern auch im Menschen sein Rechtsgefühl wecken und bilden, daß er das Recht in allen seinen Theilen mit allen seinen Einzelnheiten nicht als etwas von Außen her ihm Gegebenes und Befohlenes, sondern gleichsam als sein Eigenes, in seinem Innern tief Wurzelndes, mit seinem Denken und Fühlen Uebereinstimmendes betrachte. So wird im Mosaismus auf das Studium des Gesetzes, die Kenntniß und Erkenntniß des Rechts großes Gewicht gelegt und ausdrücklich fast zu jeder gesetzlichen Bestimmung die Ursache derselben angegeben. Mit einem Worte, man drang auf das Bewußtwerden der Rechtshandlung und wollte das weltliche Recht zu einem sittlichen, einem selbstgewollten umwandeln. Wir geben darüber einige Beispiele an. „Die Sklavin, an der der Eigenthümer kein Wohlgefallen findet, soll nicht an ein fremdes Volk verkauft werden, da es treulos gegen sie wäre."[1]) „Der Fremde soll nicht gekränkt und bedrückt werden, denn ihr selbst waret Fremdlinge im Lande Aegypten."[2]) „Die Wittwe und die Waise sollst du nicht in ihrem Rechte bedrücken, denn so sie zu mir aufschreien, höre ich ihre Klage."[3]) Das genommene Unterpfand für dein Darlehn sollst du bei Sonnenuntergang dem Armen zurückgeben, denn so der Arme zu mir schreit, höre ich ihn, denn ich bin gnädig!"[4]) Den Unschuldigen und den Gerechten tödte nicht, denn ich werde nie den Frevler gerecht sprechen."[5]) Als Grund der Keuschheitsgesetze, der Verbote der Blutschande in 3 M. 18 heißt es daselbst Vers 24 und 25: „Verunreinigt euch nicht an allen diesen, denn die Völker, die ich vor euch austreibe, haben sich an allen diesen verunreinigt. Da ward das Land unrein, ich ahndete ihre Sünde, und das Land spie seine Bewohner aus." Im Hinblick auf Gott soll für den Armen und den Fremden auf dem Felde und in dem Weinberge zur Nachlese von den Früchten zurückgelassen werden.[6]) Ferner: „Schwöre nicht in meinem Namen zur Lüge, denn du entweihest den Namen des Ewigen deines Gottes."[7]) „Du sollst keine Bestechung nehmen, denn die Bestechung verblendet die Augen der Weisen und verdreht die Worte der Gerechten." „Bei deinem Darlehn nimm keinen Zins, fürchte dich vor deinem Gotte, es lebe dein Bruder bei dir."[8]) „Herrsche nicht über deinen Sklaven mit Strenge, fürchte dich vor dem Ewigen, deinem Gotte."[9]) „An demselben Tage bezahle dem Miethling seinen Lohn, denn er ist arm und könnte über dich zu Gott aufschreien und du hast eine Sünde."[10]) „Den Edomiten verabscheue nicht, denn er ist dein Bruder, den Aegypter nicht, denn du warst ein Fremder in seinem Lande."[11]) Ausdrücklich wird zur Verbreitung der Gesetzeskenntniß befohlen: „und schärfe sie deinen Kindern ein"[12]); „und mache sie deinen Söhnen bekannt."[13]) Auch in dem Wesen des Rechtsgesetzes und dessen einzelnen Bestimmungen, sowie in der Form, wie dieselben zur Geltung kommen sollen, bemerken wir eine Eigenthümlichkeit, die das mosaische Recht vortheilhaft von dem der andern Völker auszeichnet. Das Recht daselbst hat seine innere Berechtigung, über welches auch Gott nicht hinaus geht.[14]) Jede Intervention der Gottheit bleibt bei ihm fern; durch den Menschen allein nach den ihm vorgeschriebenen Rechtsbestimmungen soll das Urtheil gefällt werden. Das jüdische Recht kennt keinen übernatürlichen Beweis an, es weiß von keinen Ordalien. Zwischen den Gesetzeslehrern des 1. Jahrh. n., R. Eliesar und R. Josua, entbrannte ein heftiger Gesetzesstreit; Keiner wollte nachgeben. Da machte Ersterer auf ein zu Gunsten seiner Meinung gehörtes Bathkol, Himmelsstimme (s. Bathkol), aufmerksam. Schnell, ohne sich weiter davon beirren zu lassen, entgegnete der Andere: „das Gesetz ist nicht im Himmel, wir kümmern uns nicht um das Bathkol!"[15]) Eine **dritte** Eigenthümlichkeit desselben ist, daß es

---

[1]) 2 M. 21. 8. [2]) Das. 23. 20. [3]) Das. V. 22. 23. [4]) Das. V. 25. [5]) Das. 23. 7. [6]) 3 M. 19. 10. [7]) Das. V. 12. [8]) Das. 25. 35. 36. [9]) Das. V. 43. [10]) 5 M. 24. 15. [11]) Das. 23. 8. [12]) 5 M. 11. 19; 6. 7. [13]) Das. 6. 1. [14]) „Gott liebt das Recht"; „er achtet kein Ansehen und nimmt keine Bestechung"; „das Unrecht hat bei ihm keine Stätte"; „Sollte der Richter der ganzen Welt keine Gerechtigkeit thun" sind die biblischen Aussprüche darüber. [15]) Baba mezia 59 β.

nicht gleich dem Rechte der andern Völker, der Griechen und Römer, in den Volksanschauungen, sondern in Gott, dem Gottesbewußtsein des Israeliten, wurzelt und da sein Ideal hat. Das mosaische und das talmudische Recht kennt keinen nationalen Partikularismus, theilt nicht die nationale Beschränktheit der Griechen und Römer, die in dem Fremden nur den Barbaren sehen, der ihnen gegenüber rechtslos dasteht, sondern hat, gleich seinem universellen Gott, dem Vater aller Menschen, die über jede nationale Abgeschlossenheit sich erhebenden Gesetze: „Ein Gesetz sei euch, für den Fremden wie für den Eingebornen des Landes"[1]; „Ein Recht soll euch sein, der Fremde sei wie der Eingeborne, denn ich bin der Ewige, euer Gott!"[2] „Ein Gesetz und ein Recht sei euch und dem Fremden, der bei euch wohnt"[3]; „Gleich dem Einheimischen bei Euch soll der Fremde sein, der bei euch weilt; du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn Fremde waret ihr im Lande Aegypten, ich der Ewige, euer Gott!"[4] Die Rechtsgesetze waren Gottesgesetze, denen Alle, auch der König, unterthan sind. Hiermit war jeder Gewalt und jeder Willkür, auch des Vaters über seinen Sohn und des Herrn über seinen Sklaven vorgebeugt. Der Vater hat nicht die Befugniß, seinen Sohn, ebenso nicht der Herr, seinen Sklaven zu tödten.[5] Die Verletzung des Sklaven zog seine Freiheit nach sich und dessen Ermordung wurde bestraft.[6] Dagegen verfuhr man in Rom und Griechenland mit Kindern und mit Sklaven wie mit Sachen; das Recht einer freien Persönlichkeit wurde ihnen nicht zuerkannt.[7] Die Uebertretung der Rechtsgesetze ist nicht blos ein Vergehen gegen Menschen, sondern auch gegen Gott, welche die göttliche und menschliche Strafe nach sich zieht. In 5 M. 27. 11 werden die Verletzung des Rechtsgesetzes auch noch mit dem Gottesfluche belegt, und das Gesetz 3. B. M. Kap. 5 und 6 giebt die Opfer an, die als Sühne gegen Gott auf Rechtsverletzungen dargebracht werden sollen. Ausdrücklich heißt es im Talmud: „Bist du auch frei von den Strafen durch Menschen, so noch nicht von den Strafen des Himmels!"[8] Das Verbrechen als z. B. Mord, Ehebruch u. a. m. wird zugleich als Vergehen gegen Gott betrachtet, das durch keinen Menschenakt, als z. B. durch Lösegeld, Nachsicht, Verzeihung unbestraft bleiben darf. Bei der Vollziehung des Rechts giebt es keine Exemtion; auch der Hohepriester und der Verbrecher, der sich zum Altar geflüchtet, unterliegen derselben.[9] Die Strafen haben neben dem Ersatz des verübten Schadens bei den Menschen auch die Wiederherstellung der verletzten Ehrfurcht vor Gott und dem Gesetze zu ihrem Ziele. „Das Volk soll hören und sich fürchten und nicht mehr freveln"[10]; „und schaffe das Böse aus deiner Mitte weg,"[11] sind die Angaben darüber. Dieses Zurückführen des jüdischen Rechts auf Gott, das Gottesbewußtsein des israelitischen Volkes, hatte eine vierte Eigenthümlichkeit zur Folge. Wie man in Gott Recht und Liebe, die strenge Gerechtigkeit und die Gnade vereinigt glaubt, so ist auch das Recht, das aus diesem Gottesglauben fließt, kein absolutes, nicht das jus der Römer, das für seine Durchführung den Satz aufstellt: „Fiat justitia pereat mundus," „Gerechtigkeit geschehe, mag die Welt untergehen!" sondern ein in Liebe getränktes Recht, das die Zeit und die Verhältnisse berücksichtigt haben will, die Mitte zwischen Recht und Liebe hält und in seine Vollziehung „Zedek" und „Zedaka"[12] heißt, ein Wort, das Wohlthätigkeit und Gerechtigkeit zugleich bedeutet.[13] „Das Recht ist des Menschen wegen da, aber nicht der Mensch des Rechtes wegen!" dieser Satz findet hier seine volle und wirkliche Beachtung. „Und beobachtet meine Gesetze und Rechte, die der Mensch vollziehe, um in ihnen zu leben"[14]; um in ihnen zu leben, hebt erklärend R. Ismael, der Gesetzeslehrer im 1. Jahrh. n., hervor, aber nicht um durch sie, durch deren Vollziehung, zu sterben!"[15] So hat weder das mosaische Recht, noch das spätere talmudische die Anwendung der Folter, um ein

---

[1]) 4 M. 9. 14. [2]) 3 M. 24. 22. [3]) 4 M. 15. 16. [4]) 3 M. 19. 33—36. [5]) Siehe in Abtheilung I den Artikel „Kinder und Eltern". [6]) Siehe: „Sklave" in Abtheilung I. [7]) Siehe: „Kinder und Eltern" in Abth. I. [8]) Baba kama 25 α, 86: פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. Choschen Mischpat 396. 4. Vergl. darüber die ausführliche Abhandlung in Pachad jizchak voce: פטור. [9]) 2 M. 21. 14. Von meinem Altar sollst du ihn nehmen, um ihn zu tödten. [10]) 5 M. 17. 13. 19; 20. 21. 22. [11]) Das. [12]) Siehe in Abth. I „Gerechtigkeit". [13]) Das. [14]) 3 M 18. 5. [15]) Sanhedrin 74 α: וחי בהם ולא שימות בהם.

Geständniß zu erzwingen. In Vermögenssachen verbietet es die Annahme von Zins und Wucher bei Geldleihen,[1] beschränkt die Pfändung zur Sicherung des Darlehns,[2] befiehlt die Restitution des veräußerten Besitzes zu je sieben Jahren,[3] ordnete eine geregelte Armenpflege an[4] u. a. m. Weitgehend sind die Bestimmungen zum Schutze der persönlichen Freiheit, die milden Gesetze für den Sklaven,[5] und die Dienenden,[5] über die Denk-, Rede- und Glaubensfreiheit,[6] das Gewerbe- und Vereinswesen[7] u. a. m., die obigen Grundsatz zu ihrer Basis haben und die wir in den betreffenden Artikeln, besonders in dem Artikel „Judenthum" nachzulesen bitten. Noch die talmudischen Gesetzeslehrer in den ersten drei Jahrhunderten empfehlen nachdrücklichst, von der Durchführung des Rechts abzustehen und lieber den Weg der Billigkeit aufzusuchen. Oft mahnten sie: „Jerusalem verfiel der Zerstörung, weil keine Nachsicht geübt wurde und man das Recht in seiner ganzen Strenge zur Ausführung brachte."[8] Welche heilsamen Rechtsinstituionen in Folge dessen zu Gunsten der veränderten Zeitverhältnisse geschaffen wurden, haben wir in dem Artikel „Rabbinismus" nachgewiesen. Am deutlichsten trat diese Eigenheit des jüdischen Rechts in der Criminalgesetzgebung hervor.[9] Alle diese Eigenheiten des jüdischen Rechts mit ihren verschiedenen Bestimmungen durchzieht das in dem Artikel „Lehre und Gesetz" S. 703 auch für das Rechtsgesetz des Mosaismus angegebene Prinzip der Heiligkeit, Freiheit und Liebe. III. Geschichte. Das „Recht" im Judenthume, wie es uns in dem Schriftthum der Bibel und des Talmud vorliegt, hat eine Jahrhunderte lange Entwickelung durchgemacht. Schon das mosaische Recht, wie es aus den Gesetzen der vorsinaitischen[10] der sinaitischen[11] und der nachsinaitischen[12] Zeit besteht, war von vorne herein nicht so fertig und abgeschlossen, daß es keines weitern Ausbaues bedurfte; es hat vielmehr nach den Angaben im 4. und 5. Buch des Pentateuchs noch unter Moses mehrere Ergänzungen erhalten, und sich so fortentwickelt. Nach 4 B. Mos. 15. 32 war für die Bestrafung des Holzsammelns am Sabbath keine gesetzliche Bestimmung vorhanden; in 4 B. Mos. 24. 14 fehlte die Strafangabe für die Gotteslästerung; in 4 B. Mos. 27. 1—12 mußte ein neues Gesetz für die Erbansprüche der Töchter bei Ermangelung von Erbsöhnen geschaffen werden. Das 5. B. Mos. bringt in seiner Wiederholung und Erklärung des Gesetzes ganz neue Bestimmungen, von denen in den frühern Pentateuchbüchern nichts vorkommt. Wir nennen von denselben die gegen Grenzverrückung,[13] von Gestattung des Aehrenraufens zur Stillung des Hungers,[14] gegen den widerspenstigen Sohn,[15] über das Auffinden des Vogelnestes,[16] die Königseinsetzung,[17] das Prophetenthum, die Verführung zum Götzendienste,[18] die zum Götzendienste verführte Stadt u. a. m.[19] Immer mehr tragen neue Ereignisse zur weitern Gesetzesentwicklung bei. Der Bannraub Achans im Josua 6 schafft die Steinigungsstrafbestimmung auf denselben; der von den Gibeoniten erschlichene Eid — die Bestimmung, daß man auch den listig erschlichenen Eid nicht brechen darf.[20] Im Buche Ruth Kap. 4 bei der Vollziehung der Schwagerehe Boas an Ruth kommen drei neue Gesetzesbestimmungen vor: 1. Das bei Ermangelung des Bruders des Verstorbenen der nächste Verwandte zur Vollziehung der Schwagerehe verpflichtet ist; 2. daß zur Form bei Einlösung und Tausch das Schuhausziehen gehörte.[21]) Bei der Umwandlung des jüdischen Staates in eine Monarchie am Ende der Richterzeit kommt das Unterthanenverhältniß zum Könige zur Sprache, und Samuel verkündet den Ismaeliten nach der vorgenommenen Königswahl Sauls in Bezug darauf

[1]) Siehe: „Darlehn," „Zins und Wucher". [2]) Siehe: „Pfand". [3]) Siehe: „Sabbathjahr". [4]) Siehe: „Armenpflege" in Abth. I. [5]) Siehe: Sklave. [6]) S d. A. [7]) S. d. A. [8]) Baba mezia 30β: לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידן דבריהם על דין תורה ולא עברו לפנים משורת הדין Ueber die Bedeutung dieses Satzes für die Praxis vergl. Baba mezia 83. [9]) Siehe: „Gericht" in Abtheilung I S. 443. [10]) Siehe: „Lehre und Gesetz" in Abth. I S. [11]) Siehe: „Zehngebote". [12]) Vergleiche 2 M. K. 21. 22. 23; 3 M. K. 19. 26. [13]) 5 M. 19. 14; 27. 14. [14]) Das. 23. 25. 26. [15]) 5 Mos. 27. 16. [16]) Das. 22. 6—7. [17]) 5 M. 17. 7—6. [18]) Das. 13. 2—12. [19]) Das. [20]) Josua 24. 26. [21]) Ruth 4. 7. 8. Vergleiche hierzu Jeruschalmi Kidduschin 1. 1. und Midrasch rabba zu Ruth 4. 7. wo es in Bezug darauf heißt: ובחזקה בראשונה היו קונים בשליפת הנעל חזרו להיות קונים בקצצה חזרו להיות קונים בכסף ובשטר. Vergl. hierzu Baba mezia S. 47α.

ein neues Königsgesetz[1]). In 1 K. 14. 6 soll die Strafe des Königsmordes nur den Vater, aber nicht dessen Sohn mittreffen. Aus der Schlußzeit des ersten jüdischen Staatslebens bringt das Buch Jeremia 32. 9 die Form der zur Bekräftigung des Kaufs und Verkaufs nöthigen Dokumente und Zeugen[2]). Ein weiteres Gebiet für die Entwicklung oder besser für den Ausbau des Rechts bot das zweite jüdische Staatsleben. Von den mosaischen Rechtsgesetzen reichten viele für die völlig umgestalteten Verhältnisse der Juden bei ihrer Wiederbegründung des zweiten Staates in Palästina nicht mehr aus, andere konnten gar nicht mehr zur Geltung kommen. Zu Letztern gehörten: das Gesetz von der gleichen Landesvertheilung nach den Stämmen und Familien[3]), die Bestimmungen des Jobeljahres[4]), das Gesetz von der Blutrache, da der Mörder sofort durch das Gericht abgeurtheilt wurde[5]). Zweifelhaft ist es, ob das Gesetz von den Zufluchtsstätten[6]), ebenso das Gesetz von dem widerspenstigen Sohn (5 M. 21. 18) zur Ausführung kam[7]). Das Sklavengesetz erhielt eine Modifikation, daß kein Israelit sich zum Sklaven verkaufen, noch wegen eines Diebstahls als solcher verkauft werden durfte[8]). Im Eherecht trat eine merkliche Veränderung ein. Die Erwerbung einer Frau geschah früher durch ein Geschenk an deren Vater von 50 Schekalim. Dasselbe fiel jetzt weg, aber dafür wurde die Morgengabe üblich, die Verschreibung (Kethuba s. d. A.) von 200 Sus (= 53⅓ Loth Silber), die sie im Falle der Scheidung oder des Todes ihres Mannes einzufordern hatte. Es war dies der Minimalsatz für eine Jungfer, die Wittwe erhielt die Hälfte, die jedoch beliebig erhöht werden durfte. Hierzu kam noch eine Vermehrung der Mitgabe um 50 Prozent. Diese neue Einrichtung fand schon der Synhedrialpräsident Simon Sohn Schetach im J. 80 v. vor, der sie noch verbesserte[9]). Eine fernere Erweiterung dieses neuen Eherechts bestand darin, daß der Frau in ihrer Verschreibung (in Jerusalem und Galiläa) zugesichert wurde: „sie solle während ihres Wittwenstandes im Hause ihres verstorbenen Mannes wohnen und aus seinem Vermögen Alimente beziehen[10]). Die dritte Veränderung war, daß der Vater jetzt zu einer Mitgabe (Mitgift) verpflichtet wurde, welche die Frau dem Manne zubrachte[11]). Hieraus floß eine andere Bestimmung, daß beim Tode des Vaters die unverheiratheten Töchter den zehnten Theil des Nachlasses bei ihrer Verheirathung zur Mitgabe erhielten und von demselben bis zur Volljährigkeit (s. d. A.) ernährt werden mußten[12]). Endlich schließt sich daran das Vormundschaftswesen, von dem im mosaischen Recht nichts vorkommt. Wir bitten darüber den Artikel „Vormund" nachzulesen. Einen Differenzpunkt zwischen den Sadducäern und Pharisäern (s. d. A.) bildete die Erörterung der Erbfrage, ob die Tochter, die, nach dem mosaischen Gesetz, von dem Nachlaß ihres Vaters, wo Söhne da sind, nicht miterbt, mit den Töchtern ihres verstorbenen Bruders, des rechtmäßigen Erben, miterbe. Die Sudducäer bejahten dieselbe, aber die Pharisäer verneinten sie[13]). Eine zweite Differenz unter denselben war eine zweite Frage, ob der Herr für den Schaden seiner Sklaven oder seiner Sklavinnen aufzukommen habe. Auch hier verneinten die Pharisäer und die Sadducäer bejahten[14]). Im Criminalrecht wurde die Strafbestimmung 2. M. 21. 23, 3. M. 24. 20 „Auge für Auge, Zahn für Zahn" gegen die Sadducäer, nicht nach dem Wortsinn des Gesetzes, sondern nach dessen Inhalt, auf den Werth der leiblichen Verletzung

---

[1]) Siehe Abth. I. „Königthum." [2]) Vergl. hierzu den talmudischen Satz in Kidduschin S. 26α u. S. 32. Ein solcher Kauf hieß קנין בשטר, weil derselbe mit der Ausstellung des Kaufbriefes verbunden war. [3]) Vergl. Taanith 30β, wo aus dem Satz: יום שהתירו השבטים לבא זה בזה scheint, daß schon gegen Ende des ersten Staatslebens die Aufrechthaltung dieses Gesetzes unmöglich geworden. [4]) Vergl. Erachin 29α. [5]) Vergl. Abth. I. Artikel „Verwandtschaftslöser". [6]) Vergl. Maccoth S. 11, doch auch da ist der Beweis nur schwach. [7]) Vergl. Sanhedrin S. 71. [8]) Erachin S. 24α u. 32β. Vergl. Nehem. 3. 25, wo gegen den Verkauf des Israeliten zum Sklaven geeifert wird. [9]) Siehe: „Kethuba". [10]) Kethuboth 52β. [11]) Siehe: „Kethuba" und „Trauung." [12]) Kethuboth 52β und 68α. [13]) Baba bathra 115β. [14]) Mischna Jadaim 4. 7.

gedeutet[1]). Auch das Gesetz von den überführten falschen Zeugen 5. M. 19. 19, das den Tod über dieselben verhängt, erhält gegen die Sadducäer die Deutung, daß diese Strafe erfolgt, wenn auch die Verurtheilung, welche die falschen Zeugen provocirt haben, nicht stattgefunden[2]). Andererseits soll die Strafe gegen die falschen Zeugen nicht früher vollzogen werden, bis beide Zeugen ihrer falschen Aussage überführt wurden[3]). Eine andere Erweiterung des Gesetzes, die Strafe solle nur auf Aussage zweier Zeugen verhängt werden — war die Bestimmung, daß der Mörder ohne Zeugen zur lebenslänglichen Gefängnißstrafe bei schmaler Kost verurtheilt werden soll[4]). Später, gegen das Ende des 1. Jahrh. n. sprachen sich die bedeutendsten Gesetzeslehrer gegen die Todesstrafe aus und drangen auf deren Abschaffung[5]). Völlig neu sind die Gesetze, welche zwischen den beweglichen und unbeweglichen Gütern unterscheiden[6]), ferner über die Aquisition derselben[7]), über Pacht und Miethe[8]), von dem Institut der Hypotheke[9]), Assoziation[10]), Prosbul[11]) u. a. m. Aus späterer Zeit gehören hierher: die Erweiterungsgesetze des Rechtsbeweises durch die Präsumtionen: Chasaka, Miggo u. a. m.[12]); ferner die Einführung des Eides für den Produkten, der die Forderung völlig leugnet[13]) u. a. m. Fragen wir nach der Quelle dieser neuen Gesetze und Institutionen, so haben wir darüber keine andere Antwort, als die, daß sie theils aus der gegenseitigen Berührung mit den Gesetzen der Perser, Griechen und Römer hervorgegangen, theils aber auch eigene Traditionen, Sitten und Gewohnheiten zu ihrer Grundlage haben. Indem wir über Letzteres auf die Artikel „Halacha" und „Tradition" hinweisen, haben wir hier nur noch Ersteres zubeleuchten. Schon die Propheten Jeremia und Ezechiel (5. 7; 11. 12) nehmen keinen Anstand, den Juden die guten Sitten der Heiden zu empfehlen. Die Annahme und das Entlehnen guter Gesetze war dem Geiste des Judenthums durchaus nicht zuwider. Doch wurden die von den Persern, Griechen und Römern entlehnten Gesetze im Geiste des mosaischen Rechts umgebildet und verändert. Die Rechtsgesetze der Perser, die, wenn auch so viele von ihnen im Talmud vorkommen, nur späterer Zeit angehören, werden von den Gesetzeslehrern bei verschiedenen Anlässen genannt[14]) und in Betracht gezogen[15]). Samuel, ein Gesetzeslehrer im 3. Jahrhundert in Persien stellte den Grundsatz auf: „Das Rechtsgesetz der Obrigkeit ist vollgültig"[16]). Bekannt war, daß im Hause des Exilarchen nach persischem Rechte abgeurtheilt wurde. Baba kama 113a. Die Aufnahme von griechischen Benennungen bei juristischen Sachen, als z. B. Prosbul (s. d. A.), Verwahrungsschein, Hypotheke, אפותיקי, Schuldverpfändungsurkunde[17]), Diatheke, דייתוקי, Testament (s. d. A.), Ono, אונו, Kaufkontrakt,[18]) u. a. m. beweist den Einfluß des Griechenthums (s. d. A.) auf die Entwicklung und den Ausbau des jüdischen Rechts. Am stärksten war wohl der Einfluß der römischen Rechtsgesetze, soweit sie den Gesetzeslehrern bekannt wurden, auf die Ausbildung der spätern jüdischen Rechtsbestimmungen. Wir nennen z. B. die Bestimmung der Mischna Kidduschin 1. 1: „Auf drei Weisen wird die Frau erworben: durch Geld, Urkunde (Ehekontrakt)[19]) und Beiwohnung" und vergleichen damit das ähnliche Gesetz in Gajus Instit. 1. § 110 Feminae olim tribus modis in manum conveniebant:

---

[1]) Baba kama S. 83; Megilloth Taanith IV. 2. Wir machen darauf aufmerksam, daß auch der römische Prätor die Bestimmung des Zwölftafelgesetzes, welches die Wiedervergeltung „Glied für Glied" vorschrieb (Gajus Instit. III § 223) dahin interpretirte, daß eine Entschädigung in Geld gefordert werden könne. (Gajus Instit. § 224 u. L. 15 § 35, D. de injur 47. 10.) [2]) Maccoth 5. 2. [3]) Mechilta Absch. 20 zu Mischpatim; Gemara Chagiga S. 16. [4]) Sanhedrin 85 β. [5]) Siehe Abth. I Artikel „Todesstrafe". [6]) Siehe: „Schulden". [7]) Siehe: „Kauf und Verkauf". [8]) S. d. A. [9]) Siehe: „Schulden". [10]) Siehe: „Vereinswesen". [11]) S. d. A. [12]) Siehe „Präsumtion." [13]) Siehe „Eidesfälle". [14]) Baba kama 58 β; Baba bathra. 173 β; Schebuoth 34 β; Baba mezia 73 β. „Der Gläubiger, dem der Schuldner sein Haus als Hypothek verschrieben hat, hat das Recht darin zu wohnen. In Baba bathra 173. Der Gläubiger kann sich erst an den Bürgen halten. Mehreres siehe Frankl, Gerichtlicher Beweis S. 56. [15]) Baba kama 58 β und 59 α. [16]) Gittin 10 β. דינא דמלכותא דינא. [17]) S. d. A. [18]) Gittin 85 β. Kidduschin 6 β [19]) Siehe: „Kethuba".

usu. farreo et coemptione. Eine andere Aehnlichkeit finden wir in der talmudischen Unterscheidung zwischen den beweglichen Gütern, metaltelim, מטלטלים, und den unbeweglichen, mekarkëim, מקרקעים, die ebenfalls das Zwölftafelgesetz der Römer hat.[1] Ob ein Haus zu erstern oder zu letztern zu rechnen sei, darüber sind die Talmudisten getheilter Meinung.[2] Auch im Zwölftafelgesetz werden Häuser ausdrücklich als drittes von diesen beiden unterschieden. Diese Unterscheidung gilt im Talmud hinsichtlich der Erwerbungsformalitäten[3], des Auffindens von Verletzungen nach dem Verkauf[4] und des aufzulegenden Eides.[5] Ferner gelten bewegliche Sachen als Güter, die keine Sicherheit gewähren, aber unbewegliche als Güter, die eine Sicherheit geben.[6] Eine dritte Aehnlichkeit finden wir in der Eintheilung der von der Frau in die Ehe mitgebrachten Güter, in: a. Güter des eisernen Viehes, נכסי צאן ברזל[7] und Nutzungsgüter oder Güter zur Nutzziehung, נכסי מלוג[8], die sich ebenfalls im römischen Recht vorfindet.[9] Eine vierte haben wir in Bezug auf Erwerb von Früchten, wo das römische Recht gleich dem talmudischen unterscheidet zwischen den am Baum hängenden Früchten, fructus pendentes, פירות מחוברים, den abgepflückten Früchten, fructus separati, פירות תלושין und übernommene, oder aufbewahrte Früchte, fructus percepti, פירות צבורין.[10] Auch die im römischen Recht in Bezug auf herrenloses Gut genannten drei Fälle: res nullius, res communes und res derelictae als die Sachen keines Eigenthümers, die Sachen des gemeinsamen Eigenthums und die Sachen des aufgegebenen Eigenthums finden sich im Talmud wieder.[11] Endlich wäre noch die talmudische Bestimmung zu nennen, nach der jede Verabredung, die gegen das Gesetz ist, keine Gültigkeit habe[12], ein Grundsatz, der ebenfalls im römischen Recht beachtet wird. Zuletzt nennen wir noch die Anordnung in Bezug auf die Freilassung des Sklaven, daß die Freiheit des Sklaven erfolgt, wenn der Herr durch eine Handlung an dem Sklaven dessen Freilassung gleichsam bezeichnet, als z. B. wenn er ihm erlaubte, mit ihm am Tische zu sitzen, oder er ihm gestattete, eine Freie zu heirathen, oder er ihn zu den zehn Männern zählte, die zur Abhaltung des Gottesdienstes gehören u. a. m.,[13] die auch im römischen Recht ihre Gültigkeit hat. Wie lange das jüdische Recht in seiner praktischen Wirksamkeit geblieben? In der Beantwortung dieser Frage haben wir das Criminalrecht von dem Zivilrecht zu unterscheiden. Ersteres hörte schon, nach talmudischer Angabe, vierzig Jahre vor der Zerstörung des jüdischen Staates auf. Dagegen ließ man ihnen auch nach der Auflösung des Staates die civile Gerichtsbarkeit für Rechtsfälle zwischen Israeliten, aber in Sachen zwischen Israeliten und Nichtisraeliten hatte nur die römische Gerichtsbarkeit zu entscheiden. Ein wichtiger, noch hierher gehörender Theil, den wir nicht übergehen wollen, ist das Schriftthum des jüdischen Rechts. Es gehören hierher: der Pentateuch, die Propheten und von den Apokryphen das Buch Susana; ferner Josephus, die Mischna (s. d. A.) und die zwei Talmuden, babli und jeruschalmi, von denen im dritten Theile fünf Traktate: Jebamoth, Kethuboth, Sota, Gittin, Kidduschin ausschließlich über das Eherecht handeln. In dem vierten Theile kommt im Traktat Sanhedrin das Eherecht in seiner negativen Seite zur Besprechung. Weiter enthalten die drei Traktate Baba Kama, Baba Mezia und Baba Bathra das Civilrecht und die Traktate Sanhedrin und Makkoth das Strafrecht. Aus der nachtalmudischen Zeit nennen wir: 1. den Gesetzes-

---

[1]) Cic. pro Caec. c. 26 § 74; Gajus, Instit. II § 42. [2]) Choschen Mischpat Absch. 95 § 2. Haga. [3]) Baba mezia S. 47α; Kidduschin 26α u. 22β u. 25β. [4]) Maim. Jad chasaka h. Mechira 15. 3. 5. [5]) Schebuoth 42α. [6]) Siehe weiter. [7]) Jebamoth S. 66α; Baba kama 89α; Baba mezia 69β; Maimonid. h. Ischuth Absch. 16. [8]) Das. u. Kethuboth 79β. [9]) An mehreren Stellen in verschiedenen Sachen. [10]) An mehreren Stellen. Vergl. L. 15. D. 7. 4; L. 12 § 5. D 7. 1. [11]) In Bezug auf dieselben bemerkt richtig Weiss II. S. 31, daß a. in Nedarim 43α ist, von b. heißt es auch hier, daß Wüsten, Meere u. a. m. herrenloses Gut sei (Baba kama 81α; Baba bathra 54β; Tosephta Baba kama Absch. 8); endlich zu c. sind die Stellen in Baba mezia 38β; Jeruschalmi Kethuboth Absch. 4; halacha 8, wo von גבסי רבישין gehandelt wird. [12]) Gittin 84β; Kidduschin 82; Baba mezia 94α. התנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. [13]) Berachoth 47β; Jebamoth 45β; Gittin 40α; Jeruschalmi Gittin Absch. 1. 4.

codex Jad Chasakta von Maimonides (im 12. Jahrh.), von dem der vierte Theil das Privat-, Staats- und Strafrecht bringt, dagegen behandelt der zweite Theil das Eherecht; 2. die Gesetzessammlung Turim von Jakob Ascheri aus Toleda im 14. Jahrhundert, von der der 3. Theil das Eherecht und der 4. Theil das Civil- und Strafrecht hat; 3. der vollständige Codex Schulchan Aruch von Joseph Karo im 16. Jahrhundert, von dem ebenfalls der 3. Theil das Eherecht und der vierte das Civil- und Strafrecht enthält.[1])

Rechtsbeweis, siehe: Eid, Zeugen, Urkunden, Präsumtion, Mehrheit und Selbstgeständniß.

Rechtsverhandlung und **Rechtsverfahren,** siehe: Gericht in Abtheilung I.

Reden, siehe: Leichenreden, Dankreden, Predigt.

Reden, siehe: S p r e c h e n und S c h w e i g e n.

Religion, siehe: J u d e n t h u m , D o g m e n und R a b b i n i s m u s.

Religionsphilosophie, חכמה, Weisheit. Die Religionsphilosophie, die auf Forschung nach Grund, Zweck, Ziel u. s. w. beruhende Erkenntniß der Religion in ihren Lehren und Gesetzen — war bei den Juden früh heimisch. In dem biblischen Schriftthume sind die Mahnrufe: „Dir ist es gezeigt worden zu erkennen, daß der Ewige Gott ist und Keiner mehr!“[2]) „So erkenne es heute und führe es deinem Herzen zu, daß der Ewige Gott ist, im Himmel oben, auf der Erde unten, sonst Keiner!“[3]) „Erkenne den Gott deines Vaters und diene ihm mit williger Seele“.[4]) „Nur dessen rühme sich der Ruhmsüchtige: betrachten und mich erkennen, spricht der Ewige“[5]), welche auf die Erwerbung dieser Erkenntniß dringen und sie gewissermaßen den Israeliten zur Pflicht machen. Gott, sein Wesen, seine Eigenschaften, die Schöpfung, die Welt, der Mensch, seine Seele, die menschliche Willensfreiheit, die göttliche Vorsehung, die Offenbarung, das Gesetz, die Unsterblichkeit, die Vergeltung u. a. m. bilden die Themata derselben; sie sollen verstandesgemäß erforscht und nach Vernunftsgründen dem Menschen vorgeführt und erklärt werden. Die Religionsphilosophie hat nicht das voraussetzungslose Denken, das aprioristische Forschen der Philosophie zu ihrer Grundlage, sondern geht von dem Positiven, der Offenbarungslehre aus und will Gott in dem Spiegel seiner Werke, in der Natur und in der Geschichte gleichsam nachblickend,[6]) anschauen und nachweisen. Wir haben in dem Artikel „Erkenntniß Gottes“ diese Forschungsweise mit ihren Grenzen genau angegeben, auf den wir hier verweisen. In der Gestalt, wie sie uns in dem biblischen Schriftthume vorliegt, bemerken wir eine Verschiedenheit ihrer Darstellung, die auf eine geschichtliche Entwicklung hinweist. In den Büchern des Pentateuchs und der Propheten haben wir meist nur die Mittheilung der Resultate dieser Forschung in kurzen Sätzen, aber nicht ihren Ideengang selbst in seinem langsamen Fortschreiten und in den logischen Herleitungen von Satz zu Satz, wie wir dies in den Lehrsystemen der Philosophie gewohnt sind. Der religiöse Dichter oder der Prophet liebt

---

[1]) Von christlichen Autoren, die sich mit dem jüdischen Recht beschäftigt haben, zitiren wir: Selden mit seinen Schriften; de Synhedriis 3 Tom. London 1653; de Successione in bona defuncti secundum Ebraeorum, London 1652; de uxore Ebraeorum, Frankfurt 1673; de jure naturali et gentium secundum disciplinam Ebraeorum; ferner H. Reland, er schrieb de Synhedriis in seinen Antiquit. vet. Ebr., Frankf. 1717; Sigonius, de Republica Hebraeorum 1701; Cunaeus., de Republica Hebraeorum; Pastoret. Moyse consideré comme legislateur et moraliste, Paris 1788; Michaelis, Mosaisches Recht, 3 Theile. Jüdische Gelehrte, die über das jüdische Recht schrieben, sind: Mendelssohn, Ritualgesetze der Juden, Berlin 1778; Salvator, Institutions de Moyse, Paris 1828; J. Maier, Grundsätze des Israelit. Eherechts in Sarveys Monatsschrift für die Justizpflege, B. IV. S. 29; Wessely, Das Ethische im jüdischen Recht im Orient 1844; L. Bodenheimer, das Testament, Krefeld 1847; Z. Frankl, Der gerichtliche Beweis, Berlin 1846; Grundlinien des Eherechts, Leipzig 1861; der Eid, Leipzig 1840; Fassel, das mosaisch-talmudische Civilrecht Wien 1852; Mielziner, die Sklaven 1850; Saalschütz, das Mosaische Recht, Berlin 1847; Duschak, das Eherecht, Wien 1864; S. Mayer die Rechte der Israeliten, Athener u. Römer 3 B. Leipzig 1862, Trier 1876; L. Auerbach, das jüdische Obligationenrecht 2 B. Berlin 1870 u. a. m. [2]) 5. M. 4. 35–39. [3]) Das. B. 39. [4]) 1. Chr. 28. 9. [5]) Jerem. 9. 23. [6]) Vergl. 2. M. 23. 33.

es, die Prämissen früher in seinem Gemüthe mit sich selber abzumachen und darauf mit den gewonnenen fertigen Resultaten aufzutreten. So beginnt der Prophet, der über die göttliche Vorsehung und Vergeltung spricht, gleichsam aus der Mitte seiner Betrachtung mit dem Satze: „Der Hort, ganz ist sein Werk, denn alle seine Wege sind Recht; ein Gott der Treue ohne Unrecht; gerecht und redlich ist er!"[1]) oder: „Sehet jetzt, denn ich, ich bin es, kein Gott bei mir; ich tödte und belebe, verwunde und heile und Niemand rettet aus meiner Hand!"[2]) Erst die Schriften des dritten Theils der Bibel, der Hagiographen, bringen vollständig abgerundete, religionsphilosophische Abhandlungen. So behandelt das Buch Hiob die Vergeltungslehre oder „die Leiden des Gerechten im Einklange mit der göttlichen Gerechtigkeit", das philosophisch sämmtliche Meinungen dafür und dagegen mit ihren Vertretern anführt und sie widerlegt, bis es zuletzt zu einem andern Resultat gelangt, das als die erwiesene Lehre dargestellt wird.[3]) Ebenso philosophirt das Buch Koheleth über die Bestimmung des Menschen, das höchste Gut und die Idee der Unsterblichkeit. Auch die Psalmbücher haben in einzelnen Psalmen zusammenhängende Betrachtungen über verschiedene Themata aus der Glaubens- und Sittenlehre, als z. B. der Psalm 78 über die Vergeltung, Ps. 139 über die Allwissenheit und Allgegenwart Gottes; Ps. 73 und 93 über des Frevlers Glück und die Gerechtigkeit Gottes, Ps. 90 über die Ewigkeit Gottes, Ps. 147. 148. 103. 104 über die Schöpfung u. a. m. Es ist hier nicht der Raum, diese Philosopheme in ihren verschiedenen Entwicklungsstufen geschichtlich darzustellen, auch wäre dies nur eine übrige Wiederholung, da wir dies in den betreffenden Artikeln in Abtheilung I. ausführlich gethan haben. Einen neuen Impuls zu dieser Art von Philosophiren gab die Berührung des Judenthums mit dem Griechenthume (s. d. A.). Das Bekannt- und Vertrautwerden mit der Denk- und Lebensweise der Griechen und die Kenntniß ihrer philosophischen Schriften haben eine neue geistige Bewegung unter den Juden hervorgerufen. Es machte sich bei ihnen das Streben geltend, die Lehren ihrer heiligen Schriften mit den Anschauungen der griechischen Weisen in Einklang zu bringen und sie in dem Gewand griechischer Weisheit erscheinen zu lassen. So entstand die alexandrinische jüdische Philosophie, die in der Geschichte der Religionsphilosophie eine bedeutende Rolle spielt. Schon in der griechischen Bibelübersetzung Septuaginta (s. d. A.) bemerken wir, wie die Uebersetzer an der wörtlichen Wiedergabe der sinnlichen Ausdrücke von Gott und seinen Thaten in der Bibel[4]) Anstoß nahmen und für dieselben Umschreibungen und Bezeichnungen setzten, welche jede grobsinnliche Vorstellung von Gott beseitigen sollten.[5]) In den Uebersetzungen der Kapitel von der Schöpfung sind sogar Ansätze von Philosophemen, die an die spätere philonische Kosmologie erinnern.[6]) In dieser Richtung philosophiren die Arbeiten des alexandrinischen Aristeas (im 2. Jahrh. v.): der Brief und der philosophische Bibelkommentar, von dem sich nur einige Bruchstücke erhalten haben.[7]) In dem Briefe wird über die den Gesetzen zu Grunde liegenden Ursachen, Prinzipien, philosophirt.[8]) Im allgemeinen hält er die Gesetze als die unzerstörbaren Wälle und die eiserne Mauern zum Schutze vor dem Heidenthum. Spezielleres weiß er von den Speisegesetzen anzugeben. Die zum Genuß erlaubten Thiere sind zahme und von ausnehmender Reinheit, aber die verbotenen gewaltthätig und räuberisch. Der Grund des Verbotes gegen dieselben ist sinnbildlich, der Israelit lebe und handle nicht gleich diesen gewaltthätig, sondern wie jene gerecht und sanft. Die zum Genuß erlaubten Thiere sind die mit den gespaltenen Klauen als Symbol, das Böse vom Guten zu scheiden und nach Gerechtigkeit zu handeln. Das Wiederkauen derselben ist das Bild

---

[1]) 5 M. 32. 4. [2]) Das. V. 39. [3]) Siehe: „Ijob" in Abth. I. [4]) Vgl. 2 M. 24. 10; 19. 3; 21. 16; Jes. 4. 14; 6. 1; 36. 11; Hiob 19. 27 u. a. O. [5]) Vergl. 1 M. 4. 6. 7; 6. 6. 7; 18. 10 u. a. m. siehe: „Septuaginta". [6]) Vgl. 1 M. 1. 2, wo Gott nur als Weltbildner dargestellt wird. [7]) Siehe den Artikel: „Religionsgespräche". [8]) Der Brief Arsteas erschien als besondere Schrift 1692 in Oxford; auch ist er in den gewöhnlichen Ausgaben des Josephus abgedruckt. Ins Hebräische wurde derselbe übersetzt von Asaria de Rossi in Meor Enajim, Buch „Hadrath sekenim".

der Erinnerung, daß wir der göttlichen Anordnung für den Bestand und die Verschönerung des Lebens gedenken sollen. Als Kern der Frömmigkeit wird die Liebe und nächst der Liebe die Demuth bezeichnet.[1]) Weiter erklärt auch er die biblischen Anthropophormismen, die nicht buchstäblich genommen werden dürfen. Viel tiefer und ergiebiger sind die Philosopheme dieser Art in den vorhandenen Bruchstücken des Kommentars zum Pentateuch von dem jüdischen Philosophen Aristobul (181—145).[2]) Auch bei ihm sind es meist die Anthropophormismen (s. d. A.) in der Bibel, die er zu erklären sucht. Es bedeutet nach ihm die Hand Gottes die göttliche Macht, das Sprechen Gottes die Kundgebung dieser Macht[3]), die Ruhe Gottes die Unveränderlichkeit der göttlichen Werke, auch der Bestand der Weltordnung[4]), die Erscheinung Gottes auf Sinai in Feuer, Donner und Blitz das Bild der wunderbaren Offenbarung.[5]) In der Kosmologie sagt er von Gott, er sei nicht blos der Herr, sondern auch der Schöpfer der Welt, von dem nur Gutes ausgeht; das Schädliche kommt nur aus seinem Gefolge.[6]) Von der göttlichen Weisheit wird angegeben, daß die Welt ihr Werk sei.[7]) In dem apokryphischen Buch der Weisheit Salomos finden wir neben selbstständigen auch viele platonische Ideen. In Kapitel 1. 4, 8. 20, 9. 15 ist der Leib der Sitz der Sünde und 9. 15 der Kerker der Seele; Kapitel 8. 19—20 lehrt die Präexistenz der Seele; Kapitel 1. 13, 2. 23 die Unsterblichkeit der Seele; Kapitel 11. 17 die Weltbildung aus gestaltlosem Urstoffe durch die göttliche Intelligenz; Kapitel 7. 22. 24 stellt die Weisheit als intelligenten Geist und als die Alles durchdringende Weltseele, das Mittelwesen zwischen Gott und Welt, den Aeon, den Philo (s. weiter) als Logos bezeichnet[8]) und ihn „Weisheit" nennt.[9]) Eine Menge von stoischen Lehren hat das vierte Makkabäerbuch. Unter diesen und andern Männern, die auf diesem Gebiete weiter arbeiteten, nimmt Philo der Alexandriner oder Philo der Philosoph (s. d. A.) die hervorragendste Stelle ein, schon wegen der Reichhaltigkeit seiner philosophischen Arbeiten, aber noch mehr in Folge seines großen Einflusses auf die Mit- und Nachwelt in jüdischen, heidnischen und christlichen Kreisen. Im Judenthume (s. d. A.) sind seine Philosopheme bis nach Palästina gedrungen, wo sie bei den Volks- und Gesetzeslehrern Eingang fanden, die sie unter verschiedenen Modifikationen weiter verbreiteten, bis dieselben von ihnen in die Geheimlehre einmündeten und in der nachtalmudischen Zeit die Basis manchen kabbalistischen Systems (s. Kabbala) wurden, aber auch in einigen religions-philosophischen Arbeiten der philosophisch gebildeten Juden im Mittelalter ihre Auferstehung feierten. Wir haben in den Artikeln: „Gott", „Eigenschaften Gottes", „Anthropophormismus", „Allgegenwart Gottes", „Allwissenheit Gottes", „Einheit Gottes", „Schöpfung", "Vorsehung", „Lohn und Strafe" u. a. m. auf die betreffenden Lehren bei Philo hingewiesen und halten es daher nothwendig, die philonische Philosophie mit ihren Lehren, die gewissermaßen die Grundlage der Religionsphilosophie im Talmud und Midrasch geworden, in ihrem Zusammenhange mit der Bibel und dem Talmud hier darzustellen. I. Gott, Erkennbarkeit Gottes, sein Wesen, seine Eigenschaften, Anthropophormismus. Von „Gott" wird mehr in negativen als in positiven Bezeichnungen gesprochen. „Gott" an sich, seinem Wesen nach, ist für unsere Sinne unfaßbar, unerkennbar, für unsere Begriffe unbezeichenbar, ohne Eigenschaft und ohne Namen.[10]) Das Sein allein, daß Gott ist, aber nicht, was er ist, kann von ihm ausgesagt werden.[11]) Der „Seiende" ist die richtige einzige Benennung für ihn, welche zugleich die des biblischen Tetragrammatons Jhvh

---

[1]) Vgl. Sabbat 30 β die Angabe Hillels über das Grundgesetz. Siehe „Hillel". Auch „Akiba" (s. d. A.) gibt die Nächstenliebe als Grundgesetz der Thora an. Siehe: „Nächstenliebe" in Abth. I. [2]) Volkmar Diatrib. Aristobulo Judaeo; vergl. Gefroerer Philo II 71; Daehne 71. [3]) Bei Euseb. VIII. 10. 1. 7; XIII. 12. 3. [4]) Das. VIII. 10. 9; XIII. 12. 11. [5]) Das. 8. 10. 12. [6]) Das. V. 8. 13. 33 ff. 39. [7]) Das. 13. 12. [8]) Vergl. Weisheit 9. 1, wo „Logos" statt „Sophia" steht. [9]) Vita Mosis M. 155. [10]) Philo de posteritate Caini 229 M. Confus. ling. 425. M. 340. [11]) Das. Quod de immut 282. M. 302 H.

(s. „Adonai" und „Tetragrammaton") ist. Der göttliche Auftrag an Moses, Gott in diesem Namen den Israeliten zu verkünden (2 Mos. 2), lautete nach Philo: „Lehre die Kinder Israel, ich sei der Seiende, damit sie den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden kennen lernen und zugleich erfahren, daß mir, der allein das wahre Sein ist, gar kein Name besonders zukommt.[1]) Nur aus der Beziehung Gottes zur Welt vermögen wir ihn uns näher zu bestimmen. Aus dem Gegensatze Gottes zur Welt ist Gott der Ungewordene, Ewige, Erhabene, Alles Umfassende, der Geist über den Stoff, der Schöpfer über das Geschaffene[2]) Als solcher schließt Gott alle Realitäten in sich; er ist das Urbild der Schönheit, das absolute Selige und Vollkommene,[3]) oder mit andern Worten: „Gott ist besser als die Tugend und das Wissen, besser als das Gute und Schöne, erhaben über jedes Lob und jede Benennung, das schlechthin einfache, unveränderliche, ewige Eine, für das selbst der Name des einfach Einen nicht angemessen ist.[4]) Auf diesem Wege gelangte Phlo auch zu seinen andern positiven Angaben von Gott. Er bezeichnete ihn als die Vernunft des Weltganzen,[5]) die Alles erfüllt und umfaßt[6]) und Alles durchschaut.[7]) Er ist allmächtig,[8]) allwirksam,[9]) allgegenwärtig[10]) u. s. w. und heißt deshalb „der Ort", ὁ τόπος,[11]) dem er erklärend hinzufügt: „Gott ist sich selbst der Ort als erfüllt von seinem Wesen, sich selbst genug." So wird er von nichts umschlossen, denn er ist Eins und Alles.[12]) Weiter nennt er das Licht als Bild für Gott. „Gott ist das Urlicht, aus dem unzählige Strahlen ausströmen,[13]) die Quelle des reinsten Lichtstrahls,[14]) das Urbild alles andern Lichtes"[15]); ferner: „Gott ist die Sonne der Sonne."[16]) Diese positiven Bezeichnungen Gottes ergeben sich ihm aus Gotts Beziehung zur Welt und stehen somit nicht mit seiner Lehre oben von der Unerkennbarkeit „Gottes an sich" in Widerspruch. Um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, sagt er ausdrücklich: „Gott ist nicht (im Sinne des Pantheismus) im Raume,[17]) in der Zeit,[18]) hat keine menschliche Gestalt, keine menschlichen Affekte,[19]) von ihm ist *nichts* Böses und kein Uebel[20]); er hat überhaupt keine Aehnlichkeit mit einem Geschöpfe. Er ist ewig, unveränderlich, einfach, frei und selbstgenügsam, so daß nur ihm das Sein in wahrem Sinne zukommt.[21]) Ein Analogon für diese Zeichnung Gottes findet er in dem Geiste des Menschen.[22]) Für die Feststellung der Existen Gottes gegenüber den Leugnern derselben gilt ihm der physikoteleologische Beweis mit seinem Schluß: „denn kein Kunstwerk entsteht von selbst. Höchst kunstvoll aber ist die Welt, so muß sie auch von einem Wesen mit vortrefflicher und höchstvollkommener Vernunft gebildet sein."[23]) Interessant ist bei Philo, wie

---

[1]) Das. Vita Mosis I. M. 92 unten. [2]) De somn. I. 648 M. de mundi opif. 5 M. Anf. Migr. Abr. 466 M. alleg. I. Anf. [3]) Das. de Cherub. 154 M. de somn. II. 642. [4]) De som. I. 655 M. vita Mosis I. 92 M. de mut. nom. 580 M. [5]) Das. migr. Abrh. 466. [6]) Das. Leg. Alleg. I 52. [7]) Quot deus sit immut. 274. [8]) Leg. Alleg. I. 44 M. [9]) Das. I. 124 Pf. [10]) De posterit. Cain. Pf. II. 258 Mitte. [11]) De Somn. I 227. [12]) Das. Le. Alleg. I. 71. [13]) Das. de Cherub. 222. [14]) De nommut. 158. Ueber den, der Gott zu hauen strebt, ergießen sich die reinen Strahlen des göttl. Lichtes. De mundi opif. 23. [15]) De som. I. 230. [16]) Das. de vict. off. p. 375. [17]) De confus. ling. 425 M. de somn. I. 68 M. [18]) De mundi offic. 8. 5. [19]) De posterit. Cain. 286. [20]) Das. de mundi opif. 17 M. Qu. det. pot. insid. 214 M. [21]) Das. Leg. Alleg. I. 52 qu. de pot. 222 M. [22]) Siehe weiter. [23]) Philo, de proem. et poen. 414—415 ff. M. de monarch. I. 216 M. „Wenn Jemand, sagt er, in eine mit guten Gesetzen versehene Stadt kommt, in der die bürgerlichen Verhältnisse aufs Schönste geordnet sind, was anders wird er annehmen, als daß diese Stadt von guten Herrschern regiert werde? Wer nun in diese wahrhaft große Stadt, die Welt, tritt und betrachtet die Erde, die gebirgige und ebene, angefüllt mit Thieren und Pflanzen, betrachtet der Flüsse und Bäche raschen Lauf und der Meere Strömung und die Temperatur der Luft und der Jahreszeiten alljährlichen Wechsel, ferner die Sonne und den Mond, die den Tag und die Nacht regieren, der andern Planeten und Fixsterne und des ganzen Himmels Umläufe und Kreisbewegungen, muß er nicht gebührender oder vielmehr nothwendiger Weise die Ueberzeugung gewinnen von dem Vater, Schöpfer und Regierer der Welt. Denn kein Kunstwerk entsteht von selbst. Höchst kunstvoll aber ist die Welt, so muß sie auch von einem Wesen mit vortrefflicher und höchstvollkommener Vernunft gebildet sein." Mehr siehe Abth. I. Artikel „Dasein Gottes."

er diese Philosopheme mit den Aussprüchen und Lehren der Bibel auszugleichen sucht oder gar dieselben in ihnen nachweist, oder für sie Begründungen sucht. Die heiligen Schriften seines Volkes galten ihm als Quelle tiefster Weisheit [1]) und göttlicher Eingebung. [2]) Wir bringen hiervon 1) über die Lehre von der Erkennbarkeit und der Unerkennbarkeit Gottes. Die Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes steht scheinbar im Widerspruch mit den oben zitirten biblischen Mahnrufen: „Gott zu erkennen!“ Philo bezieht dieselben auf die Werke Gottes, in denen Gott sich dem Menschen offenbart und von ihm erkannt sein will. So findet er in 2 M. 20. 18: „Moses trat in das Düstere (Dunkel), wo daselbst Gott war,“ die Angabe von der unerkennbaren Natur des göttlichen Wesens. [3]) Deutlicher geht ihm dies aus der Stelle 2 M. 33, 13 und 19 der Bitte Mosis, um die Gotteserkenntniß, Gottes Herrlichkeit zu schauen, hervor; er erklärt dieselbe. Moses hat die Bitte an Gott gestellt, ihm das Angesicht, d. h. das Wesen Gottes selbst, die reinste Idee des Seienden schauen zu lassen, da ihm die Welt immer nur das Sein Gottes, aber nie die Art dieses Seins gezeigt habe. [4]) Die Antwort darauf war, er begehre etwas Unmögliches, da er dies durch die Schranken der menschlichen Fassungskraft nicht erlangen könne. [5]) 2) Die Bezeichnung Gottes als „das Sein“, oder „der Seiende“. Dieselbe sucht Philo, wie bereits erwähnt, in dem biblischen Gottesnamen „Jhvh“ nachzuweisen. Auf einer andern Stelle sagt er darüber: „Das ist sein Name, das reine Sein oder der Seiende selbst, wie er in den vier heiligen Buchstaben Jhvh ausgedrückt ist, unbegreiflich, unaussprechlich für alle, deren Ohren und Zungen nicht gereinigt sind, ein Name, der auch den Weisesten, die ihn im Heiligthume aussprachen, das Geheimniß seines Wesens noch nicht enthüllt.“ [6]) Ferner: „Vier Buchstaben hat der Gottesname „Jhvh“, denn in ihm ist Alles enthalten: Punkt, Linie, Fläche, Körper, die Maaße aller Dinge und die Harmonie der Töne.“ [7]) Hieran reihen wir seine Nachweise: 3) über die Lehre von der Außer- und Ueberweltlichkeit Gottes. Die Lehre von der Außer- und Ueberweltlichkeit Gottes hat die biblische Lehre von der Gegenwart Gottes in der Welt (s. Allgegenwart Gottes) scheinbar gegen sich. Einen Ausgleich findet Philo darin, daß er die Verbindung Gottes mit der Welt in sein Wirken setzt. Gott ist, lehrte er, seinem Wesen nach erhaben über die Welt, doch erfüllt er Alles durch sein Wirken. [8]) „Wenn die Schrift sagt: „Gott ist oben im Himmel und unten auf der Erde,“ so ist dies nicht nach seinem Wesen, sondern von seinem Wirken.“ Er durchzieht Alles, setzt ordnend und sondernd, verknüpfend und bindend, faßt Alles in sich als den Ort von Allen zusammen, ist überall und doch wieder nirgend, da ihn selbst nichts zu umfassen vermag; er umschließt Alles gleichsam im Kreise, setzt Grenzen jedem Ding und bestimmt als Wagenlenker und Steuermann dessen Verlauf u. s. w.“ [9]) Die Welt, das Haus Gottes, gehört nothwendig zu ihm, wie die Erscheinung zum Wesen, ihr Untergang wäre sein eigener Tod (d. h. seiner lebendig wirkenden Gegenwart). [10]) Gott ist nicht der Schöpfer der Welt, sondern nur deren Bildner, weil die Materie, als sein düsteres Widerspiel, nicht von ihm herrühren kann. [11]) Ein fernerer Nachweis betrifft: 4) die oben angegebene Zeichnung Gottes als völlig eigenschaftslos und unnennbar. Gegen dieselbe sprechen ebenfalls die in der Bibel vorkommenden Gotteseigenschaften und Gottesnamen. In Bezug auf die Eigenschaftslosigkeit Gottes wird angegeben, daß das Verbot der Götzenbilder in 2 M. 20. 3, 5 M. 5. 7,

[1]) Philo de mundi opif. S. 2 confus. ling. 419 M. [2]) Vit. Mos. III. 165 M. de Cherub. 149 M. de prof. 554 M. de spec. legg. decal. III. 343. [3]) Cain. de mut. nom. 2 I. 579. [4]) De monarchia I 6. II. 218. [5]) De mutat. nom. 2. 1. 579. Vergl. M. 33. 20. לא תוכל לראות פני. Hierzu Midr. rabba. Siehe weiter. [6]) De proem. et pn. S. 414 de opit. mundi 2. Leg. alleg. I. 50. II. 66. III. 96 quod deus sit S. 274. 80. Mutat. nom. S. 606. [7]) Vita Mosis M. 152. [8]) de confus. ling. S. 425. [9]) De mgr. Abrah. S. 464. [10]) Das. u. Leg. alleg. I. 51. III. 88. de confus. ling. S. 425. Eter. Cain. S. 227. 229 de somn. I. 638 de proem. et poen. S. 414. [11]) De mundo S. 16 de opif. mund. S. 2 f. 28 ff. Mundi incorrupt. S. 495.

von Gott sich eine Gestalt zu machen —, die Eigenschaftslosigkeit Gottes lehrt, denn die Götzenbilder beruhen auf der Annahme, daß Gott eine Eigenschaft beigelegt werden könne, was hier verboten wird.[1]) Die dennoch vorkommenden Gotteseigenschaften bezeichnen nicht Gott an sich, sondern sind seiner Beziehung zur Welt, seinen Werken, entnommen.[2]) Größere Schwierigkeiten machten Philo: 5) die Anthropophormismen (s. d. A.) in der Bibel, die Gott mit menschlichen Eigenschaften ausstatten und nach menschlicher Gestalt zeichnen. Er hält dieselben, wie sein Vorgänger Aristobul,[3]) als aus einer Anbequemung an die Schwächen der Menschen hervorgegangen. Die Masse der Menschen vermag nicht das Göttliche in seiner Reinheit zu fassen; um ihnen jedoch die göttliche Lehre beizubringen, hat man die anthropomorphistische Form gewählt.[4]) Den Beweis hierzu findet er in der Zusammenstellung zweier Pentateuchverse: 4 M. 23. 19 „Gott ist kein Mensch, daß er lüge, kein Erdensohn, daß er sich bedenke," wo jede menschliche Eigenschaft von Gott verneint wird, und 5 M. 1. 31 „Dich hat der Ewige, dein Gott getragen, wie ein Mann seinen Sohn trägt," die dem zuwidersprechen scheint, was nur dadurch gehoben wird, wenn man annimmt, daß Gott aus pädagogischen Rücksichten bisweilen wie ein Mensch dargestellt wird.[5]) Ebenso spricht er sich über die Anthropopathismen in der Bibel aus. Gott an sich ist ohne jeden Affekt, wird aber in menschlicher Weise so dargestellt, als hätte er Leidenschaften.[6]) So erklärt er die Stelle in 2 M. 2. 12: „Moses schaute in seine Seele, da war Alles im Aufruhr; er sah nur Gott ohne diese innere Bewegung.[7]) Weiter erklärt er die biblische Lehre von der Gottähnlichkeit des Menschen dahin, daß es in 1 M. 1. 27 von der Schöpfung des Menschen nicht heißt: Gott schuf am Menschen das Ebenbild Gottes, *εἰκόνα θεοῦ*, sondern er machte den Menschen nach dem Ebenbilde Gottes, *κατ' εἰκόνα θεοῦ*, d. h. nach dem Logos.[8]) Die Stelle in 1 M. 6. 6. „Gott bereute, daß er den Menschen geschaffen," erklärt er, daß Gott sich der in ihm ruhenden Erkenntniß und der nach Außen hin wirkenden Einsicht bediene, wenn er seine Werke betrachte. Er lobe diejenigen, die in ihrer Ordnung bleiben und strafe die, welche sie verlassen.[9]) Die Namenlosigkeit Gottes gegenüber den in der Bibel gebrauchten göttlichen Benennungen macht ihm keine weitere Schwierigkeiten; er sagt darüber: „Damit aber das Menschengeschlecht des Vorzuges nicht entbehren, das höchste Wesen auch in der Sprache zu besitzen, ist ihnen erlaubt, relative Namen zu gebrauchen, die einzelne Eigenschaften Gottes bezeichnen."[10]) Daß auch der eigentliche Gottesname „Jhvh", das Tetragrammaton, nicht gebraucht werden soll, findet er in 2 M. 20., in dem dritten Gebot.[11]) Die obige Lehre endlich, daß Gott nicht im Raume ist, wird biblisch begründet. Aus 1 M. 22. 3, 4 beweist er, daß Abraham erkannte, daß Gott über die Schöpfung hinaus liege.[12]) Den göttlichen Ruf an Adam in 1 M. 3. 9 deutet er, als wenn er lautete: „Adam, du bist irgendwo, aber Gott hat kein Sein im Raume (*ποῦ*), wie du annahmst, als du dich vor ihm verstecktest!"[13]) Diese philonischen Philosopheme haben, wie bereits oben angegeben, bei den Volks- und Gesetzeslehrern in Palästina in den ersten drei Jahrhunderten Eingang gefunden, von denen die, welche mit der reinen Bibellehre in Widerspruch zu stehen schienen, nur unter einer bestimmten Modifikation weiter gelehrt wurden.[14]) Es ist für die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie

---

[1]) Leg. alleg. I. 15. III. 11. [2]) Siehe oben. [3]) Siehe oben. [4]) Quod deus sit immut. 280 u. 282. M. de somn. I. 655. M. de confus. ling. 21. I. 419. [5]) Quod deus immut. 11. 1. 281. [6]) Das. de sacrif. Ab. 29 I. 182. [7]) Leg. alleg. III. 12. I. 94. [8]) De opif. M. 23. I. 16. Ueber den Logos siehe weiter. Ueber diese Auslegung vergl. unten das Talmudische. [9]) Quod deus immut. 7. I. 277. [10]) De nom. mutat. M. I. 579 unten 580 oben. [11]) Das. [12]) De somn. 1. 11. I. 630. [13]) Leg. alleg. III. 17. I. 97. [14]) Die Vorarbeiten darüber von Asaria de Rossi in seinem Buche Imre Bina Absch. 4 u. 5; Krochmal in seinem Buche More, Nebuche, haseman Oppenheim und Beer in Frkl's Monatsschrift mehrerer Jahrgänge, Joel in seiner Kabbala, Wolff in seiner philonischen Philosophie; Freudenthal in seinen Hellenistischen Studien und Siegfried, Philo von Alexandria, Bacher, Hagada, „Rabh" bringen aus dem Talmud und dem Midrasch Parallelen zu den Philophemen

von nicht unbedeutendem Interesse, diese Modifikationen oder Umgestaltungen der philonischen Philosopheme in den Talmuden und Midraschim kennen zu lernen. Wir haben zu den hier angegebenen Philosophemen Philos in den Artikeln: „Allgegenwart Gottes", „Gottähnlichkeit", „Eigenschaften Gottes", „Allmacht Gottes", „Allwissenheit Gottes", Anthropophormismus", „Anthropopathismus", „Gott nach menschlichen Affekten", Vermenschlichung Gottes" u. a. m. ähnliche Philosopheme und Lehren aus dem talmudischen Schriftthume nicht blos wie dies bisher geschehen, als Parallelen aufgestellt, sondern auch auf die Umgestaltung dieser philonischen Ideen in denselben aufmerksam gemacht und den bestehenden merklichen Unterschied dieser von jenen nachgewiesen, als die Eigenheit und Bedingung, unter der solche Philosopheme zugelassen und weiter verbreitet wurden. Indem wir darüber auf die betreffenden Artikel, besonders auf den Artikel „Geheimlehre" verweisen, bringen wir hier das Hauptsächlichste davon in seiner geschichtlichen Entwicklung. α. Die Bezeichnung Gottes als des Weltenortes. Die Benennung Philos „Gott als der Weltenort", *ὁ τῶν ὅλων τόπος*[1]), und sein dunkler Ausspruch: „Gott ist das All", oder „Gott und das All sind ein und dasselbe", *ἑις καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ἔστιν*,[2]) der pantheistisch klingt nebst einer dritten Bezeichnung von ihm: „Gott wird „Ort" genannt, weil er das Wesen ist, das Alles umfaßt und in sich schließt", *αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος τῷ παρέχειν μὲν τὰ ὅλα*,[3]) erhalten bei den Lehrern im talmudischen Schriftthume eine Umgestaltung, die jeden Pantheismus ausschließt. Der „Ort", hebr. „makom", war auch bei den Volkslehrern des ersten, zweiten und dritten Jahrhunderts eine Lieblingsbenennung für „Gott",[4]) dagegen kommt dieselbe in den Aussprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer vor dieser Zeit nicht vor. Es scheint, daß dieser Name für „Gott" von Außen, von den Alexandrinern, in das Judenthum eingedrungen sei. Ein Lehrer gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts n., R. Jose ben Chalephta (s. d. A.), in dessen Aussprüchen sich viele alexandrinische Philosopheme finden, bringt auch obige philonische Lehre von Gott als dem Weltenort, aber in einer Modifikation, die sie zu einer jüdisch-palästiniensischen umgestaltet. Er lehrte: „Wir wissen nicht, ob Gott der Ort der Welt oder ob die Welt der Ort Gottes sei; es heißt: „Siehe, der Ort ist bei mir" (2 M. 33. 21), was deutlich ausspricht, daß Gott der Ort der Welt, aber die Welt nicht der Ort Gottes ist.[5]) Aehnlich spricht sich sein Zeitgenosse R. Jizchak aus: „Es heißt: „Die Wohnung des Gottes der Vorzeit" (5 M. 33. 27), „wir wissen nicht, ob Gott die Wohnung der Welt oder die Welt die Wohnung Gottes sei, aber die Worte: „Eine Wohnung (Zufluchtsstätte) warst du uns von Geschlecht zu Geschlecht (Ps. 90)" sagen, Gott ist die Wohnung der Welt, aber die Welt nicht die Wohnung von Gott."[6]) Noch im dritten Jahrhundert n. sieht sich der Gesetzeslehrer R. Ami (s. d. A.) zu der Erklärung genöthigt: „Warum heißt Gott „der Ort"? Weil Gott der Ort der Welt ist, aber die Welt nicht der Ort Gottes."[7]) Wir merken, daß diese philonische Lehre bei den Volks- und Gesetzeslehrern in Palästina Anstoß erregte und sie nur unter der angegebenen Umgestaltung zugelassen und weiter gelehrt wurde. Noch Maimonides (im 12. Jahrh. n.) bemerkt in Bezug auf dieselbe, daß sie, die Lehrer im Talmud, lehrten: „Gott habe seine Wohnstätte auf der Welt, aber nicht in der Welt, d. h. innerhalb der Materie," um von Gott jede pantheistische Vorstellung fern zu halten.[7]) Schlimmer erging es:

Philos, ohne auf die Modifikation derselben aufmerksam zu machen, die in den talmudischen Parallelen angegeben sind. Wundern muß man sich überhaupt, daß die jüngeren Herren Autoren von den ältern Vorarbeiten auf diesem Gebiete nichts erwähnen, obwohl sie dieselben gar sehr gekannt und ausgebeutet haben.

[1]) Philo de confusione linguae p. 339; de somn. I. p. 575; Leg. Alleg. I. 48. [2]) Philo de linguarum Confusione I. S. 425 M. Leg. Alleg. I. 71. [3]) De somn. I. 227. [4]) aboth II. 9; III. 3 u. a. O. [5]) Midrasch rabba 1 Mos. Absch. 68 nach der Leseart im Jalkut I. § 117. אין אנו יודעים אם הב"ה מקומו של עולם אי אם העולם מקומו הכתיב הנה מקום אתי הוה הב"ה מקומו של עולם. [6]) Das. [7]) Siehe More nebuchim Th. I. Absch. 70. הסתכל אמרם שוכן עליו ולא אמר שוכן בו. Vergl. hierzu Artikel „Allgegenwart Gottes" in Abth. I. dieser Real-Encyclop.

β der Lehre von der Gottähnlichkeit des Menschen, die er als die Aehnlichkeit mit dem Logos (gleichsam dem Untergott) hält. Dieselbe wurde von R. Akiba (s. d. A.) im ersten Jahrhundert n., als er sie von seinem Zeitgenossen Pappus vortragen hörte, als antijüdisch perhorroszirt. „Siehe, der Mensch ist wie Einer von uns (1 M. 3. 22.),“ d. h., lehrte Pappus, „wie Einer der Engel!“ Genug davon! entgegnete ihm R. Akiba. „Die Gottähnlichkeit des Menschen, lehrte dieser, bezieht sich auf dessen Freiheit, das Gute oder das Böse zu wählen.[1]) Aber schon die Kabbala (s. d. A.) und theilweise auch die Mystik (s. d. A.) haben die philonische Lehre von der Gottähnlichkeit des Menschen, wie dieselbe von Pappus vorgetragen und von R. Akiba als unjüdisch zurückgewiesen wurde, wieder aufgenommen. Deutlich ist die betreffende Lehre im Buche Sohar: „Gott schuf den Menschen in seinem Bilde,“ nämlich in dem des Metatron.[2]) Auf einer andern Stelle heißt das Himmelswesen, nach dessen Bild der Mensch geschaffen wurde, der obere Mensch, אדם דלעילא,[3]) der himmlische Adam[4]). γ. Die Einheit Gottes. Die Lehre von der Einheit Gottes erhält bei Philo durch sein Philosophem vom Logos (s. weiter), der als zweiter Gott, Schöpfer und Erhalter der Welt, dargestellt wird, trotz seiner ausdrücklichen Verkündigung des Monotheismus eine gar arge Trübung, die später die Trinität des Christenthums befestigen half. Die Volks- und Gesetzlehrer verwahrten sich in ihren Lehren mit Nachdruck gegen jede Annahme von Untergöttern. Wir bringen von demselben: „Mein Theil, o Ewiger, spricht meine Seele“ (Klgld. 3. 24.), wie bei einem Könige, heißt es hier, der mit einem großen Gefolge die Provinzen seines Reiches besucht, es zu geschehen pflegt, daß von den Bewohnern die Einen diese und die Andern jene Persönlichkeiten aus der Umgebung des Königs zu ihren Schutzpatronen sich wählen, aber die Vernünftigen nur den König als solchen anerkennen; so geschah es bei der Offenbarung Gottes. Die Völker wählten untergeordnete Gottheiten, aber Israel Gott allein, denn es heißt: „Höre Israel, der Ewige unser Gott ist der Ewige der Eine.“[5]) R. Akiba, der berühmte Volks- und Gesetzeslehrer im ersten Jahrhundert n. antwortet dem Lehrer Ismael, daß die Partikel: eth את im 1 M. 1. 1, nicht im Sinne des griechischen σὺν, „mit“, sondern als Akkusativpartikel zu betrachten sei: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde, gegen die Annahme: Himmel und Erde waren gleich Gott (Elohim) Götter bei der Weltschöpfung.[6]) Ebenso lautet eine andere Lehre: „Die Engel wurden nicht am ersten Tage geschaffen, damit man nicht sage: die Engel Michael und Gabriel standen Gott bei seinem Schöpfungswerke bei.“[7]) In Bezug auf den Engel Metatron (s. d. A.), der gleich dem philonischen Logos in der Mystik gelten sollte, wird ausdrücklich bemerkt, daß diese Annahme den Abfall Achers (s. d. A.) vom Judenthum bewirkte.[8]) Auch die Offenbarung Gottes an Moses, lehrte R. Akiba gegen die philonische Annahme, sei durch den Logos geschehen. Es heißt: „Er (Gott) redete zu ihm“, d. h. zu Moses, aber nicht zu den Engeln.[9]) Dagegen wird der Lehre Ben Somas (s. Simon ben Soma): „Die Stimme Gottes war der Engel Metatron“ als irrig bezeichnet.[10]) Ein dritter Lehrer giebt die Verschuldung des Exils für die Israeliten in der Verleugnung des Monotheismus an: „Ueber die Israeliten wurde nicht früher das Exil verhängt, bis sie die Einheit Gottes leugneten.“[11]) Eine andere dieser Zeit angehörende Lehre gegen den Glauben an Zwischengottheiten lautete: „Und der Ewige führte uns aus Aegypten,“ nicht durch einen Engel, nicht durch einen Seraph, auch nicht durch einen Boten, sondern er, Gott allein in seiner Herrlichkeit, er selbst.“[12]) Ferner: „Ich durchzog das Land Aegypten,“

---

[1]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 21. כאחד ממלאכי השרת "אל דייך פפוס — שנתן לו המקום שני דרכים. [2]) Sohar 1 M. S. 25 Ausgabe Sulzbach. בצלמי דא מטטרון — אם זכה ברא ליה אלהים בצילמא דמטטרון. [3]) Sohar III. 48 β. u Idra rabba 144 α. אדם דלעילא — ברא אדם דלתתא. [4]) Siehe „Kabbala“. [5]) Midrasch rabba 5. Mos. Absch. 2 col. 14. [6]) Chagiga 12; Midrasch rabba 1 Mos. Absch. 1 S. 4. [7]) Das. [8]) Chagiga 14. [9]) Midrasch rabba 4 M. Absch. 14 am Ende וידבר אליו לא למלאכי השרת הקול יוצא. [10]) Chagiga 14 mit Midrasch rabba 1 M. Absch. 5. נעשה קולו של הב"ה מטטרון למשה. [11]) Midrasch rabba zu Klgld. S. 42. [12]) Hagada zu Pesach.

ich, aber kein Engel; „ich schlug jeden Erstgebornen," ich, aber kein Seraph; „und an allen Göttern führte ich Strafgerichte aus," ich, aber kein Bote!"[1]) Ein Lehrer aus dem zweiten Jahrhundert n., R. Elasar Hakapor, spricht dies noch deutlicher aus: „Die Gebornen sind zum Tod, die Todten zum Wiederaufleben und die Wiederbelebten zum Tag des Gerichts bestimmt, damit es erkannt werde, daß Gott ist der Bildner, der Schöpfer, der Verständige, der Richter, der Zeuge u. s. w."[2]) Gegen die aus der philonischen Logoslehre hergeleitete Trinität lautete ihre Verwahrung: „Ich bin der Ewige dein Gott" —, ein Mensch von Fleisch und Blut hat einen Vater, einen Bruder und einen Sohn, aber Gott hat keinen Vater, keinen Bruder und keinen Sohn, denn es heißt: „und außer mir giebt es keinen Gott."[3]) δ. **Erkennbarkeit und Nennbarkeit Gottes, Eigenschaften Gottes, Herrlichkeit und Weisheit Gottes.** Mit der Lehre von der Erkennbarkeit und Nennbarkeit Gottes sind die talmudischen Aussprüche in völliger Uebereinstimmung. Gott an sich kann von den Menschen weder erkannt noch genannt werden, aber desto mehr in seinem Verhältnisse zur Welt. Aehnlich der philonischen Lehre oben lehren die Volks- und Gesetzeslehrer: „Gott sprach zu Moses: „Meinen Namen willst du wissen? Ich werde nach meinen Werken genannt: heiße „Elohim", wenn ich die Geschöpfe richte; „Zebaoth", wenn ich Krieg gegen die Frevler führe, „Schaddai", Mächtiger, wenn ich die Strafen verhänge; Ewiger, יהוה, wenn ich mich der Menschen erbarme, denn es heißt: „Der Ewige, der Ewige, ה׳ ה׳, ist barmherzig, gnädig u. s. w."[4]) Nur in Bezug auf obige Lehren von Gottes Eigenschaften und der in der Bibel vorkommenden Herrlichkeit und Weisheit Gottes weichen die Angaben im talmudischen Schriftthume von den philonischen Philosophemen ab, in denen wir eine Umgestaltung der letztern und eine Gegenerklärung **gegen** dieselben erblicken. Philo spricht von den göttlichen Eigenschaften als von den von Gott getrennten, selbstständig wirkenden Kräften (δύναμεις), dagegen hat der Talmud den Ausspruch: „Zu jeder Zeit, da wir zu ihm rufen (5 M. 4. 7), zu ihm (Gott) allein, aber nicht zu seinen Eigenschaften."[5]) Die göttlichen Eigenschaften werden als keine von Gott getrennte, selbstständig existirende und wirkende Wesen gedacht. Nur hypostasirt spricht man bildlich von der göttlichen Barmherzigkeit, מדת הרחמים, und der göttlichen Gerechtigkeit, מדת הדין. Auch hier ist es wieder die spätere Mystik (s. d. A.) und die Kabbala (s. d. A.), welche diese göttlichen Eigenschaften als selbstständig wirkende Kräfte unter dem Namen „Sephiroth" aufstellt. In völliger Uebereinstimmung mit den philonischen Philosophemen sind die Lehren im talmudischen Schriftthume über die Anthropophormismen (s. d. A.) und die Anthropopathismen (s. d. A.) in der Bibel. Dieselben erklärt Philo als eine Anbequemung an die Schwächen der Menschen. Die Masse derselben vermag nicht, das Göttliche in seiner Reinheit zu fassen; daher hat Gott im biblischen Schriftthume die an sich unwahre anthropomorphistische Form gewählt.[6]) Ebenso sprechen sich die Volks- und Gesetzeslehrer im Talmud aus: „Die Thora (Pentateuch) redet nach der Sprache der Menschen"[7]); „Groß ist die Kraft der Propheten, sie vergleichen den Schöpfer mit dem Geschöpfe"[8]); „Die Schrift gebraucht diese Redeweise, um es dem menschlichen Ohre verständlich zu machen."[9]) II. **Welt, Weltschöpfung, Urstoff, göttliche Urkräfte, Logos, Mittelwesen.** Die in der griechischen Philosophie sich geltend machende Annahme eines vorweltlichen Urstoffes bei der Weltschöpfung, der Philo gefolgt war, und die Zeichnung Gottes als eines außerweltlichen erhabenen geistigen Wesens,

---

[1]) Das. Vergl. hierzu Mechilta zur Stelle, zu בא, wo einige Veränderungen im Texte sind. [2]) Aboth 4. 21. [3]) Midrasch rabba 2. Mos. Absch. 29. Das. 5 Mos. Absch. 2. Mehreres siehe den Artikel „Einheit Gottes" in dieser Real-Encyclop. [4]) Midrasch rabba 2 Mos. Absch. 12. [5]) Sifri zu 5 M. 4. 7. [6]) Vergl. die Hauptstelle in Philo; Quod sit immut. 200. 282. M. Ferner das. de somn. I. 655 M. unten. [7]) Berachoth 31 β; Sanhedrin 64 β, 90 β; Erachin 3 דברה תורה כלשון בני אדם. [8]) Mechilta zu Jithra Kap. 4. גדול כוח הנביאים שמדמין יצר ליוצר, oder nach einer andern Lesart: גדול כוח הנביאים שמדמין צורה ליוצרו. [9]) Jalkut I. S. 80 α; Tanchuma zu Jithra S. 83. לא דבר הכתוב אלא כדי לשבר אזן.

Schöpfers der Welt, stießen in seiner Darstellung der biblischen Schöpfungslehre auf Widerspruch. Die Weltschöpfung durch Gott selbst, seine Berührung mit der Materie, dem vorweltlichen Urstoffe, erschien ihm als mit der göttlichen Erhabenheit unvereinbar und sie aufhebend. Philo denkt sich daher die Weltschöpfung gleich Plato als eine Weltbildung, nur mittelbar durch Gott. Mit Plato nimmt auch er an erst eine Bildung von einer intelligiblen Welt von Ideen als Ur- und Musterbilder für die Schöpfung. „Als Gott die Welt schaffen wollte, heißt es bei ihm, erkannte er, daß ohne ein schönes Vorbild ein schönes Abbild nicht werden könne, auch jedes Werk ein geistiges Urbild voraussetzt, bildete er erst die intelligible Welt der Ideen." [1]) Mit diesem platonischen Philosophem verbindet er die stoische Lehre von den wirkenden Ursachen, so daß seine Urideen nicht blos Musterbilder, sondern zugleich die wirkenden Ursachen, Urkräfte alles Gebildes sind, die sich des ungeordneten Stoffes bemächtigten und jedem Dinge seine Eigenschaften gaben. [2]) Diese Urkräfte, nicht blos Urideen, bezeichnet Philo weiter als Theile der Gottheit, [3]) die eine Ausströmung von Gott an die Welt, [4]) oder eine Erweiterung des göttlichen Wesens, Ausbreitung seiner Kräfte, durch die Welt darstellen. [5]) Hierbei betont er es, daß, wenn auch die Urkräfte durch ein Ausströmen aus Gott entstanden sind, Gott dadurch von seiner Einheit nichts verliere. [6]) Eine Schwankung bemerken wir in seiner Lehre von dem Wesen dieser Urkräfte, ob sie vom Gotteswesen unzertrennlich oder von ihm verschieden sind. Er spricht von einem Lichte, das von ihnen ausstrahlt und stellt Gott als das Urlicht dar. [7]) Dagegen nennt er an mehreren Stellen diese Urkräfte Diener und Statthalter Gottes, Vollzieher seines Willens und Vermittler zwischen Gott und Welt, [8]) die Engel bei Moses und die Dämonen bei den Griechen. [9]) Die Zahl dieser Urkräfte wird verschieden angegeben. Im Allgemeinen werden sechs angenommen. [10]) Von diesen werden zwei besonders genannt: die Güte und die Macht [11]); durch erstere wurde Alles erschaffen, durch letztere wird Alles beherrscht. [12]) Die Güte ist die höhere und ursprüngliche, von der Gott vorzugsweise *ϑεός* genannt wird. [13]) Durch diese Eigenschaft ist Gott gnädig den Sündern, denen er die rettende Hand reicht, [14]) durch die andere herrscht er; giebt Gesetze und bestraft. [15]) In Bezug auf ihr gegensätzliches Wirken wird eine dritte, sie beide verbindende oder vermittelnde Urkraft genannt; es ist der „Logos", der beide vereinigt, so daß Gott durch ihn herrschen und gütig sein kann. [16]) Wer dieser Logos sei? In der nähern Bezeichnung desselben greift Philo zu verschiedenen Bildern, ohne ihn jedoch klar und bestimmt anzugeben. Man merkt das Dilemma, in dem er sich befindet; er möchte den biblischen Monotheismus geschont wissen und doch mit der Konsequenz seiner Philosophie, die im Plantonismus und der Stoa wurzelt, nicht brechen. Der Logos, lehrt er, ist das Urbild der Welt, nach welchem sie geworden, [17]) aber zugleich die schaffende und erhaltende Urkraft; Gott schafft und erhält die Welt durch ihn, er ist sein Werkzeug. [18]) Anderwärts bezeichnet er ihn als die wirksame göttliche Vernunft; die Idee als Inbegriff aller andern Ideen; die Kraft, die alle andern wirkenden Kräfte in sich faßt, den Gesammtinhalt der übersinnlichen Welt [19]); das geistige Haus Gottes im Gegensatze zu

---

[1]) Philo de mundi opif. 4 u. 7 u. 50 M; ferner migr. Abr. 452 M. [2]) Das. de monarchia I. 218 M. vict. offer. 261 M. [3]) Das. de sacrif. Abel 189 M. alleg. II. 82 M. [4]) Das. Leg. alleg. I. 52. 56 M. III. 88 M. de profug. 575 M. [5]) Leg. alleg. 51 M. mutat. nom. 582 M. [6]) Siehe weiter. [7])) Philo, de somn. I. 652. [8]) De Abr. 17 M. [9]) De somn. I. 640. 642 M. [10]) Philo protug. 560 M, vergl. Leg. ad Cajum 546 M. Qu. in ex. II. 68. [11]) Das. de cherub. 143 de profng. 560. Quaest. in Genes. § 1 S. 5. M. [12]) Das. de cherub. 144 M. Qu. in Genes. I. 57 IV. 2 de profug. 560 de Abr. 19. [13]) Philo de confus. ling. 432 M. u. a. O. Philo giebt hier nach griechischer Anschauung *ϑεός* als die höchste Benennung für „Gott", dagegen ist in der Bibel das Tetragrammaton der höchste Name für Gott (s. Adonai) und als Mitbezeichnung der Güte Gottes מדת הרחמים gilt, dagegen אלהים die Eigenschaft der Strenggerechtigkeit מדת הדין angiebt. [14]) Das. u. de cherub. 143 u. a. O. [15]) Zeller III. S. 620. [16]) Das. [17]) Leg. alleg. III. 106 M. [18]) Das. I. 9 u. III. 31. [19]) Philo de mundi opif. S. 57; Leg. alleg. 47 M. de profug. 560 M. leg. alleg. III. 121 M.

seinem sinnlichen Hause, der Welt[1]); das allgemeine Sein, das allen Dingen zu Grunde liegt[2]); das Buch Gottes, in welchem die Wesenheiten aller Dinge verzeichnet sind[3]); die Metropole, deren Pflanzstädte die übrigen Kräfte sind.[4]) Der Logos, lehrte er ferner, ist der Mittler zwischen Gott und der Welt, der Stellvertreter und der Gesandte Gottes,[5]) der Verkünder und Ausleger der Rathschlüsse Gottes für die Menschen,[6]) und somit der Prophet,[7]) der Erzengel zur Vermittlung von Offenbarungen,[8]) der Vertreter der Welt bei Gott,[9]) der Hohepriester, der für sie betet,[10]) die Sünden der Menschen aufhebt,[11]) sie versöhnt u. a. m.[12]) Ebenso wird er als Urbild des menschlichen Geistes gehalten, nach dem er geschaffen wurde,[13]) daher er auch „der Urmensch", „himmlischer Mensch" genannt wird.[14]) Er erleuchtet die menschliche Seele und heißt deßhalb die Sonne (de somn. I. 15, 19). Durch ihn hatten die Israeliten in Aegypten (2 M. 10. 23) Licht in ihren Wohnungen (das.) Weiter heißt es von ihm, daß er das Band ist, das alle Theile in der Welt verknüpft[15]) und sie selbst wie ein Gewand anzieht.[16]) Mit dieser Zeichnung des Logos steht Philo nicht mehr ganz auf dem Glaubensboden des Judenthums; die biblische Gottesidee des Monotheismus hat bei ihm eine Modifikation erhalten, die sie fälschte und unkenntlich machte. Auch in seinen andern Angaben bemerken wir ein ähnliches Schwanken. So sagt er von dem Wesen des Logos, daß er weder geschaffen nach Art der andern Dinge, noch ungeschaffen gleich Gott sei.[17]) In Bezug auf das Verhältniß des Logos zu den oben genannten zwei ersten Urkräften, der Güte und der Macht, lehrte er: „Der Logos steht zwischen diesen zwei Grundkräften in der Mitte, so daß er nur das gemeinsame Produkt von diesen beiden darstelle.[18]) Abweichend hiervon nennt er anderwärts den Logos höher als diese zwei Kräfte.[19]) Es ist daher zweifelhaft, ob Philo den Logos als die Wurzel oder das Produkt dieser zwei Urkräfte hält. Größer wird dieses Schwanken bei ihm in der fernern Bestimmung, ob der Logos nur eine göttliche Eigenschaft und identisch mit der göttlichen Weisheit sei, oder ein für sich bestehendes Wesen bilde. An mehreren Stellen spricht er vom Logos als von einer göttlichen Eigenschaft und hält ihn identisch mit der göttlichen Weisheit.[20]) Doch erscheint er an andern Stellen bei ihm als ein neben Gott existirendes, selbstständiges Wesen, das er „Bild Gottes",[21]) oder „Schatten Gottes" nennt.[22]) Aber bald tritt auch hier wieder sein jüdischer Glaube zum Vorschein; er möchte den Monotheismus gern retten. So bezeichnet er den Logos gleich den andern Wesen zum Unterschiede von Gott, dem Ungewordenen, als den Gewordenen,[23]) der von den andern Wesen das Erste und Höchste ist,[24]) und zum Unterschiede von ihnen „der erstgeborne Sohn Gottes" heißt,[25]) Der Logos ist der ältere, die Welt der jüngere Sohn Gottes.[26]) Wieder läßt er sich von heidnischem Einflusse verleiten, ihm den Namen „Gott" θεὸς, beizulegen und begnügt sich zur Beschwichtigung seines jüdischen Gewissens, daß er ihn nur „Gott", θεὸς,[27]) ohne Artikel oder „zweiter Gott", δεύτερος θεὸς, um ihn von dem wahren zu unterscheiden, nennt.[28]) Wir wollen sehen, wie er für diese seine Lehren Begründungen und Andeutungen in der Schrift aufsucht. Zuerst: α über seine Lehren von den Urkräften. Die Bildung einer idealen Welt, als Vorbild der zu erschaffenden

[1]) Congr. erud. grat. 21 (1. 536). [2]) Leg. alleg. II 21; III. 61. [3]) Leg. alleg. 47 M. [4]) De profug. 560 M. [5]) Das. qu. rerum divir. haer. a. a. O. [6]) Leg. alleg. III. 72. 73. [7]) Quod deus immut. 28; de mutat. nom. 3. [8]) Die Stellen darüber bei Zeller III. S. 622. [9]) Das. [10]) De somn. II. 28 u. 24. [11]) Das. [12]) De profug. 20 quos rerum divin haer 42. [13]) Quis rer. divin haer 48 de conf. ling 28. [14]) Mund. opif. 48 u. 55 M. conf. ling. 427 M. das. 411 M. [15]) Qu. rerum divin haer. 499 M. [16]) De prof. 562 M. migr. Abr. 452 M [17]) Qu. rer. divin haer. 501 M. [18]) De cherub. [19]) Qu. in Exod. II. 68 M. [20]) Leg. Alleg. 1. 56 M.; Mundi opif. 4 u. de ebrietat. 561 M. [21]) Qu. rer. divin h. 505 de monarch. II. 525. [22]) Leg. alleg. III. 106 M. [23]) Das. 121 M. τῶν ὅσα γέγονε. [24]) Qu. rer. divin h. 502 M. [25]) Qu. lingu. 427 M. agricult. 508 M. [26]) Qu. Deus s. immut. 277 M. [27]) Leg. alleg. III. 128. M. [28]) De somn. 1. 655 M. Fragm. bei Euseb. pr. ev. VII 15. 1. Siehe über dieselbe Benennung des Chanoch oder Metatron bei den Mystikern weiter unten.

Welt und Inbegriff aller Urkräfte, findet er in 1 M. 1. 5 in dem Ausdruck: „ein Tag", der zum Unterschiede von „erster Tag" die Schöpfung der einzigartigen Natur der geistigen Welt andeutet.[1]) Einen Beweis hat er dazu in 1 M. 2. 4 „ehe es auf Erden war", was er auf eine zweifache Schöpfung bezieht, der geistigen und der wirklichen Welt.[2]) Als Symbol dieser idealen Welt gilt ihm das Stirnbild des Hohenpriesters (2 M. 28. 32).[3]) Die Zahl dieser göttlichen Urkräfte, als sechs, sieht er symbolisirt in den sechs Asylstädten, die Moses in 4 M. 35. 6 für Palästina anordnete, als: 1. der göttliche Logos; 2. die schöpferische Kraft; 3. die königliche Kraft; 4. die gnadenvolle; 5. die gesetzgebende; 6. die Verstandeswelt, die mit Gott, als dem Seienden, sieben sind.[4]) Neben diesen wird auch von der göttlichen Urkraft, der Weisheit, *σοφία*, gesprochen, die er als das höhere Prinzip faßt, aus der der Logos hervorgeht.[5]) Es wird von derselben ausgesagt, daß sie den göttlichen Samen empfange und die Welt, den sinnlichen Sohn, gebäre.[6]) Es werden der Weisheit dieselben Eigenschaften wie dem Logos beigelegt. Daß mit dieser Zahl die göttlichen Urkräfte nicht begrenzt werden, vielmehr dieselben unzählig sind, weist er auf 5 M. 10. 17 hin, wo Gott König der Götter, der göttlichen Wesen, heißt.[7]) Auf die von diesen oben namhaft gemachten zwei göttlichen Urkräfte, die Güte und die Macht, deuten in 1 M. 21. 33 die Namen: „des Herrn (יהוה) des ewigen Gottes (אל עולם)."[8]) Weiter erklärt er 1 M. 17. 1, daß Abraham erst Gott als die göttliche Macht, aber darauf als die der Güte erschienen sei.[9]) Symbolisirt entdeckt er beide in 1 M. 3. 24 in den Cherubim vor dem Garten Eden[10]); in 1 M. 18. 2 den beiden Gott begleitenden Engeln[11]); in 2 M. 25. 18 in den Cherubin auf der Bundeslade.[12]) Auch die Rangordnung beider, wo die Urkräfte der Güte die vorzüglichste ist, leitet er von 2 M 25. 19. ab.[13]) Das Zusammenwirken beider sieht er in 1 M. 3. 23. bei der Vertreibung Adams aus dem Paradiese.[14]) Die Ausstrahlung dieser Kräfte aus Gott erweist er aus Jeremia 2. 13., wo von einer Quelle des lebendigen Gottes gesprochen wird[15]); ferner aus 1 M. 2. 7., wo von einem Hauchen Gottes die Rede ist.[16]) Daß Gott über diese Kräfte hinausragt und als ein Wesen für sich sei, das nicht in ihnen aufgeht, ergeben ihm die Worte 1 M. 18., wo Gott als Dritter genannt ist,[17]) und das. V. 6, wo drei Maaß für drei Personen genommen werden,[18]) und 2 M. 25, wo Gott über den Cherubim wohne.[19]) Weiter ergiebt ihm 1 M. 22. 3. 4. „Abraham kam an den Ort", daß Gott durch die Urkräfte der Welt gegenwärtig und nahe sei.[20]) Ferner erweist er ihre Wirksamkeit bei der Schöpfung aus 1 M. 1. 26, dem Plural „Wir wollen den Menschen machen"[21]); ebenso aus 1 M. 3. 22., wo Gott sich an sie wendet, wenn er etwas ausführen will[22]); Josua 2. 11: „Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten", wo das Untensein Gottes auf die göttlichen Kräfte bezogen wird[23]) u. a. m. Wir sehen aus diesen Beispielen zur Genüge, wie Philo sich bemüht, seine Philosopheme von den Urkräften mit der Bibel auszugleichen, oder dieselben in ihr nachzuweisen. In noch auffallenderer Weise geschieht dies β. von seiner Logoslehre. In 2 M. 33. 22. soll „die Herrlichkeit Gottes" der Strahlenglanz Gottes, der Logos, sein.[24]) Auch das in 1 M. 28. 17 und 2 M. 25.

---

[1]) De opif. M. 9. 1. 7. [2]) Das. 44 (1. 38) Leg. alleg. I. 9. (1. 48.) [3]) De migr. Abr. 18 (1. 452). [4]) De profug. 19 (1. 560) 1. *θειος λόγος*; 2. *ἡ ποιητικὴ δύναμις*; 3. *ἡ βασιλικη*; 4. *ἡ ἵλεως*; 5. *ἡ νομοθετική*; 6. *ὁ κόσμος νοητός*. [5]) De somn. 1. 37 (1. 690). Vergl. de profug. 20 (I 562), wo Gott als Vater, die Sophia als Mutter des Logos bezeichnet wird. Ebenso de ebriet. 8. I. 362 nach Spr. Sal. 8. 22. Doch wechselt der Logos mit der Sophia ab, so daß er an die Stelle dieser tritt. Quod. det. pot. isid. 31 (1. 213), wo Moses den Felsen schlug, bald Logos, bald als die göttl. Weisheit bezeichnet wird. [6]) De ebrietate 8 (1. 362). [7]) De confus. ling. 34 (1. 431). [8]) De Plant. 20 (I. 342). [9]) De mutat. nom. 3 (1. 342). [10]) De cherub. 9 (1. 141). [11]) Quaest. in Genes. IV. 2 de Abrah. 24 25 II. 19. [12]) De cherub. 9 I. 143 de profug. 19. (1. 561). [13]) Das. [14]) Leg. alleg. 1. 13 (1. 63). [15]) De profug. 35. 36. [16]) Leg. alleg. 1. 13 (1. 51). [17]) De Abrah. 24 II. 18. [18]) De sacrafic. Abr. et Cain. 15 (1. 173). [19]) Siehe oben. [20]) De posterit. Caini 6 (1. 229). [21]) De confus. lingu. 13. (1. 430). [22]) Das. 33 (1. 430). [23]) De migr. Abr. 32 (1. 464). [24]) De monarch. I. 6.

genannte „Haus Gottes" soll den Logos andeuten.[1]) Die Unnennbarkeit Gottes veranlaßt ihn zur Annahme, daß unter dem Gottesnamen ϑεὸς, יהוה, in der Bibel der Logos gemeint sei.[2]) Den Logos als Abbild Gottes und Stellvertreter Gottes findet er in 1 M. 31. 13. „Ich bin der Gott von Bethel" (Haus Gottes), d. h.: „Ich (der Logos) bin der Gott, der an der Stelle des höchsten Gottes dir erschienen war."[3]) Die Gottähnlichkeit des Menschen, als sich auf den Logos beziehend, erweist er aus 1 M. 1. 27, weil es nicht „Bild Gottes", sondern „nach dem Bilde Gottes" steht, was andeutet, daß der Mensch nur nach dem Abbilde Gottes, dem Logos, geschaffen wurde.[4]) Aus Spr. Sal. 8. 22 und 2 M. 20. 12 entnimmt er, daß die Weisheit die Mutter des Logos sei[5]) und findet eine Hinweisung auf beide in dem Namen Bethuel (= Bath — el, Tochter Gottes) und in dem Namen „Bezalel, (2 M. 31. 2) Schatten Gottes."[6]) Aus 1 M. 1. „Gott schafft durch das Wort" beweist er, daß der Logos das Werkzeug Gottes bei der Schöpfung war.[7]) Mehr als dies sieht er in den Worten 5 M. 8. 3: „Denn von allem, was aus dem Munde des Ewigen (יהוה) kommt, lebt der Mensch," daß der Logos gleich Gott das allgemeine Sein ist, dem die Welt unterliegt.[8]) Die Beziehung des „Himmels" in 1 M. 1. 1 auf den Logos bestimmt denselben als den Inbegriff der Idealwelt[9]) und 1 M. 2. 4 deutet ihm an, daß der Logos ein Buch sei, in welches sämmtliche Ideen eingegraben sind.[10]) Symbolisirt findet er den Logos in seiner Wirksamkeit, die geistigen und sinnlichen Mächte zu vereinigen, in dem bunten Gewande des Hohenpriesters.[11]) Unter Hinweisung auf 3 M. 21. 10 „und seine Kleider zerreißt er nicht" lehrte er, daß der Logos die ganze Welt wie ein Gewand um hat, welches er nicht zerreißt, sondern es fest zusammen hält.[12]) Ueberhaupt wird der Logos in seiner zwischen Welt und Gott vermittelnden Stellung in dem Hohenpriester 3 M. 16. 17 symbolisch dargestellt gefunden und „Hoherpriester" genannt.[13]) Diese seine Priesterthätigkeit in Bezug auf den Menschen erkennt er in der des Priesters Melchisedek (1 M. 14. 18) verbildlicht; auch er bringt als Melchisedek, d. h. als gerechter König und als König von Salem, d. h. als König des Friedens, der menschlichen Seele Gerechtigkeit und Frieden.[14]) Weiter deutet er 3 M. 21. 11 „zu keiner todten Person soll er (der Priester) kommen", als auf den Logos sich beziehend, daß er in keine gestorbene Seele (d. h. in eine in Sünden versunkene Seele) einziehe.[15]) Ferner soll 1 M. 19. 23. „Die Sonne ging auf und Lot kam nach Zoar" das Bild für die Erleuchtung der Seele durch den Logos sein; ebenso findet er in 1 M. 28. 11 „denn die Sonne war untergegangen" die Andeutung der Verdunkelung der Seele, so der Logos davon zieht."[16]) Ueberhaupt werden die Worte daselbst: „er traf auf einen Ort", daß der Schauende auf den göttlichen Logos traf.[17]) Wie er zugleich der Verkünder und Vermittler der Rathschläge Gottes an die Menschen sei, weist er in 1. M. 22. 16, „bei mir habe ich geschworen, spricht der Ewige", und in 5. M. 6. 13, „und in seinem Namen sollet ihr schwören" nach.[18]) Von seiner Weltleitung soll der Psalm 23. 1 „Der Ewige ist mein Hirt, ich habe keinen Mangel" sprechen. Der Logos leite, wie eine Heerde, Erde, Wasser, Feuer und Luft nebst den Pflanzen und Thieren darin.[19]) Die Patriarchen, Moses, das Volk Israel und dessen künftige Sammlung aus dem Exil werden durch ihn geleitet.[20]) Symbolisirt findet er den so thätigen Logos in dem Felsen, aus dem Moses

---

[1]) De migrat. Abr. 1 congr. erud grat. 21. [2]) De somn. I. 39. [3]) Das. 39 u. 41. [4]) De opif. mundi 23. [5]) De ebrietate 8 I. 362. [6]) De profug. 9 (1. 553). Leg. alleg. III. 31. Nach de somn. I. 35 ist der Logos gewissermaßen der Schatten, den Gott wirft, d. h. er hat die Umrisse Gottes. [7]) Das. I. 9 (1. 47). Das. III. 31. [8]) Leg. alleg. II. 21. III. 61. [9]) De mundi opif. I. 4. 7; 6. 1. 5. [10]) Leg. alleg. I. 8. [11]) De migrat. Abr. 18 de vita Mos. III. 14. [12]) De profug. 20. Vergl. quis rer. divin. haer. 6 (I. 476) Das. 38. [13]) De somn. II. 28 u. 34. [14]) Leg alleg. III. 25 u. 26. [15]) De profug. 21 (I. 563). [16]) De somn. I. 15. 19 (I. 634. 638). [17]) Das. u. besonders de somn. 1. 19. [18]) Leg. alleg. III. 72. 73. [19]) De agricultura 12. (I. 308). [20]) De somn. 9 (II. 436) vergl. mehr Stellen bei Grossmann de logo S. 64 ff.

das Wasser in der Wüste für Israel quellen ließ[1]); in der Feuersäule auf dem Zuge der Israeliten,[2]) in dem Obersten der drei Männer, die Abraham besuchten, u. a. m. Den Logos sieht er ferner in dem Geist, der bei der Schöpfung 1 M. 1. 2 über dem Wasser schwebte; auch in der Taube, die bei Noa die göttliche Gnade vermittelte.[3]) Wie diese und ähnliche Nachweise durch die Bibel von den strenggläubigen Juden in Palästina, nachdem dieselben bei ihnen bekannt geworden, aufgenommen wurden, darüber giebt uns das talmudische Schriftthum Auskunft. Aber wir bemerken schon jetzt, daß im Christenthume die Kirchenväter sich fast all dieser biblischen Nachweise bemächtigt hatten, um das Dogma der Trinität u. a. m. zu rechtfertigen. Später hat es auch die spekulative Mystik (s. Mystik und Kabbala) nicht gescheut, fast sämmtliche eben zitirten Bibelstellen auch für ihre Lehren in Anspruch zu nehmen. Wir finden fast sämmtliche hier zitirten Nachweisungen im Sohar wieder. Doch wollen wir sehen, was die Volks- und Gesetzeslehrer im Talmud von denselben verworfen oder aufgenommen und umgebildet haben. Gegen das Jahr 63 v., zur Zeit, als sich unter den Juden Alexandriens durch die Septuaginta und die Schriften Aristobuls u. a. m. eine griechisch jüdische literarische Thätigkeit schon ziemlich sich entwickelt hatte, aus der später die philonische Philosophie (s. Religionsphilosophie) hervorgegangen ist, lebte in Palästina der Volks- und Gesetzeslehrer Abtaljion, der gegen diese jüdisch-hellenistischen Philosopheme zu mahnen schien, wenn er lehrte: „Ihr Weisen, seid vorsichtig mit euren Worten (Lehren), vielleicht verschuldet ihr das Exil und werdet nach einem Ort böser Wasser (Irrlehren) verwiesen; es trinken davon die Jünger nach euch und sie sterben (den geistigen Tod), d. h. sie fallen von ihrem Glauben ab, so daß der Name Gottes entweiht wird!"[4]) Eine ähnliche Mahnung gegen den Hellenismus hat das äthiopische Henochbuch 94. 5; 98. 15; 99. 2; 99. 14; 104. 10: „Wehe euch, die ihr Lügen redet und Frevelworte niederschreibet, denn sie schreiben ihre Lügen auf, damit man sie höre und nicht vergesse. — Wehe euch, die ihr die Worte der Rechtgläubigkeit fälschet und von dem ewigen Gesetze abfallet." Ferner: „Sie ändern die Worte der Wahrheit, führen schlechte Reden und schreiben Lügenbücher über ihre Reden. In Kap. 98. 15 wird in bitterer Auslassung nachdrücklich über das griechische Gift geklagt, das in die Schriften gedrungen. Solche Warnungen waren nicht vergeblich, sie fanden in Palästina ihre volle Beachtung. Die talmudischen Berichte über die folgenden Zeiten bis zum 3. Jahrhundert n. erzählen uns, wie man mit der Aufnahme von hellenistischen oder alexandrinischen Philosophemen über Gott, Welt, Schöpfung u. a. m. vorsichtig war und gar oft sie bekämpfte und völlig verwarf. Man machte sich an die Feststellung des biblischen Kanons, revidirte sorgfältig den Inhalt dessen einzelner Schriften und manches Buch, das in seinen Lehren Anklänge an seine unbiblisch gehaltenen alexandrinischen Philosopheme enthielt, wurde aus dem Kanon gewiesen oder wenigstens als mit der reinen Lehre des Judenthums unvereinbar bezeichnet.[5]) R. Jochanan Sohn Sakai (s. d. A.), das Synhedrialoberhaupt von Jabne, geht darin noch weiter; ihm erscheint jede Forschung über den Grund der Gesetze als sektirisch, er dringt auf die Vollziehung derselben aus dem einzigen Grunde, weil sie Gottes Befehle sind, über deren Ursache man weiter nicht zu fragen habe.[6]) Eine ebenfalls sehr alte Lehre, die in der Mischna ihre Aufnahme gefunden, lautete: „Wer über die vier Gegenstände nachforscht, sollte nicht in der Welt sein: über das, was über dem Himmel, was unterhalb der Erde sei, was früher (vor der Weltschöpfung) und was später (nach dem Weltuntergange) sein werde."[7]) „Wer nicht der Ehre seines Schöpfers bedacht ist, besser, er wäre nicht da gewesen!"[8]) Man beschränkte die Forschung überhaupt auf den Jüngerkreis von Ein-

---

[1]) I. 82. 213. 566. 617. M.; vergl. 1 Cor. 10. [2]) Das. 106; qu. rer. divin. haer. 806 M. [3]) Das. 506. [4]) Aboth I. 11. [5]) Siehe in dieser Abtheilung die Artikel „Bibel" und „Gamliel I und II; ferner in Abtheilung I „Ijob" und „Koheleth" [6]) Siehe „Griechenthum", „Geheimlehre" und „Jochanan Sohn Sakai". [7]) Mischna Chagiga II. 1. מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור. [8]) Das.

geweihten und hielt deren Resultate geheim, als nicht die Sache jedes Mannes. Die Bestimmung darüber war: „Man forsche nicht in der Schöpfungsgeschichte vor Zweien und in der Merkaba (s. Geheimlehre) vor Einem, wenn dieselben nicht weise sind und selbst verstehen."[1]) Gegen die Annahme Philos von Mittelwesen bei der Weltschöpfung, den Urkräften oder Urideen, wird hier an der Bibellehre von der unmittelbaren Schöpfung durch Gott festgehalten und die Lehre von einem vorweltlichen Urstoff (Urmaterie) in Abrede gestellt. Von diesen Materien bringen wir erst: a. die von der Annahme eines Urstoffes. Die Annahme eines Urstoffes drang aus der griechischen Philosophie ins Judenthum ein. Die alexandrinischen Juden bemühten sich noch, dieselbe in der Schöpfungsgeschichte des 1. B. Mosis nachzuweisen. Mit demselben Nachdruck, wie Philo oben die griechische Annahme von den Urstoffen zur seinigen macht, thut es auch das Buch der Weisheit.[2]) Dagegen betrachteten sie die palästinischen Volks- und Gesetzeslehrer als mit der biblischen Schöpfungslehre unvereinbar und unjüdisch. Das zweite Makkabäerbuch betont daher entschieden die Schöpfung aus Nichts.[3]) Im 1. Jahrhundert n. ist es der Volks- und Gesetzeslehrer R. Akiba, der seinen Zeitgenossen Ben Asai, Ben Soma und Elisa ben Abuja, als sie gemeinschaftliche theosophische Betrachtungen anstellten, wörtlich in den Pardes (Paradies) eingingen, warnend zurief: „So ihr zu dem reinen Marmorstein gelanget (eine bildliche Bezeichnung des Wassers als des Urstoffes), saget nicht: „Wasser, Wasser!" d. h. hütet euch vor der Annahme des Wassers als Urmaterie!"[4]) Das Wasser als Urmaterie wurde bekanntlich von dem jonischen Philosophen Thales aufgestellt, kommt als solches in mehreren Stellen bei Homer vor[5]) und war bei den Gnostikern weit verbreitet. Auch in den Schriften des Evangel. 2. Petri 3. 5. kommt vor: „Die Erde entstand durch Wasser und mit Wasser." Von den genannten Lehrern wurde Ben Soma ausdrücklich von dem Lehrer R. Josua ben Chananja (s. d. A.) in Folge der Annahme des Wassers als des Urstoffes bei der Weltschöpfung als außerhalb des Judenthums stehend, bezeichnet. Ersterer theilte diesem mit: „Ich schaute zwischen dem obern und dem untern Wasser (dem schaffenden göttlichen Prinzip und dem Urstoffe) und sah, wie zwischen beiden kaum eine Handbreit oder drei Fingerbreit[6]) war, denn es heißt: „und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser."[7]) Nächst R. Akiba war es R. Gamliel II., der sich entschieden gegen die Annahme von Urstoffen aussprach. Ein Philosoph, wird erzählt, redete R. Gamliel II. an: „Euer Gott war ein großer Bildner, aber er fand hierzu die Urstoffe vor: das Tohu und Bohu, die Finsterniß, den Wind (die Luft), das Wasser und die Abgründe, sämmtliche existirten nach der Bibel schon vor der Schöpfung. Dieser entgegnete: „Wol kommen dieselben in der Bibel als solche vor, aber mit der sie näher bestimmenden Angabe: bara, ברא, er (Gott), schuf sie; auch sie wurden von Gott geschaffen."[8]) Es kommen in diesem Sinne vor: Tohu und Bohu in 1. M. 1. 1; von Licht und Finsterniß in Jesaia 45. 7; Wasser in Ps. 48. 21; Wind in Amos 4. 13; Abgründe in Spr. Sal. 8. 24. 7. Von den Gesetzeslehrern des 2. Jahrhunderts n. nennen wir R. Juda,[9]) und R. Elasar. Letzterer thut den Ausspruch: „Wer da annimmt, erst sei die Welt Wasser in Wasser gewesen, begeht eine Schmähung gegen Gott; Gott braucht nur zu blicken, aber nicht sich zu bemühen."[10]) Denselben Ausspruch wiederholt im 3. Jahrhundert n. R. Samuel ben Nachmani vor dem Patriarchen R. Juda II. Sein Zeitgenosse R. Abbahu erklärt gegen die Annahme von Urstoffen die Ausdrücke „Tohu und Bohu" in 1 M. 1. 2. im Sinne von Staunen und Sichwundern.[11]). Dieselbe Deutung wiederholen die Lehrer des 4. Jahrhunderts n., R. Tanchum und R. Berechja.[12]) Wenn dennoch die Volkslehrer in der talmudischen Zeit von Urstoffen sprechen, so bemerken sie ausdrücklich, daß dieselben geschaffen wurden, aber nicht uranfänglich und unerschaffen existirt hatten. So

[1]) Das. [2]) Weisheit 11. 17. [3]) 2 B. Macc. 7. 28. [4]) Chagiga 14 *a*. [5]) Homeri Ilias 14. 246; 7. 99. [6]) Nach der Lesart in Chagiga 15. [7]) Jeruschalmi Chagiga II. 1. [8]) Midr. rabba 1. M. Absch. 1. [9]) Das. Absch. 2. [10]) Jeruschalmi Chagiga II. 1. שעליו רק להציץ ולא ליגע. [11]) Midr. rabba 1 M. Absch. 2. [12]) Das.

lehrte Rabh im 3. Jahrhundert n. und Rabh Juda im 4. Jahrhundert n.: „Zehn Gegenstände wurden am ersten Tage geschaffen: der Himmel, die Erde, das Tohu und Bohu, das Licht, die Finsterniß, der Wind (die Luft), das Wasser, die Tages- und Nachtzeit.“[1]) Ein Anderer spricht von drei erst erschaffenen Urelementen: dem Wasser, dem Geist oder Wind (Luft) und dem Feuer, aus denen drei andere hervorgingen: aus dem Wasser die nebliche Finsterniß, אפילה, aus dem Feuer das Licht und aus dem Geist die Weisheit.[2]) b. Die Urkräfte und der Logos. Die Annahme von Urkräften im Sinne Philos, nicht blos als Urideen, sondern auch als selbständig wirkende, aus Gott ausgeströmte Urwesen, gleichsam Mittelgottheiten zwischen der Welt und Gott, welche die Welt geschaffen und sie leiten —, stieß ebenfalls bei den Volks- und Gesetzeslehrern auf entschiedenen Widerspruch. Die Bibellehre von der Gotteseinheit war dadurch, wie wir schon oben bemerkt haben, untergraben, was einer Vernichtung derselben gleich kam. Die philonische Annahme von Urkräften erhielt daher eine Modifikation, so daß sie mit der Lehre von der Gotteseinheit der Bibel nicht in Widerspruch stand. Aus den Urkräften wurden Urideen, die durch Gott in Bezug auf die Weltschöpfung erst geschaffenen Urbilder, Prototypen, Vorzeichnungen, Gesetze und Bedingungen, nach denen die Welten und Wesen geschaffen wurden. Eine alte Boraitha hat darüber: „Sieben Gegenstände wurden vor der Schöpfung der Welt geschaffen: die Thora (das Gesetz), die Buße, das Paradies, die Hölle (beide als Ausdrücke der Vergeltung), der Gottesthron (Bezeichnung der Weltregierung Gottes), der Tempel (d. h. die Gottesverehrung) und der Name des Messias (Messiasidee).“[3]) Deutlicher wird diese Lehre im 2. Jahrhundert n. von dem Lehrer R. Levi vorgetragen: „Ein Baumeister bedarf zur Ausführung eines Baues sechs Gegenstände: Wasser, Lehm, Holz, Steine, Rohr und Eisen, so wurde die Thora sechs mal als vor und zur Schöpfung geschaffen, erwähnt.“[4]) Noch im 3. Jahrhundert n. wird diese Lehre von dem berühmten Agadisten R. Josua ben Levi (s. d. A.) wiederholt, ein Beweis deren Wichtigkeit.[5]) Eine völlige Umarbeitung erhielt dieselbe im 4. Jahrhundert n. von dem Volkslehrer R. Hosea I. Er lehrte: „Die Thora spricht: „Ich war das Werkzeug Gottes bei der Weltschöpfung. Wie der Baumeister einen Palast nur nach einem entworfenen Plane baut, so schaute Gott in die Thora und schuf die Welt.“[6]) Deutlicher als hier ist diese Umwandlung der Lehre von den Urkräften in die von den Urideen in obigem Sinne in einem Ausspruche von dem Lehrer Rabh (s. d. A.) im 3. Jahrhundert n. Derselbe lautet: „Durch zehn Worte, Logoi, wurde die Welt geschaffen: durch Weisheit, Einsicht und Erkenntniß,[7]) Macht,[8]) Strenge,[9]) Gerechtigkeit und Recht,[10]) Liebe und Erbarmen.[11]) Erst in der Kabbala (s. d. A.) finden wir die philonischen Urkräfte, als aus Gott emanirte selbständig wirkende Gottwesen, unter dem Namen „Sephiroth“ wieder. Die Aufgabe, die sich die Volks- und Gesetzeslehrer in dieser umgestalteten Wiedergabe der philonischen oder alexandrinischen Philosopheme gestellt hatten, war die Ausscheidung alles Heidnischen aus denselben, sie nur soweit zuzulassen, soweit sie nicht mit den Lehren der Bibel in Widerspruch stehen. Doch läßt es sich nicht in Abrede stellen, daß dennoch viele Aussprüche im Schriftthume des Talmud und Midrasch nebenher laufen, die von diesem Gesetze abweichen und die alexandrinischen Philosopheme von den Logoi oder den Urkräften unverändert wiedergeben. Wir haben in dem Artikel „Geheimlehre“ nachgewiesen, daß derartige Lehren zu den der nicht revidirten Geheimlehre gehörten, die zwar ausgeschieden wurden, aber sich dennoch unter den Juden in Palästina

---

[1]) Chagiga 12. [2]) Midr. rabba 2 M. Absch. 15. המים ילדו אפילה אש ילד האור והרוח ילד חכמה. Mehreres siehe „Geheimlehre.“ [3]) Pesachim 54. In schon bedächtigere Form wird diese Lehre von R. Tanchuma im 4. Jahrh. n. mitgetheilt, wo nur die ersten zwei: die Thora und der Gottesthron (das Gesetz und die göttliche Vorsehung) als wirklich geschaffen genannt werden, aber die andern nur in der Idee, sie zu schaffen waren, d. h. ihre Schöpfung wurde beschlossen. Man sieht in diesem Ausspruche (Midr. rabba 1 M. Absch. 1) schon eine Umdeutung der im Texte gebrachten alten Lehre, was eine Anknüpfung und Mißdeutung derselben voraussetzt. [4]) Midr. rabba 1 M. Absch. 1. [5]) Das. [6]) Das. [7]) Nach Spr. Sal. 3. 19. [8]) Ps. 65. 7. [9]) Hiob 26. 11. [10]) Psalm 89. 15. [11]) Das. 25. 6. Diese Lehre Rabhs in Chagiga S. 12 α.

und Babylonien erhalten hatten. Wir nennen z. B. die von der Emanation der Urkräfte aus Gott oder die von den Ausstrahlungen derselben als Lichtstrahlen aus ihm. In einer Unterredung, erzählt eine Midraschstelle, war R. Mair mit einem Min (Sektirer). Dieser frug: „Es heißt Ps. 65. 10: der Gottesquell ist voll Wasser," sollte er seit dem Tage der Schöpfung nicht abgenommen haben? Jener antwortete: „Wenn Du Dich (in den heißen Wassern Tiberias) badest, verlierst du an Gewicht in Folge des von dir ausgeströmten Schweißes? Gewiß nicht! So ist es mit dem Quell Gottes, der immer voll bleibt."[1]) Hier wird die Lehre von der Emanation von einem Gesetzeslehrer vertheidigt. Auch die Annahme einer Emanation als einer Lichtausstrahlung aus Gott hatte ihre Anhänger und Verbreiter noch im vierten Jahrhundert n., wurde jedoch wenig verstanden und beherzigt. Eine Midraschstelle[2]) berichtet: „R. Simon Sohn Jehozadok frug den R. Simon Sohn Nachman, woher wurde das Licht geschaffen? Dieser antwortete: „Gott hüllte sich in das Licht, wie in ein Gewand, dessen Strahlen die Welt erleuchteten oder wörtlich: und es strahlte sein Glanz von einem Ende der Welt zum andern.[3]) Dieses, heißt es darauf, theilte er ihm geheim mit. Ersterer verstand diese Mittheilung nicht, es war die von den Gesetzeslehrern als ketzerisch bezeichnete Lehre von der Emanation, und rief ihm erstaunt zu: „Das sagt ja der Psalmvers 104. 2: „Er hüllte sich in das Licht wie in ein Gewand ein", warum so geheimnißvoll?" Er erwiederte: „Ich habe diese Lehre als Geheimniß gehört, so verkündete ich sie geheim."[4]) Weiter werden auch obige biblischen Begründungen Philos von seiner Logoslehre entschieden zurückgewiesen. So wird im ersten Worte des Schöpfungsberichtes 1 M. 1. 1.: „Bereschith", בראשית, „im Anfange", die erste Silbe „be", ב, die in der Bedeutung von „mit" genommen wird und die neben Gott einen Mithelfer bei dem Schöpfungswerk andeuten soll —, mit dem ihm folgenden „reschith", in der Bedeutung von „Thora", „Lehre", „Weisheit" verbunden erachtet und dahin erklärt, daß dieses „be" (mit oder nach) sich nicht auf eine zweite Gottheit, sondern auf die Thora, die Weisheit beziehe, bezeichnet nämlich, daß Gott mit der Thora, d. h. nach der Thora, die Welt erschaffen habe."[5]) Auch in Bezug auf die Aufeinanderfolge der Wortstellung des ersten Verses: „Im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde," und nicht: „Gott schuf im Anfange den Himmel und die Erde", was der Annahme von Schöpfershelfern vorgebeugt hätte, lehrt der Gesetzeslehrer „Ben Asai" (im zweiten Jahrhundert n.), daß die Schrift, ehe sie den Schöpfer nennt, erst sein Werk bekannt macht im Gegensatze zur Sitte des Menschen, der seinen Namen vor seinen Thaten angiebt.[6]) Andere Hauptbeweise in der Bibel, in denen Philo und die spätern Anhänger seiner Lehren den Logos vorfinden, sind, wie wir dieselben oben zitirt haben, 1 M. 19: „Der Ewige ließ von dem Ewigen über Sodom und Amora Schwefel und Feuer regnen"; Ps. 50 1. „Gott (Elohim), der Ewige spricht; 5 M. 4. „welchem Elohim sich nahen"; 1 M. 1. 26. „Wir wollen einen Menschen machen nach unserm Ebenbilde." Auch diese werden von den Lehrern der ersten drei Jahrhunderte wiederlegt. So weist R. Gamliel II. (im 1. Jahrhundert n.) in Bezug auf erste Stelle auf 1 M. 4. 22. hin, wo ebenfalls Wiederholungen vorkommen, ohne daß man an zwei Personen zu denken braucht.[7]) In Betreff der zweiten und dritten Bibelstelle, wo für „Gott" die Pluralbenennung „Elohim" vorkommt, als wenn noch eine Gottheit (der Logos) mit begriffen wäre, lehrte R. Simlai (im dritten Jahrhundert n.), daß man auf das mit „Elohim" in Verbindung stehende Verbum zu achten habe, das in allen diesen und ähnlichen Bibelstellen im Singular steht, also nur von einem Gott spricht. So z. B. Josua 22. 22: „Gott (Elohim) der Ewige weiß es"; Ps. 50 1. „Elohim, der Ewige spricht"; 1 M. 1. 1. „Im Anfange schuf Elohim" 2c.[8]) Auf gleiche Weise wird wegen der obigen dritten Bibelstelle 1 M. 1. 26 die Singularform der Aussage „Er schuf den Menschen" als Gegen=

[1]) Midr. rabba 1 M. Absch. 4. [2]) Das. Absch. 3. [3]) Das. מהיכן נבראת האורה ? מלמד שנתעטף בה הקב״ה כשלמה והבהיק זיו הדרו מסוף עולם עד סופו. [4]) Das. כשם ששמעתיה בלחישה כך אמרתיה בלחישה. [5]) Midr. rabba 1 M. Absch. 1. [6]) Das. [7]) Sanhedrin S. 39. [8]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 9. 1; Midr. rabba 1 M. Absch. 19.

beweis hervorgehoben, also nur ein Gott schuf den Menschen.[1]) Mit vielem Nachdruck wird die Stelle 5 M. 4. 32: „Frage die Vorzeit, den Tag, wo Gott den Menschen auf der Erde schuf" hier zitirt, wo es heißt „Gott schuf", aber nicht „Götter schufen."[2]) Auch gegen die vermeinten biblischen Beweise für die Annahme eines Urstoffes in 1 M. 1. 2. „Oede, Vermischtes und Finsterniß" (tohu, bohu, choschech) versteht der Patriarch R. Gamliel II. eine Gegenstelle aus Jesaia 45. 8 anzugeben. „Er schuf das Licht und die Finsterniß," wo ausdrücklich der Urstoff, „die Finsterniß", als durch Gott geschaffen, verkündet wird.[3]) Wir ersehen daraus, daß die philonischen Philosopheme im talmudischen Schriftthume ihre Umbildung und Rektifizirung, d. h. ihren Ausgleich mit den biblischen Lehren und Anschauungen, erhielten und in dieser Gestalt weiter gelehrt und verbreitet wurden. Wir wollen sehen, ob dasselbe auch in dem nun folgenden dritten Theile, der von der Welt, dem Menschen, den Engeln und den Geistern, der Welterhaltung und Weltregierung handelt, der Fall ist. III. Die Welt, der Mensch, die Engel und Geister, die Welterhaltung und Weltregierung. α. Die Welt und der Mensch. Die sinnliche Welt hält Philo als einen Abdruck der geistigen *κόσμος νοητὸς*,[4]) die eine vorbildliche jener ist.[5]) Daher gilt ihm diese nur gewissermaßen als „Wohnung Gottes", *ὀικος ϑεοῦ*,[6]) während dieser Name in wahrem Sinne nur der geistigen Welt zukommt.[7]) Doch wird auch unsere sinnliche Welt höchst vollkommen,[8]) und unvergänglich gehalten.[9]) Von diesen Ideen ist letztere, die bei den Volks- und Gesetzeslehren in Palästina auf Widerspruch stieß und eine Gegenäußerung veranlaßte. Die Schöpfung ist keine aus einem Urstoffe hervorgegangene Weltbildung, nicht in ihrem Urstoffe uranfänglich, sondern durch Gott aus Nichts hervorgebracht, sie kann daher durch Gott wieder zerstört und aufgelöst werden.[10]) Eine zweite Folgerung Philos, gegen welche die Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina auftraten, war, die sinnliche Welt als Stätte des Bösen und der Sünde zu betrachten, die nicht durch Gott, sondern durch die göttlichen Kräfte, Potenzen (den Logos), gebildet sein soll. „Nicht in der Welt, sondern im Menschen, in dessen freien Thätigkeit, ist die Stätte des Guten oder des Bösen, der Tugend oder der Sünde, je nachdem er dieselbe sich selbst vermöge seiner Willensfreiheit bestimmt hat", lautete ihre Gegenerklärung." Von der Zeit, lehren sie, da die Worte gesprochen wurden: „Siehe, ich lege dir heute vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse",[11]) kommt aus dem Munde des Höchsten weder das Gute, noch das Böse. Das Böse erfolgt von denen, welche das Böse thun und das Gute durch die, welche Gutes vollziehen."[12]) Eine dritte Lehre Philos, die ebenfalls im Talmud bekämpft wird, ist die von der menschlichen Seele, sie als Theil des Gotteswesens selbst zu erklären. Er sagt: „Die Schriftworte: „und er blies in seine Nase einen Lebensoden" sind so zu verstehen, ein Theil jener seligen himmlischen Natur habe sich nach unten gewandt."[13]) Auf einer andern Stelle spricht er es noch deutlicher aus: „Der Geist des Menschen ist ein Theil Gottes."[14]) „Wie sollte es möglich sein, lautet seine weitere Angabe darüber, daß der Geist, ein kleines Ding, abgeschlossen im Herzen oder im Gehirn, die Größe der Welt fassen könnte, wäre er nicht ein Bruchstück jener Gottesseele, ein Bruchstück, das vom Ganzen nicht getrennt ist. Denn nichts wird von dem Göttlichen durch Abtrennung geschieden, sondern nur durch Ausdehnung."[15]) Philo spricht hier die Immanenz Gottes in der Welt und im Menschen aus und hat sich dadurch dem heidnischen Pantheismus genähert. Gegen solche Verirrung verwahren sich die talmudischen Gesetzeslehrer, wenn sie die menschliche Seele mit Nachdruck als durch Gott geschaffen erklären. Bekannt ist das

---

[1]) Midr. rabba 1 M. Absch. 8; Jeruschalmi Berachoth Absch. 9. 1. [2]) Das. [3]) Midr. rabba 1 M. Absch. 1. [4]) Phil. de opif. mundi 4. [5]) Das. 7. 8. 9. [6]) Das. de monarch II. 1. [7]) De somn. I. 32. [8]) De vita Abrh. Pf. V. 250. [9]) De incorrupt. mundi. [10]) Sanhedrin. [11]) 5 M. 11. 36. [12]) Midr. rabba 5 M. Absch. ראה; auch Tanchuma das. Mehreres siehe: „Gutes und Böses." [13]) De mundi opif. Pf. I. 92. [14]) De somniis I. v. 18 Pf.; *'αποσμασα ϑεῖον*; ebenso in de mundi opif I. 100 oben Pf. [15]) Quod deterior. potior. sinsidiari oleat. Pf. II. 202; **Mang. I. 208 unten.**

synagogale Gebet: „Gott, die Seele, die du mir gegeben, ist rein, du hast sie geschaffen, gebildet und mir eingehaucht!“[1]) Doch scheint Philo es gemerkt zu haben, wie weit er sich durch dieses Philosophem vom Judenthume entfernt habe, denn er sucht auf einer andern Stelle wieder einzulenken, um auch seinem jüdischen Glauben gerecht zu werden. Neben der obigen Angabe über den Ursprung der Seele spricht er auch von der biblischen,[2]) und frägt, ob sie den Körper überlebe.[3]) Nicht desto weniger scheut sich die Kabbala (s. d. A.), die philonische Bezeichnung der Seele als „Theil Gottes“ aufzunehmen. Ebenso ist Philos Lehre von der menschlichen Leiblichkeit mehr heidnisch als jüdisch. Der menschliche Leib, lehrte er, ist die Stätte des Bösen und der Sünde,[4]) die Fessel der Seele,[5]) ein Übel für sie,[6]) ein Kerker, aus dem sie sich hinaussehnt,[7]) wo keine Gemeinschaft mit Gott möglich sei,[8]) so daß die Seele erst nach dem Tode des Leibes zum neuen Leben erwache.[9]) Wir haben hier ganz die Lehre des Budhaismus und des Parsismus, die sich als eine nothwendige Folge der Annahme eines vorweltlichen Urstoffes ergeben mußte. Daß die Bibel den menschlichen Leib nicht als Stätte des Bösen und der Sünde betrachtet, geht schon aus ihren Angaben hervor in 1 M. 2. 7, wo die Bildung des Menschen Gott zugeschrieben wird; ferner aus den Büchern Hiob und der Psalmen, wo die im menschlichen Leibe sich abspiegelnde Gottes Weisheit zur Bewunderung ruft mit dem Schlusse: „Von meinem Fleische schaue ich Gott!“[10]) Es dürfte nicht ohne Interesse erscheinen, auch die Lehren im Talmud gegen diese philonische Auffassung kennen zu lernen. Der Lehrer Hillel I. (100 v.) erklärt seinen Jüngern die Reinigung des menschlichen Leibes durch Waschen und Baden als die Erfüllung eines Gottesgebotes, wobei er auf die Bildnisse der Könige, die Statuen in den Theatern, Circussen und auf freien Plätzen hinweist, wie man für deren Reinigung sorgt: „Sollte ich dasselbe an mir nicht thun, da ich im Ebenbilde Gottes geschaffen bin.“[11]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts, R. Jochanan, erkennt in der Verbindung der Seele mit dem Leib das Bild der Verbindung Gottes mit der Welt. „Wie die Seele den Körper erfüllt, so Gott die Welt; wie die Seele den Körper überdauert, so Gott die Welt; wie die Seele im Körper einzig ist, so Gott in der Welt; wie die Seele im Körper sieht, aber nicht gesehen wird, so sieht Gott in der Welt ohne selbst gesehen zu werden.“[12]) Am deutlichsten spricht sich darüber der Synhedrialpräsident R. Jochanan b. S. aus; er sagt über das Gesetz von der Verunreinigung durch Leichen: „Wisset, nicht der Todte verunreinigt, nicht das Sprengwasser reinigt, aber eine Anordnung Gottes ist es, nach deren Grund wir nicht fragen sollen.“[13]) In einem Disput mit einem Sadducäer läßt er den Grund dafür gelten: „Der Leichnam des Menschen verunreinigt, damit man nicht die Gebeine desselben zu profanen Zwecken verwende, nicht aus ihnen Löffel u. a. m. anfertige.“[14]) Wieder sind es die Mystik (s. d. A.) und nach ihr die Kabbala (s. d. A.), welche diese philonische Lehre unverändert aufgenommen haben. Der menschliche Leib wird hier als Sitz der Sünde, die Stätte des Bösen gehalten, aus dem die Seele, wie aus einem Gefängnisse zu entkommen sich sehnt. Die Stellen im Soharbuch darüber lauten: „Oben am Lebensbaume (im Reiche des Geistes) giebt es keine Schalen, Böses (Klippoth), aber am Baume unten (im Leiblichen) giebt es Schalen“; „da ist die böse Magd, die Zerstörerin der Welt, die Gottesruthe zur Bestrafung der Welt.[16]) „Zur Zeit, da die Seele in den menschlichen Körper einziehen soll, ruft Gott ihr zu: „Gehe, tritt ein in den Körper!“ Aber die Seele jammert: „Herr der Welt! mir genügt die Welt, in welcher ich bin, ich verlange nach keiner andern,

---

[1]) Siehe „Morgengebet.“ [2]) De nomin. mutat. IV. 416. Pf. [3]) De somn. V, 16; Mang. I. 625. [4]) Leg alleg. III. 22. [5]) Quis rer. divin. haer. 11; Leg. alleg. II. 19. [6]) Quod det pot. M. 210. [7]) De ebriet. M. 372; Leg. alleg. III. M. 95; de migrat. Abr. M. 457. [8]) Das. [9]) Leg. alleg. M. 95; Migr. Abr. 458 M. [10]) Hiob 19. 26. [11]) Midr. rabba 3 M. Absch. 34. אם איקונין של מלכים — מורקן ושוטפן אנו שנבראתי בצלם ובדמות על אחת כמה וכמה. [12]) Midr. rabba 3 M. Absch. 4, abweichend wird dieselbe Lehre in Berachoth S. 10 α im Namen des R. Josua b. Levi (im 3. Jahrh.) vorgetragen. [13]) Midr. rabba 4 M. Absch. חוקת. [14]) Mischna Jadaim. [15]) Sohar Theil I. S. 27. [16]) Supplemente zum Sohar 8.

wo Sklaverei meiner harret und ich eine Besudelte werde."[1]) Minder abweichend sind bei Philo die Stellen über die Verbindung des Geistes mit dem Leibe und den Zweck derselben. Wir bringen darüber: „Die Verheißung, die Gott (1 M. 18. 15) Jakob im Traume werden ließ, habe man von der Seele zu verstehen, denn sie hat den himmlischen Raum verlassen, und ist, wie in ein fremdes Land, in den Leib eingewandert. Aus diesem führt Gott diejenigen Seelen wieder zurück, die ihm wohlgefallen."[2]) Eine andere Stelle bei ihm bezieht sich auf 1 M. 47. 4: „Fragt euch ein Tadelsüchtiger, warum seid ihr, die ihr doch von Geburt als Hirtenleute mit der Sorge für eure Seelenheerde beschäftigt waret, nach Aegypten d. h. in den Leib, in das Reich der Leidenschaft eingezogen, so antwortet: „Nicht um darin zu wohnen, sondern um Beisasse zu sein (vorübergehend sich da aufzuhalten). Denn in Wahrheit hält jeder Weise den Himmel für sein Vaterland und die Erde als die Fremde."[3]) *β.* D i e E n g e l u n d d i e G e i s t e r. Die Engel- und Geisterlehre Philos ist wieder stark antibiblisch; sie ist mit heidnischen Anschauungen, platonischen Philosophemen, verwachsen, von denen er sich nicht zu trennen vermochte. In der Bibel und im Talmud sind Geister und Engel geistige, von Gott geschaffene und von ihm abhängige, ihm dienstbare Wesen, die Gottes Befehle vollziehen. Nicht in dieser Zeichnung spricht Philo von ihnen. Die Dämonen der griechischen Philosophen und die heidnischen Götter und Geister sind seine Engel und Geister.[4]) Sie sind göttliche, in der Welt wirkende, aus Gott hervorgegangene Potenzen, Theile des Gotteswesens selbst, die ohne Annahme einer leiblichen Hülle „Geister" und in derselben „Engel" sind, Mittler zwischen Gott und der Welt, die Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. Noch das Buch Sirach hat theilweise die biblische Engellehre; es spricht von Geistern, aber mit der ausdrücklichen Bezeichnung, die geschaffen sind.[5]) Aber Philo hält die von ihm oft genannten „Logoi", die göttlichen Potenzen als die in der Bibel genannten Engel. In der Schrift de migratione sagt er: „Niemand könne sich zur Erkenntniß erheben, als der, den Gott selbst führe; wer aber der Gottheit einmal folge, der habe die göttlichen „Logoi" zu Begleitern, welche die Schrift „Engel" nennt."[6]) Auf einer andern Stelle sagt er: „So lange der Geist nicht vollendet ist, muß der göttliche Logos sein Wegweiser sein. Denn es heißt in der Schrift: Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, damit er dich bewahre auf deinem Wege (2 M. 13. 20).[7]) Gegen solche Annahmen erklären die Volkslehrer des zweiten und dritten Jahrhunderts n.: „die Engel gehören zu den Werken der sechstägigen Schöpfung,"[8]) „Gott erschaffe täglich dienstthuende Engel[9]) (Metatron)" u. a. m. Freilich ist es auch hier die Mystik (s. d. A.), die den Engel „Metatron" zu einem z w e i t e n Gott macht und ihn den Gottesnamen יהוה führen läßt u. a. m.,[10]) also ganz die philonische, von den Gesetzeslehrern bekämpfte Engellehre. *γ.* D i e W e l t e r h a l t u n g u n d W e l t r e g i e r u n g. Eine weitere von der Lehre des Judenthums, der Bibel und des Talmud, abweichende Konsequenz der Annahme eines vorweltlichen Urstoffes und der Darstellung der Materie als Stätte des Bösen und der Sünde — war das Philosophem Philos von der Welterhaltung und Weltregierung Gottes. Wie Philo die Schöpfung und die Bildung der Welt aus der Urmaterie nicht durch Gott, das absolute Sein, sondern durch die göttlichen wirkenden Urkräfte geschehen läßt, so hält er die Erhaltung und Regierung der Welt ebenfalls nur als Werk der Letztern. Die Stelle darüber lautet: „Das All wird durch unsichtbare Kräfte zusammengehalten, die der Weltbildner von dem äußersten Ende der Erde bis zu den Grenzen des Himmels ausdehnte, dafür sorgend, daß das in schöner Weise Verbundene sich nicht auflöse.

---

[1]) Sohar II. S. 76*β*. מאריה דעלמא די לי לעלמא דאנא יתבא ביה ולא איהך לעלמא אחרא דעבדין כי ואהא מלוכלכא ביניהו. [2]) Philo de somniis Pf. V. 82. [3]) De agricultura Pf. III. 30. [4]) De somniis M. I. 22 (p. 642); de gigant § 2 (M. 263). [5]) Sirach 39. 28. 29. [6]) De migratione Abrah. Pf. III. 490. [7]) Das. vergleiche hierzu de linguarum confus. Pf. III. 326, wo er ebenfalls die Engel in 1 M. 19. „Logoi" nennt. [8]) Midr. rabba 1 M. Absch. 1 und 3. [9]) Chagiga 13. [10]) Siehe „Mystik."

Denn diese Kräfte sind die unzertrennlichen Bande des Alls".[1]) Diese die Welt erfüllenden göttlichen Urkräfte sind es, wie Gott überall gegenwärtig ist und überall als der thätige und schaffende Geist erscheint.[2]) Hiermit lehrt Philo wieder die Immanenz Gottes und bringt ungescheut den Pantheismus des Heidenthums ins Judenthum. Auch an andern Stellen spricht er von Gott: „Er erfüllt und umfaßt die ganze Welt,"[3]) Gott und das All sind eins."[4]) Es sind Lehren, die sich nicht mit denen von der Außenweltlichkeit und Unmittelbarkeit Gottes in der Bibel vereinigen lassen. Dagegen haben seine andern Lehren über dieses Thema, wenn sie nicht mit dem eben zitirten in Verbindung gebracht werden, weniger Widersprechendes. Wir meinen, wenn er die schöpferische und erhaltende Gotteskraft unter dem Bilde einer Quelle (nach Jeremia 2. 13) darstellt,[5]) Gott den einzigen Bürger der Welt, aber alle andern Wesen nur Anwohner (Einsassen) derselben nennt,[6]) und ihn als die einzige Ursache aller Dinge hält.[7]) Treffend ist sein Bild vom „Wagenlenker" oder „Steuermann" für Gott als „Welterhalter" und „Weltregierer" in Folgenden: „denn „er" (Moses) kennt ein höheres Wesen, das wie ein Wagenlenker oder ein Steuermann das Ganze regiert. Er führt das Steuer des großen Weltschiffes, auf dem sich Alles befindet; lenkt den geflügelten Wagen des Himmels mit freier selbständiger Macht."[8]) IV. Offenbarung, Prophetie, Propheten, Gesetz. α. Die Offenbarung. Die Offenbarung allgemeinhin, sowie speziell die in der Schrift geschilderte Gottesoffenbarung auf Sinai kann entweder rationell als Bild und Symbol, oder mystisch und gläubig d. h. in wörtlichem Sinne aufgefaßt und erklärt werden. Philo schwankt zwischen beiden, er greift bald zur ersten, bald zur zweiten Erklärungsweise. Auf einer Stelle hält er die Stimme Gottes auf Sinai als einen symbolischen Ausdruck dafür, daß Gott zu Menschen durch Werke spricht, die gesehen werden können.[9]) „Wenn wir, sagt er anderwärts, in der Schrift lesen, daß Gott mit den Menschen gesprochen, so darf man keineswegs glauben, daß eine sinnliche Stimme in der Luft erschollen sei, sondern die menschliche Seele ist vom reinsten Lichte erleuchtet worden. Unter dieser einzigen Form kann das göttliche Wort an den Menschen gelangen. Als das Gesetz auf dem Berg Sinai bekannt gemacht wurde, wird nicht gesagt, daß die Stimme gehört worden sei, sondern wie der Text sich ausdrückt, wurde sie vom ganzen versammelten Volke gesehen: „Ihr habet gesehen, daß ich vom Himmel mit euch geredet."[10]) Gegenüber dieser rationalistischen Auffassung steht seine mystische und gläubige, oder die wörtliche Darstellung der biblischen Gottes- und Gesetzesoffenbarung auf Sinai. Möglich, daß ihn mehrere Bibelstellen, die gegen obige Deutung sprechen, zur Abweichung von derselben bewogen haben. Wir nennen z. B. „den Laut (Kol) der Worte hörtet ihr, aber kein Bild sahet ihr, als nur den Laut"[11]); ferner: „Vom Himmel hat er Dich hören lassen seine Stimme und auf der Erde hat er dich sehen lassen sein großes Feuer, und seine Worte hast Du gehört mitten aus dem Feuer"[12]); ferner: „Gezeigt hat uns der Ewige seine Herrlichkeit und gehört haben wir seine Stimme aus dem Feuer"[13]); ferner: „Wo ist irgend ein Sterblicher, der gehört hätte die Stimme des lebendigen Gottes redend mitten aus dem Feuer, so wie wir und wäre leben geblieben."[14]) So bekennt er sich zu der Möglichkeit, daß der Mensch Gottes Substanz in einer unmittelbaren Manifestation erfasse, anstatt, daß er durch die Anschauung der Werke desselben zu ihm hinaufsteige[15]), und faßt den biblischen Bericht von der Gottes- und

---

[1]) De migrat. Abr. 332. [2]) Das. und de Monarch. 11 am Anfang. [3]) Die Stellen darüber bei Zeller S. 310; Gefroerer I. 123 ff.; Daehne I. 282 ff. [4]) Leg. alleg. I. 14. [5]) De profug. 36 (I. 575). [6]) De Cherub. 34 (I. 161). [7]) Leg. alleg. III. 3 (I. 88). [8]) Quis rerum divin. haeres. Pf. IV. 134. Möglich, daß das in der Geheimlehre (s. d. A.) gebrauchte „merkaba", מרכבה, „Wagen", die Lehre von Gott in seiner Beziehung zur Welt, von seiner Weltleitung und Weltregierung — mit diesem philonischen Bilde von „Wagenlenker", von „ἡνιοχος" in gewisser Beziehung steht. [9]) De decalog 11 (II. 188). [10]) De migrat. Abr. vergl. de proemiis ad poenis M. II. 408. [11]) 5 M. 4. 12. [12]) Das. V. 36. [13]) Das. 5. 21. [14]) Das. V. 23. [15]) Leg. alleg. 2.

Gesetzesoffenbarung auf Sinai wörtlich.[1]) So sagt er, daß die Posaune, die damals erdröhnte, von einem Ende der Welt zum andern gehört worden war, damit auch die Abwesenden, nämlich die übrigen Nationen der Erde, darauf aufmerksam werden.[2]) Aehnlich heißt es auch im Talmud, daß Gott mit der Gesetzesoffenbarung an alle andern Völker zur Annahme sich gewendet, aber kein Volk erklärte sich für den Empfang derselben als Israel.[3]) Nicht uninterressant dürfte noch eine andere Stelle in Philo sein, wo er auch diese mystische Auffassung gewissermaßen verstandesgemäß darzustellen sucht. Wir bringen davon: „Gab also Gott eine Stimme von sich? Fern von uns sei dieser Wahn, denn nicht bedarf Gott, wie ein Mensch, des Mundes, der Zunge, der Schlagadern, vielmehr scheint der Herr damals ein wunderwürdiges Werk gethan zu haben, indem er gebot, daß ein unsichtbarer Schall sich in der Luft bildete, lieblicher tönend als alle irdische Melodien, nicht unbeseelt, aber auch nicht einem Geschöpfe gleich, der nicht wie wir aus Leib und Seele zusamengesetzt ist, sondern ein rein vernünftiges Wesen voll Klarheit, das die Luft zur Flamme umschuf, und wie der Sturm eine Posaune anbläst, so laute Töne von sich gab, daß die in der Ferne Stehenden so gut es hörten als die Nächsten. Diese Wunderstimme war mit göttlicher Kraft ausgerüstet und ergoß sich überall hin; auch wurde sie nicht von den Ohren, sondern durch die Seelen vernommen. Denn das Organ des leiblichen Ohres ist nur dann thätig, wenn es von der bewegten Luft angeregt wird, aber das Ohr der gottbegeisterten Seele eilt den Reden selbst voraus."[4]) Somit war es eine göttliche Kraft, welche die Gesetze verkündete, nicht Gott selbst. Wir erinnern daran, daß nach obigen Zitaten Philo den Logos als den Offenbarer des Gesetzes an Moses hält. Wir erkennen auch darin eine consequente Folge obiger philonischen Annahme eines vorweltlichen Urstoffes und der Erklärung der Materie als Stätte des Bösen und der Sünde. Mit dieser letzten Erklärungsweise haben wir bei Philo drei Auffassungen der Gottes- und Gesetzesoffenbarung auf Sinai: a. die symbolische oder die rein rationale; b. die wörtliche oder gläubige und c. die mystisch-philosophische. Er spricht von allen dreien gleich, ohne die Kluft zwischen denselben zu beachten und ohne sich entschieden für eine auszusprechen und sie als die Seinige zu bezeichnen. Im talmudischen Schriftthume finden alle drei Meinungen ihre Vertretung. Unter den Volks- und Gesetzeslehrern des ersten und zweiten Jahrhunderts waren diese drei Richtungen schon stark vorherrschend, die rationale, die strenggläubige und die mystische; so daß es uns nicht wundert, wenn wir diese drei Erklärungsweisen in den Lehren derselben antreffen. Die symbolische oder rationalistische tritt in den Aussprüchen R. Ismaels (im 1. Jahrh. n.) und des R. Jose (im 2. Jahrh. n.) zum Vorschein. Ersterer sieht die wörtliche Auffassung der sinaitischen Gottes- und Gesetzesoffenbarung schon wegen der Angabe in 2 M. 20. 19: „Ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel mit euch geredet" als unmöglich; er lehrte daher, daß die Gesetzesoffenbarung durch Gott vom Himmel aus geschah, die auf Sinai gehört wurde.[5]) Diesem Winke folgte der Gesetzeslehrer R. Jose in seinem über die Offenbarung Aufsehen erregenden Ausspruch: „Nie ließ sich die Gottheit auf Erden nieder, und nie stiegen Moses und Elia in den Himmel, denn es heißt: „Die Himmel sind die Himmel des Ewigen, aber die Erde hat er den Menschensöhnen gegeben" (Ps. 116. 16).[6]) Gegen diese Erklärungsweise legten R. Akiba (in 1 Jahrh. n.) u. a. M. nach ihm Protest ein und erklärten den Offenbarungsbericht nach seiner wörtlichen Auffassung, Gott ließ sich mit seinem Himmel auf Sinai nieder und offenbarte Moses das Gesetz.[7]) Aber auch diese

---

[1]) Vita Mos. I. 38 (II. 114); de decalog 11 (M. II. 187 unten und 188); de septenario (M. II. 295). [2]) Das. [3]) Sifre zu Soth habracha § 343. [4]) De decalog M. II. 185 unten und 186. [5]) Mechilta zu Jithro Absch. 9. כתוב אחר אומר. [6]) Succa 5 und Mechilta zu Jithro Absch. 4. השמים שמים לה׳ לא עלה משה ואליהו למעלה ולא ירד הכבוד למטה. Es war dies ein Ausspruch gegen das Dogma der Himmelfahrt Jesu, die durch die eines Moses und Elias bewiesen werden sollte. Siehe „Jose R." in Abth. II. dieses Werkes. [7]) Mechilta das. Absch. 9 am Ende.

Richtung kommt dahin, die Angaben der sinnlichen Offenbarungsbezeichnungen als z. B. den Rauch, die Flammen und den Trompetenschall bildlich zu erklären; sie sagt: es sind Ausdrücke, um es dem Volke verständlich zu machen.[1]) Schlimmer ist es mit der dritten mystischen und später kabbalistischen Deutungsweise, welche den ganzen Offenbarungsakt als nicht durch Gott, sondern durch einen Engel, gewöhnlich Metatron (s. d. A.) geschehen, erklärt. Ben Soma, ein Lehrer am Ende des ersten Jahrhundert n., lehrte: „Die Stimme Gottes an Moses war der Engel Metatron.“[2]) Es ist dies eine Lehre, die im Christenthume weit verbreitet war. So lesen wir in den Evangelien Hebr. 2. 2: „das Gesetz ist durch Engel geredet“; Akt. 7. 53: „durch den Dienst der Engel kam es (das Gesetz) an das Volk“; Galat. 3. 19 „Gott bediente sich der Engel, um seinen Willen zu verkünden“; Akt. 7. 38; 30. 35: „Ein Engel hat, wie beim Dornbusch, mit Moses geredet.“ Diese Annahme wird mit Nachdruck von R. Akiba bekämpft; er lehrte: „wenn es heißt: „und er redete zu ihm,“ so wird dadurch bezeichnet, daß Gott nur zu Moses, aber nicht zu einem der Engel gesprochen.“[3]) Nichts desto weniger hat diese Lehre noch im dritten Jahrhundert n. ihre Anhänger. R. Levi, ein Lehrer im dritten Jahrhundert n., bezeugt, daß einige Volkslehrer, darschanim, so wie Ben Soma oben lehren,[4]) und R. Jonathan, ebenfalls ein Lehrer dieser Zeit, spricht von derselben Lehre, obwohl schon modifizirt, wenn er, wie ein Lehrer des vierten Jahrhunderts, R. Samuel b. N. in dessen Namen zitirt, sagt: „Jeder Ausspruch von Gott wurde als Engel geschaffen.“[5]) Wir bemerken, daß in der talmudischen Mystik (s. Geheimlehre) der Engel Metatron als ein von Gott geschaffener, von ihm abhängiger Engel gehalten, also von dem philonischen Logos (s. d. A.) unterschieden wird. Ausdrücklich warnt ein Lehrer Rab Idi (im 4. Jahrh. n.) vor Verwechslung Gottes mit Metatron, etwa ihn gleich Gott zu verehren.[6]) Anders verhält es sich allerdings mit der nachtalmudischen Mystik (s. d. A.) und der spätern Kabbala (s. d. A.), wo der Engel „Metatron“ ganz analog dem philonischen Logos als ein zweiter Gott gehalten wird.[7]) β. Die Prophetie, das Prophetenthum und die Propheten. Der höhere geistige Aufschwung des Menschen in Gott, der ihn des Empfanges göttlicher Offenbarung fähig macht und zum Propheten bildet, wird in der Bibel nur allgemein angegeben. Welche sittliche Kraft und göttliche Erkenntniß demselben vorauszugehen habe, ist nicht erwähnt. Erst die nachbiblische Literatur beschäftigt sich damit und stellt verschiedene Meinungen darüber auf. Philo, welcher der platonischen Anschauung von der Materie folgt und den menschlichen Leib in seinem Gegensatz zum Geist als Sitz des Bösen und der Sünde bezeichnet, kann nicht anders als die Verwerfung alles Sinnlichen und Weltlichen, auch dessen Kenntnisse und Bildung, als Vorbedingung des Empfanges der Prophetie, der göttlichen Offenbarung, aufstellen. „Man muß, lehrt er, das Wort und die äußere Form geringschätzen, wie man den Körper und die Sinne geringschätzen soll, um nur durch die Intelligenz und in der Anschauung der ganz nackten Wahrheit zu leben. Wenn Gott zu Abraham sagt, verlasse dein Vaterland, deine Familie und das Haus deines Vaters, so bedeutet dies, daß der Mensch mit seinem Körper, seinen Sinnen, und dem Wort brechen muß, denn der Körper ist nur ein Theil der Erde, die wir zu bewohnen genöthigt sind. Die Sinne sind Brüder, die Diener und die Brüder des Gedankens; das Wort endlich ist nur die Hülle und einigermaßen die Wohnung des Verstandes, der unser Vater ist.“[8]) Auf einer andern Stelle ist ihm Hagar, die mit Ismael aus dem Hause Abrahams weggetrieben wurden, das Bild der encyklischen Wissenschaft, dem er hinzufügt, daß Jeder, der nach einem erhabenen

---

[1]) Das. כדי לשכך האוזן. [2]) Midr. rabba 1 M. Absch. 5. נעשה קולו של הב״ה מטטרון למשה. [3]) Das. 4 M. Absch. 14 am Ende. וידבר אליו ולא למלאכי השרת. [4]) Midr. rabba 1 M. Absch. 5. אמר ר׳ לוי יש מן הדרשנים שדורשים כבן עזאי. [5]) Chagiga 14α. כל דבור ודבור שיצא מהב״ה נברא מלאך. [6]) Sanhedrin S. 38β. אל תמר בו אל תמירני בו. Vergl. den Artikel „Metatron“ in dieser Abth. II. [7]) Das. [8]) De Cherubin 1.

Range in der Geisterwelt strebt, den Patriarchen sich zum Muster nehmen müsse.[1]) Deutlicher spricht er dies in einem andern Satze aus: „Priester und Propheten sind die, welche nicht theil haben wollen an dem Bürgerrecht dieser Welt, sondern alles Sinnliche überfliegend, in die Welt des Geistes sich begeben, und dort ihre Wohnung nehmen."[2]) Ferner: „Wenn du am Göttlichen theilnehmen willst, so mußt du nicht blos den Leib, die sinnliche Wahrnehmung und die Rede verlassen, sondern auch aus dir selbst mußt du in prophetischer Begeisterung in einer Art korybantischen Wahnsinnes heraustreten; es muß dir sein, wie einem sprach= und bewußtlosen Kinde.[3]) „Wenn der göttliche Wahnsinn prophetischer Begeisterung über den Menschen kommen soll, so müssen die Sinne des Bewußtseins in ihm untergehen; das menschliche Licht in dem göttlichen verschwinden; die Extase ist die wesentliche Form der Prophetie."[4]) Der Prophet redet alsdann nichts Eigenes, sondern während sein eigenes Denken und Bewußtsein verschwunden ist, wohnt der göttliche Geist in ihm und bewegt ihn willenlos, wie die Saiten eines musikalischen Instruments.[5]) Diese philonischen Angaben der Vorbedingungen der Prophetie sind bekanntlich im Sinne des heidnischen Alterthums, wo Extase und Verzückung und Geistesabwesenheit Eigenschaften der Seher sind in dem Augenblicke, wo sie die Weis= sagung empfangen und dieselben verkünden sollen. In der Bibel und im tal= mudischen Schriftthume gelten Geistesabwesenheit, Verzückung und Extase als Zeichen des falschen und trügerischen Propheten. Die Bedingungen und Zeichen des wahren Propheten sind da entgegengesetzt: volles Bewußtsein, vollständige Geistesreife und ein hoher Grad erlangter Weisheit. Von einer Aszetik, die auf Unterdrückung, Störung und Vernichtung aller leiblichen Bedürfnisse, oder besser alles sinnlichen Lebens ausgeht, ist da keine Erwähnung. „Dieser-Wahnsinnige", „dieser Verzückte", sind in der Bibel Bezeichnungen des Propheten im spöttischen, ironischen Sinne, dem man keinen Glauben zu schenken habe, des falschen Propheten.[6]) Gegen die Annahme, daß zum Empfange der Prophetie es keiner vorbereitenden geistigen Bildung, keiner vorherigen Aneignung von Weisheit bedarf, erklärt der Talmud: „Gott giebt nur dem Weisen, der schon Weisheit besitzt."[7]) Bestimmt sind die Angaben über die Vorbedingungen der Prophetie in folgenden Lehren: „Die Gottheit (Schechina) offenbart sich nur dem Weisen, dem Starken, d. h. dem sittlich Starken und dem Reichen, d. h. dem sittlich Reichen, alle drei vereinigten sich in Moses."[8]) Ein anderer Ausspruch darüber lautet: „Die Gottheit offenbart sich nicht in Folge des Trübsinnes, der Trägheit, aber auch nicht auf Scherz und Leichtsinn, sondern nur auf die Freude in Folge eines vollbrachten Gottesgebotes."[9]) Spätere Volkslehrer zählen sieben Eigenschaften des Propheten auf, unter denen die freudige Stimmung besonders hervorgehoben wird.[10]) Weiter lehren sie ausdrücklich, daß der Prophet in dem Augenblicke des Empfanges der Prophetie nicht sein eigenes Bewußtsein verliert, so daß die Verschiedenheit der Subjektivität des Propheten in seinen Weissagungen hervortritt: „Nicht zwei Propheten weissagen in einer Weise"[11]); ferner: „Alles, was Jesaia gesehen, hat auch Jecheskel geschaut. Aber Jesaia gleicht in seinen Reden einem Städtebewohner, der den König schaut, dagegen Jecheskel dem Dorfbewohner, der den König sieht."[12]) *η*. Das Gesetz. In den

[1]) Das. und de congressu quaerendae eruditionis gratia. [2]) De gigant 62. [3]) Quis rer. divin. haer. M. 482. [4]) Vergl. migrat. Abr. M. 441; Cherub. M. 145. Philo selbst rühmt sich solcher Extase. [5]) De migr. Abr. M. 508; de spec. leg. III. 343. M. [6]) Hosea 9. 7; 2 K. 9. 11 u. a. m. [7]) Berachoth 55*β*. אין הבה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה. [8]) Nedarim 38. אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר. [9]) Pesachim S. 117 und Sabbath S. 30*β*. אין השכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש אלא מתוך שמחה של מצוה. [10]) Aboth de R. Nathan Absch. 37. [11]) Sanhedrin S. 89. אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. [12]) Chagiga S. 3. Nicht unerwähnt lassen wir die hierher gehörende Literatur Maimonides h. jesode hathora Absch. 7. 1. 2. und 5; More nebuchim II. 45. 36; ferner Maimonides Commentar zur Mischna Sanhedrin Absch. 10 und Einleitung zur Mischna. Ausführliches darüber bringt der Artikel „Prophetenthum" in Abth. I. Wir zitiren aus demselben: „Unter den verschie= denen Ansichten über Prophetie begegnen wir zwei extremen Richtungen. Die eine hält die Prophetie als eine Frucht des reifen ausgebildeten Geistes und leugnet die Uebernatürlichkeit derselben ganz

Philosophemen über das Gesetz sehen wir endlich Philo gegen seine obigen Theorien von der Welt, dem Leiblichen und Sinnlichen Lehren aufstellen, die deutlich seinen Bruch mit denselben und seine Rückkehr zu den biblischen Anschauungen verkünden. In denselben erscheint Philo wie umgewandelt, er will nur das Gesetz in seinen Lehren und Anordnungen vernunftgemäß darstellen und dieselben als Träger höherer Ideen nachweisen, aber behauptet dessen Verbindlichkeit und Unumstoßlichkeit für alle Klassen des jüdischen Volkes, auch für die Gebildeten und Philosophen, welche die Lehren und die Ideen, die durch die Gesetze symbolisirt werden, auch ohne diese Hülle, das Gesetz, zu fassen vermögen. Philo bekennt sich somit als streng gläubiger und gesetzestreuer Jude und aus seiner Gesetzesauffassung ersehen wir, daß er es aus Ueberzeugung gewesen; er war kein Mann der Formfrömmelei, sondern ein von den Ideen des Judenthums Erleuchteter und durchdrungener Jude. Das Gesetz, das den Menschen auf die Welt und die Gesellschaft verweist, ihn zu Werken gegen dieselben verpflichtet, welche die Erhaltung und Förderung derselben bezwecken mit der Anweisung, daß er in diesen weltlichen Werken seine Glückseligkeit und wahre geistige Vollendung suchen und finden soll, ein solches Gesetz, daß dem Menschen nur durch das Weltliche den Weg zum Göttlichen, zur geistigen Vollkommenheit und Seligkeit zeigt, kann auf keine Anhänger und Verehrer bei denen zählen, die das Weltliche als Stätte des Bösen und der Sünde halten. Die Verachtung und Verwerfung alles Weltlichen und die Zurückziehung von allen ihren Werken, um so losgelöst von derselben zur inneren Beschaulichkeit zu gelangen, sind, nach ihnen, die Mittel zur wahren Glückseligkeit. Philo, der diese Philosopheme theilte, dieselben lehrte und deren Richtigkeit nachwies, durfte, um konsequent zu sein, kein Anhänger des Gesetzes in seiner praktischen Bedeutsamkeit werden und hätte sich mit der Erfassung dessen Geistes und der den Gesetzen zu Grunde liegenden Ideen begnügen müssen und nicht dessen Verbindlichkeit als unumstößliche Bedingung für sich und die andern Glaubensgenossen hinstellen. Aber er hat anstatt dessen die Verpflichtung für die wirkliche Vollziehung des Gesetzes ausgesprochen, das bezeugt die Rückkehr Philos zu den biblischen Anschauungen von der Welt und der Menschenbestimmung. Das Judenthum hat in ihm die heidnischen Anschauungen von der Welt besiegt, und er bekannte sich zu den durch das Gesetz angegebenen weltlichen Mitteln, äußern Werken, die ihn zur innern Vollendung und Glückseligkeit verhelfen sollen. „Es giebt Leute, lehrte er,[1]) welche die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt aufsuchen, erstere aber verachten. Leute der Art kann ich nur tadeln, denn sie sollten auf beides bedacht sein, auf Erkenntniß des Verborgenen und auf Beobachtung des offenen Sinnes. Nun aber leben sie ganz für sich, als wären sie in einer Wüste oder nur körperlose Seelen, sie wissen nichts von der Stadt, von dem Dorfe, nichts von ihrem Hause, nichts von dem Verkehr mit andern Menschen und wollen alle Ansichten der Menge überflügeln und die nackte Wahrheit erhaschen, da doch die heilige Schrift sie auffordert, für den guten Ruf Sorge zu tragen und nichts in den Gesetzen abzuändern, die von außerordentlichen und gottbegeisterten Männern gegeben wurden. Denn wenn auch

und gar. Die andere dagegen geht in der Anerkennung deren Uebernatürlichkeit zu weit und glaubt, daß es für sie der besondern Geistesgaben gar nicht bedürfe, ja der Prophet beim Empfang der Offenbarung denselben ganz entrückt und in einen Zustand der Extase versetzt werde, die jedes Bewußtsein aufhebt. Nach unserer Darstellung liegt die Wahrheit in der Mitte. Die Prophetie der Bibel ist keine natürliche Frucht einer höhern Geistesreife, aber ebenso ist sie ohne dieselbe nicht denkbar. Eine hohe geistige Begabung mit einem erweiterten Gesichtskreis im Denken und Fühlen werden vorausgesetzt und sind die Vorbedingungen und Anknüpfungspunkte für die Prophetie, ohne dieselbe jedoch selbst erzeugen zu können. Ausdrücklich wird sie als eine Mittheilung und Eingebung in objektivem Sinne bezeichnet durch: Gott legt es ihm in den Mund, der Gottesgeist kommt über ihn, erfüllt ihn, bekleidet ihn, fällt über ihn u. s. w. Diese Eingebung ist eine innerliche Eröffnung des göttlichen Willens, die als Gottesruf mit solcher Macht herandringt, daß der Prophet das Gotteswort als Objektives von seinem eigenen Denken erkennt und sich als einen durch den Gottesgeist Erfüllten, Gehobenen und Ergriffenen fühlt und sich auf seine göttliche Sendung beruft.

[1]) De migratione Abr. M. I. 450.

unter der Feier des Sabbats ein tieferer Sinn verborgen ist, daß Gott allein Thätigkeit, dagegen der Kreatur Leiden zukommt, so wollen wir deßhalb keineswegs die betreffenden Vorschriften über seine Heilighaltung verletzen, wir dürfen also am Sabbate kein Feuer machen, die Erde nicht bebauen oder Lasten tragen, anklagen, richten, anvertrautes Gut zurückfordern u. a. m. Und wenn jedes Fest eigentlich nur ein Sinnbild der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott ist, so dürfen wir deßhalb die gewöhnlichen Feierlichkeiten und Gebräuche nicht aufgeben. Deßgleichen wenn die Beschneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust und von gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir deßhalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hinten ansetzen. Denn hielten wir nur den höheren Sinn fest, müßten wir ja auch der Heiligung im Tempel und Tausenden andern nothwendigen Feierlichkeiten entsagen." Auf einer andern Stelle sagt er: „Der mag den äußern Brauch vernachlässigen, der des Körpers ledig und als reiner Geist das Irdische abgestreift hat. So lange wir aber weder körperlos sind, noch in der Wüste leben, sind wir an die irdische Form gebunden und haben die Wahrheit nicht ohne die Hülle." [1]) Wie Philo hier die Ideen des Sabbaths, der Feste und der Beschneidung darstellt, so versteht er die Lehren auch aller andern Gesetze aufzufinden und klar zu legen. Es dürfte nicht uninterressant sein, Philo auf diesem Wege seiner Forschung zu folgen und seine Resultate, so weit es hier der Raum gestattet, anzuführen; sie bilden einen bedeutenden Beitrag zur Schriftauslegung unserer Midraschliteratur. Von denselben nennen wir: a. die des Kultusgesetzes. In dem Opfer erkennt er nur eine symbolische Handlung; es soll darstellen, wie wir den Tod verdienen.[2]) Gott will nur die Gesinnung, die das Opfer begleitet, die auch da ist, wo kein Fleisch verbrannt wird.[3]) Gott ist allwissend, auch gehört ihm Alles, nicht er bedarf des Opfers, sondern der Mensch.[4]) Auch die Gesetzeslehrer im Talmud haben dieselbe Auffassung vom Opfer; „So der Arme seine Mehlopfer darbringt, rechne ich es ihm an, als wenn er sich selbst geopfert hätte."[5]) „Der Eine viel und der Andere wenig, wenn nur die Richtung des Herzens zu Gott war."[6]) Von tiefer Religiösität athmen seine Worte über den Versöhnungstag. „Wer bewundert und verehrt nicht den jährlich wiederkehrenden Fasttag. Denn wenn man starken Wein, kostbare Mahlzeiten, und überhaupt üppige Speisen und Getränke genießt, durch die den unersättlichen Begierden des Magens gefröhnt wird, befördert man auch die unkeuschen Triebe. Wo es aber nicht erlaubt ist, Speise oder Trank zu sich zu nehmen, damit Jeder mit reinem Gedanken ohne Behinderung und Abwendung durch leibliche Leidenschaften das Fest feiern möge, da flehen Alle zum Vater der Welt mit frommem Gebet, um dadurch die Vergebung der früheren Fehltritte, auch um die Verleihung neuer Wohlthaten zu erbitten."[7]) Mehr allgemein als tief ist seine Auffassung von den Speisegesetzen. „Es dürfen, sagt er, nur Thiere gegessen werden, die gespaltene Klauen haben und wiederkauend sind (3 M. 11); das Wiederkauen ist das Bild des Gedächtnisses. Es ruft sich mancher Jünger der Wissenschaft seine Wahrnehmungen zurück, aber er scheidet nicht das Gute vom Schlechten, darum wird die getheilte Klaue verlangt, daß er theile und scheide.[8]) Mit einem richtigen Gefühl erkennt er in den Gesetzen von den Thieren, das Neugeborene nicht vor acht Tagen weder zu seinem eigenen Gebrauch, noch als Opfer zu schlachten,[9]) ebenso nicht den Vater mit seinem Jungen an einem Tage zu tödten,[10]) nicht das Zicklein in der Milch seiner Mutter zu kochen [11]) u. a. m., die Idee der Liebe in das Menschenherz zu pflanzen und jeden Akt der Grausamkeit von ihm fern zu halten." „Mit diesen Gesetzen, lehrte er, verlangt unser Gesetzgeber auch für die Thiere Sorgfalt, damit wir dadurch gewöhnt werden, mit um so größerm Eifer Menschenliebe zu üben, jedes Unrecht zu fliehen.

---

[1]) De Cherubin M. I. 540. [2]) Vita Mosis 156—158. [3]) Das. 151. [4]) Das. [5]) Menachoth S. 104β. מעלה אני עליו כאלו הקריבנפשו. [6]) Schebuoth 16α. אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. [7]) Vita Mosis S. 138. [8]) De agricult. S. 57; de Special. leg. S. 587. [9]) 3. M. 22. 27. [10]) Das. V. 28. [11])

Mögen immerhin die Sykophanten unserm Volke Lieblosigkeit, unserm Gesetze Schroffheit vorwerfen; Gesetzen, von denen selbst die Thiere so sanft behandelt und die Menschen von zartester Jugend an Milde und Liebe zu üben gewöhnt werden."[1]) So sagt er in Betreff des ersten Gesetzes: „Es sei ja eine grausame, jeder Menschlichkeit hohnsprechende Handlung, den Gebärenden nachzustellen, um ihnen das Neugeborene wegen eines Magens- oder Gaumenkitzels zu entreißen." Er stellt diese Anordnung denen entgegen, welche die Kinder gleich nach der Geburt aussetzen und dem Tode preisgeben.[2]) In Bezug auf das zweite hören wir ihn ausrufen: „Denn welch einen Genuß kann eine Kost, die aus einer Mischung von milchhaltigem Fleische des Säuglings und den Eingeweiden der Mutter besteht, bereiten?"[3]) Zur Erklärung des dritten heißt es: „Er hält es nämlich für höchst sündhaft, dasjenige, was dem lebenden Thiere zur Nahrung gedient hat, zur Würze des Getödteten zu verwenden und meint, es sei der äußerste Grad von Unmäßigkeit, die von der versorglichen Natur zur Erhaltung der Gattung den Brüsten gespendete Milch in solcher Weise zu mißbrauchen."[4]) b. Die Rechts- und Sittenlehre. Von den Kriegsgesetzen 5 M. 20. 5 erklärt er die Ansprache an die Krieger, welche diejenigen vom Kampf befreit, die ein neues Haus gebaut und es noch nicht bezogen; eine Frau sich angelobt, einen Weinberg gepflanzt und noch nicht die erste Weinlese gehalten haben, in Folgenden: „Zieht den Krieger ein tiefes, inneres Verlangen vom Schlachtfelde weg, so lodert der kriegerische Geist minder auf und die Kriegslust bricht nur gedämpft hervor. Der Betreffende ist mit seinem bessern Theile, dem Geiste, abwesend".[5]) Dem Gesetze über die Friedensvorschläge vor Beginn des Krieges liegt die Idee zu Grunde, daß man in Folge der Annahme Freunde gewinnen und bei Nichtannahme derselben die Krieger, gestützt auf ihre gerechte Sache, mit Siegeszuversicht in den Krieg stürmen können.[6]) Das Verbot des Wuchers schärft er mit folgendem Nachdruck ein: „Man betrachte nur jene schmutzigen, mitten in ihren Reichthümern lechzenden und verschmachtenden Obolusmänner, die man Goldkönige nennen könnte. Diese Erbärmlichsten aller Menschen, die selbst mit den Nahrungsmitteln wuchern, als ob sie durch Noth darauf angewiesen wären. Solche gemeine, verwahrloste, schmutzige Seelen-Wucherer wollte unser Gesetzgeber aus seinem heiligen Staate verbannt wissen."[7]) In voller Lobeserhebung spricht Philo über die Staatsinstitutionen des Sabbathjahres nach je sechs Jahren und des Jubeljahres nach je 49 Jahren und ihre Gesetze, wo der Erde eine Erholung gegönnt wird, der Sklave seine Freiheit und der Besitzlose seinen veräußerten Besitz wieder erhält. Er sieht in ihnen die göttliche Fürsorge für den Besitzlosen und den Armen.[8]) Nicht minder wichtig erscheinen ihm die Gesetze über den Fremden und den Feind, die von einer höheren Menschenliebe zeugen. „Weiter befiehlt das Gesetz, dem Fremden, Proselyten, der nach Ablegung seiner heidnischen Sitten und Gebräuche den Göttern den Rücken kehrt und in das heilige Land einwandert, als Theilnehmer an allen materiellen und geistigen Gütern, als Genossen in Freud und Leid zu betrachten und ihn als Glied eines und desselben Körpers, alle Vortheile desselben genießen zu lassen. Ich will es nicht besonders hervorheben, daß das Gesetz anordnet, dem Eingewanderten Speise, Trank, Kleidung nebst andern zum Leben nöthigen Sachen zu reichen, denn das ergiebt sich von selbst in einem Staate, dessen Bürger die Eingewanderten, wie sich selbst, achten und schätzen."[9]) Die gegen den Feind zu erweisende Menschenliebe befehlen die Gesetze 2 M. 23. 4. 5, die verirrten Thiere des Feindes zurückzugeben; dem Esel des Feindes, der unter seiner Last hinstürzt, aufzuhelfen u. a. m. Philo fügt denselben hinzu: „Dieses ist nicht nur ihm (dem Feinde), sondern auch dir von Nutzen. Wer eine Wohlthat empfängt, ist zur Versöhnung geneigt, und wer sie ertheilt,

---

[1]) Philo, Philantrop. II. [2]) Das. [3]) Das. [4]) Philantrop. II. [5]) De fortitudine. [6]) Philantrop. I. [7]) Das. I. Schärfer noch spricht Philo gegen den Wucher in de septem et fest. p. 1180. Vergl. noch Midr. rabba 2 M. Absch. 31, wo die Römer als Wucherer gebrandmarkt sind. [8]) Philo, Philantrop. I. nach 2 M. 23. 10. 11; 3 M. 25. 2—8. [9]) Das.

fühlt sich zu dem hingezogen, dem er sie ertheilt, und so erwacht ein Gefühl der Annäherung, das dem Einzeln und der Gesammtheit zum Heile ist."[1]) Einen andern Zug von Menschenliebe erkennt Philo in dem Gesetze, den Tagelöhner seinen Lohn am Abend sofort zu zahlen (5 M. 24. 14. 15; 3 M. 19. 14). „Wird dieser (der Lohn), sagt er, ihnen zur Zeit ausgezahlt, so erzeugt dieses nicht blos eine augenblickliche Freude bei den Empfängern, es macht sie auch arbeitsfroher für den kommenden Tag, im andern Falle werden sie verstimmt und untauglich für die Arbeit."[2]) In Bezug auf die Ernte-, Oliven- und Weinlesegesetze, keine Nachlese zu halten und die Ecken des Getreidefeldes für die Armen zu lassen (3 M. 19), sagt er: „So erbarmt sich Gott wie ein liebreicher Vater, da er sieht, daß nicht alle seine Kinder vom Glücke gleich begünstigt sind, seiner nothleidenden Kinder, heißt sie in die Besitzthümer ihrer Brüder gehen und dort in aller Bescheidenheit sich so viel zu holen, als ihre nothwendigsten Bedürfnisse erheischen, wodurch sie gewissermaßen zu Miteigenthümern nicht nur der Früchte, sondern auch der Felder werden." Ein anderes Gesetz, das von der Nichtverrückung der Grenzen (5 M. 19. 14) enthält, nach ihm, auch das Gebot zur Beobachtung alter Sitten, der Verordnungen der Männer der Vorzeit. Es sind die Kinder verpflichtet, das Erbe der Väter anzutreten, die väterlichen Sitten und ihre Ueberlieferungen nicht zu verachten."[3]) Ebenso erklärt er das Verbot 5 M. 22. 5: Es ziehe nicht der Mann die Kleider des Weibes an —, daß der Mann überall als tapferer Kämpfer gegen Laster und Sinnlichkeit auftreten und keine Spur von Weichlichkeit, wie sie im weiblichen Gewand sich ausdrückt, an sich tragen soll. Aber auch: „Die Frau soll nicht männliches Gewand tragen (das.), d. h. daß im Staate weder weibische Männer, noch Mannfrauen sein, beides ändert die Ordnung."[4]) Diese und ähnliche bald im Gesetze nur angedeutete, bald auch offen ausgesprochene Grundangaben der Gebote erscheinen ihm als eine weise Fürsorge, weil das Gesetz nicht für Sklaven, sondern für Freie bestimmt war und mehr eine Mahnung und Aufforderung als ein Befehl sein soll.[5]) Einen Hauptgrund des Gesetzes in seiner Gesammtheit, als Prinzip des ganzen Gesetzes, stellt er die Gottähnlichkeit in ihrer praktischen Bedeutung auf: a. daß wir nach Kräften Gott nachahmen und keine Gelegenheit, Gott ähnlich zu werden, fahren lassen mögen.[6]) Auch die Gesetzeslehrer im talmudischen Schriftthume nennen die Gottähnlichkeit als Prinzip des Sittengesetzes.[7]) Nur in der Definition dieser Gottähnlichkeit unterscheidet sich Philo von den Gesetzeslehrern in Palästina. Diese stellen die geoffenbarten Liebeswerke Gottes an den Menschen als Muster zur Nachahmung auf, aber Philo giebt einen andern Modus an. „Du kannst aber, lehrt er, Gott insofern ähnlich werden, als du die dir von dem Mächtigeren zu Theil gewordene Stärke in derselben Weise Andern zu Gute kommen lässest, wie du durch dieselbe beglückt wurdest. Denn dem allgemeinen Wohle gelten die Gnade und die Wohlthaten Gottes, daß man sie freigebe und sie gleichsam zu einem öffentlichen Mahle mache, an welchem Alle Antheil haben. Es werden somit die Reichen, Berühmten, Mächtigen und Gelehrten aufgefordert, ihre Nächsten reich, kräftig, gelehrt und überhaupt gut zu machen.[8]) „Ueberhaupt ist das Ziel, welches unser heiliger Gesetzgeber in seiner

---

[1]) Das. [2]) Das. [3]) Philo II. 360. [4]) De Fortitudine. [5]) In vita Mos. p. 142 lesen wir: „Aber Moses hielt es mit Recht für tyrannisch und despotisch, ohne Angabe des Grundes den Menschen etwas zu befehlen, als ob sie nicht Freie, sondern Sklaven wären." Ueber Letzteres spricht er daselbst: „Denn in seinen Vorschriften schlägt er mehr vor und fordert auf, als daß er befiehlt, indem er in Vorreden und Schlußbemerkungen die meisten nothwendigen Gründe angiebt, um lieber zu überzeugen als zu gewinnen." [6]) Vita Mos. III. [7]) Siehe: „Gottähnlichkeit", „Sittenlehre" und „Lehre und Gesetz" in Abth. I unserer Real-Encyclopädie. [8]) Philantrop. III. Philo giebt hier in positiven Sätzen das an, was Hillel I. in Palästina negativ ausdrückt: „Was dir nicht lieb ist, thue nicht deinem Nächsten", das ist das Hauptgesetz. דסני עלך לחברך לא תעבד. Sabbath S. 30β. Aehnlich in Tobias 4. 15. Doch haben wir inhaltlich und positiv ausgedrückt in der biblischen Bestimmung 2 M. 23. 9: „Du sollst den Fremdling nicht bedrücken, ihr wisset ja, wie es dem Fremdlinge zu Muthe ist, da ihr Fremdlinge waret im Lande Aegypten." Vergl. Jost, Geschichte des Judenthums I. S. 259; Herzfeld, Gesch. III. 532, Anm.; Loew, Lebensalter

ganzen Gesetzgebung anstrebt, dieses, daß Eintracht, Freundschaft und Gleichheit der Sitten allenthalben vorwalten, wodurch die Familie, der Staat, die Völker und die Reiche und endlich das gesammte Menschengeschlecht zur höchsten Glückseligkeit gelangen können."[1]) Auf einer andern Stelle heißt es darüber von ihm: „Das Gesetz enthält das in der Natur sich offenbarende Gesetz; es giebt somit die Anleitung nach der Natur (naturgemäß) zu leben. Der Gesetzestreue soll dem Vorbilde der Natur nacheifern und sein Leben nach den Ordnungen der Welt einrichten."[2]) Philo ist für das mosaische Gesetz so sehr begeistert und von der Wichtigkeit desselben für die ganze Menschheit so tief durchdrungen, daß er ihm Unvernichtbarkeit und die Zuwendung aller Völker prophezeit. Nur Moses Gesetze blieben fest, unerschütterlich, unzerstörbar, wie mit dem Siegel der Natur selbst bezeichnet, ununterbrochen von dem Tage ihrer Ertheilung bis auf unsere Zeit, und sie werden zuversichtlich als unsterblich immer bestehen, so lange noch Sonne, Mond, Himmel und die ganze Welt bestehen.[3]) „Ich glaube, spricht er, die Menschen werden ihre eigene Gebräuche unterlassen, die väterlichen Sitten aufgeben und nur noch diese Gesetze verehren. Denn bei glücklicher Lage des Volkes werden auch diese Gesetze heller aufstrahlen und die andern alle verdunkeln, wie die aufsteigende Sonne die Sterne."[4]) So groß auch die Begeisterung Philos in dieser Auffassung des Gesetzes und in dem an dieselbe sich knüpfenden Raisonement war, vermochte sie doch nur wenig den aufgeklärten Juden in Alexandrien Achtung vor dem mosaischen Gesetze einzuflößen, und sie zur Beobachtung derselben zu bewegen. Philo allein bildete und blieb unter ihnen eine Ausnahme in der gewissenhaften und pünktlichen Vollziehung des Gesetzes. Wäre ja er selbst in der consequenten Richtung seiner oben angegebenen Philosopheme, wie wir schon bemerkt haben, zur Verwerthung des Gesetzes in seiner wirklichen Vollziehung gelangt, wenn nicht in ihm die Pietät und die Anhänglichkeit an dem ihm überkommenen väterlichen Glauben obsiegt hätten. So war dieses Festhalten an dem Gesetze von Seiten Philos eine Abweichung von der griechischen Bildung und der griechischen Philosophie, dem Platonismus und der Stoa, die nur für ihn, aber nicht für andere der griechisch gebildeten Juden, aus deren Herzen längst jede Pietät für die väterliche Religion geschwunden war, maßgebend sein konnte. Die Konsequenz dieser Richtung trat im Christenthume hervor, und zwar durch Paulus, der, als Hellenist, sich offen von jeder Verpflichtung zur ferneren Gesetzesvollziehung gegen die Lehren der Judenchristen in Palästina, die nicht aus dem Hellenismus hervorgegangen waren, lossagte und auch die anderen Anhänger des Christenthums, das seine Dogmen auf dem Boden der alexandrinischen Philosopheme aufbaute, davon entband. Unter den Juden in Palästina, und wol auch bei ihren gesetzestreuen Glaubensgenossen in Alexandrien —, erregte dieser offen zu Tage tretende Abfall vom Gesetze als Konsequenz der alexandrinischen Philosophie, deren Vertreter Philo gewesen, eine tiefe Entrüstung. Von Seiten der Gesetzeslehrer in Palästina erhoben sich Proteste dagegen. Man ging noch weiter, und wollte von der ganzen zum Theil oben genannten allegorischen Gesetzeserklärung und Gesetzesauffassung der Alexandriner nichts wissen und hielt dieselbe als eine unjüdische und zum Abfall führende. Zunächst war es jene alexandrinische, oben auch zitirte Gesetzesauffassung, welche als Grund vieler Gebote die Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegen Menschen und Thiere angab, die bekämpft und als sektirisch, minäisch perhorriszirt wurde. „Wer da spricht, heißt es in der Mischna an mehreren Stellen[5]): „Gott über ein Vogelnest erstreckt sich deine Barmherzigkeit (eine Anspielung auf 5 M. 22. 5, das Gesetz vom Auffinden eines Vogelnestes) und wegen des Guten wird dein Namen gedacht! den heiße man schweigen." Die Kürze dieses Satzes beweist dessen Alter.

---

§ 430, Anm. Eine ähnliche Lehre, wie die des Hillel, ertheilt Isokrates dem Nicocles: *Ἃ πάσχοντες ὑφ᾽ ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοὺς ἄλλους μὴ ποιεῖτε* (Tetral 3. 61). Siehe „Nächstenliebe" in Abth. I. dieses Werkes.

[1]) Philo, Philantrop. I. [2]) Vita Mosis p. 141. [3]) Vita Mos. Mang. II. 136. [4]) Das. [5]) Megilla 25; Berachoth 34.

Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts n., R. Sebid, giebt als Grund hierzu an: „Weil dadurch Gottes Eigenschaften nur Liebe und Barmherzigkeit werden, die doch auch die strenge Gerechtigkeit zu ihrem Grunde haben."[1]) Das Gebet selbst, wovon die Mischna oben spricht, wird ausführlicher zitirt und lautet: „Gott, wie du dich der Mutter mit dem Küchlein erbarmst (5 M. 22. 5), Mitleid hast gegen die Mutter mit ihren Jungen, sie nicht an einem Tage schlachten zu lassen (3 M. 22. 28), erbarme dich unser!"[2]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts n., R. Jose b. Abia lehrte: „Wer zur Uebersetzung der Gebote im 3 M. 22. 28 hinzufügt: „Mein Volk! So wie wir im Himmel barmherzig sind, sei auch du auf Erden!" thut Unrecht, denn man macht dadurch die Gesetze Gottes nur zu Werken der Barmherzigkeit."[3]) Man ging darin weiter und hielt jede Forschung nach dem Grund der Gesetze, jede Angabe über deren Ursache als sündhaft und ketzerisch. Die Gesetze sollten nur als Befehle Gottes gelten, nach deren Grund zu fragen uns nicht zusteht. Als ersten Gesetzes- und Volkslehrer dieser Richtung nennen wir R. Jochanan b. Sakai (s. d. A.) im ersten Jahrhundert n., er rief belehrend seinen Jüngern wegen des Gesetzes der Reinigungsasche zu: „Wisset, nicht das Sprengwasser mit der Asche reinigt, auch die Leiche verunreinigt nicht, aber ein Gesetz Gottes ist es, nach dessen Grund wir nicht zu forschen haben."[4]) In demselben Sinne lehrte am Anfange des zweiten Jahrhunderts n. R. Elasar ben Asaria: „Der Mensch sage nicht, ich möchte nicht dieses oder jenes Verbotene genießen, sondern spreche: „Ich möchte es, aber mein Vater im Himmel hat es verboten, da man dadurch das Gottesreich auf sich nimmt."[5]) Ein anderer Lehrer dieser Zeit, R. Jizchak, giebt deutlich die Verleitung zur Nichtvollziehung des Gesetzes als Ursache an, weßhalb man nicht nach dem Grund des Gesetzes forschen soll. „Weßhalb sind die Gründe der Gesetze nicht in der Schrift angegeben?" „Siehe, antwortete er darauf, zwei Mal offenbarte das Gesetz den Grund, aber dies verleitete den König Salomo zur Gesetzesübertretung. Das Gesetz verbietet dem Könige, sich viele Frauen zu nehmen, und giebt hierzu den Grund an: „damit sie sein Herz von Gott nicht abführen." Da dachte sich Salomo, ich werde nicht von Gott abweichen und heirathete viele Frauen. Was geschah? Es war in den alten Tagen Salomos, und seine Frauen wendeten ihm sein Herz von Gott ab (1 K. 16)." Ferner verbietet das Gesetz dem König, sich viele Pferde anzuschaffen, dem er hinzufügt: „damit er nicht nach Aegypten zurückkehre." Da sprach Salomo: „Ich schaffe mir viele Pferde an und werde trotzdem nicht nach Aegypten zurückkehren." Doch geschah es, daß er später nach Aegypten kam (1 K. 16)."[6]) In demselben Sinne eifern noch die Lehrer des dritten Jahrhunderts n. R. Jose b. Chanina lehrte in Bezug auf das Gesetz von der rothen Kuh (4 M. 19): „Gott hat Moses den Grund des Gesetzes offenbart, aber Andern sie verborgen."[7]) Auch im vierten und fünften Jahrhundert n. eifern noch die Volkslehrer unermüdlich gegen die Angaben von Gesetzesursachen. „Lohn werden die erhalten, welche die Gründe des Gesetzes verheimlichen, die der Alte an Tagen (Gott) verheimlicht hat,"[8]) lautet die Lehre des Einen. Der Andere sagt: „und die Zerrüttung unter deiner Hand" (Jesaia 3), das sind die Sachen, die die Menschen nicht eher erkennen, bis sie daran straucheln, nämlich die Erforschung der Gründe des Gesetzes."[9]) Das Alles vermochte jedoch nicht, die Forschungen nach den Gesetzesgründen völlig zu beseitigen. Es haben sich dieselben vielmehr ganz nach dem Vorbilde der alexandrinischen Philosophie während der ganzen talmudischen Zeit immer wiederholt. Vor Rabbi, einem Lehrer im vierten Jahrhundert n., trug ein Gelehrter folgendes Gebet vor: „Herr,

---

[1]) Megilla 25. [2]) Jerusch. Megilla Absch. 4 am Ende; Jeruschalmi Berachoth Absch. 5; Jalkut I. § 658. [3]) Jeruschalmi Megilla Absch. 4. [4]) Midr. rabba 4 M. Absch. 19. חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין לך רשות להרהר אחריה. [5]) Sifra Ende des Abschnittes Kedoschim, vergl. hierzu Mischna Megilla am Ende. [6]) Sanhedrin S. 21 β. אמר ר׳ יצחק מפני מה לא נתגלו טעמי תורה שהרי שתי מקראות. [7]) Tanchuma zur Parscha „chukath". אמר לו הב"ה למשה אני מגלה לך טעם אבל לא לאחרים. [8]) Pesachim 119 α. למכסה עתיק זה — המגלה דברים שכסה עתיק יומין ומאי נינהו טעמי תורה. [9]) Sabbath 120 α. דברים שאין בני אדם עומדים עליהן אלא אם כן נכשלין בהם ז׳ טעמי תורה. Siehe Raschi das.

du schontest des Vogelnestes, o schone und erbarme dich unser! Du hattest Mitleid mit dem Vieh, es nicht mit seinem Jungen an einem Tage schlachten zu lassen, o schone und erbarme dich unser!" worauf ihm dieser entgegnete: „Wie sehr verstehst du deinen Schöpfer zu bereden!"[1]) Wir haben also noch im vierten Jahrhundert n. eine Wiederholung der obigen philonischen Gesetzesauslegung in Form eines Gebetes. Ein ganzes Stück dieser Art philonischen Gesetzesauffassung bei den Gesetzes- und Volkslehrern hat sich noch im Midrasch erhalten. Dasselbe lautet: „Am achten Tage bestimmte das Gesetz die Beschneidung, denn Gott hatte Barmherzigkeit zu warten, bis das Kind gekräftigt sein werde. Wie Gottes Barmherzigkeit sich über den Menschen erstreckt, so auch über das Vieh; erst vom achten Tage und weiter darf das Neugeborne geschlachtet werden" (3 M. 22); das Vieh mit seinem Jungen soll nicht an einem Tage getödtet werden (das.). Auf gleiche Weise erbarmte sich Gott über das Geflügel, ein Beweis dafür ist das Gesetz von dem Auffinden eines Vogelnestes (5 M. 22. 6)."[2]) Auch die Angaben anderer Gesetzesgründe werden ungescheut vorgetragen. So belehrt uns R. Levi (im 2. Jahrh. n.), daß die Kultusinstitution des Opfers eingesetzt wurde, um das Volk von der Opferung in den Götzentempeln zurückzuhalten, ein Prohibitivmittel gegen den Götzendienst. „Ein Prinz, so heißt sein Gleichniß darüber, wurde hochmüthig und erlaubte sich den Genuß verbotener Speisen. Hiervon erhielt der König, der Vater desselben, Nachricht und befahl diesem Sohne, täglich an seinem Tische zu speisen, damit er von seiner Sünde lasse. So verhielt es sich mit dem Opfergesetz. Israel war dem Götzendienste ergeben, brachte den Waldteufeln (Seirim שעירים) Opfer dar (3 M. 17. 8) und opferte auf Anhöhen. Da befahl Gott: „Nun sollet ihr vor mir im Zeltheiligthume zu jeder Zeit eure Opfer darbringen, damit ihr vom Götzendienst zurückgehalten und gerettet werdet."[3]) Besonders waren es die zur Mystik (s. d. A.) sich hinneigenden Volks- und Gesetzeslehrer, welche gern nach den Gründen des Gesetzes forschten. Es stellte Rabh (R. Abba im 3. Jahrh. n.) als Hauptgrund aller Gesetze im Pentateuch auf: „Die Gebote sind nur gegeben, um die Menschen sittlich zu läutern. Was liegt Gott daran, ob man das Thier am Halse oder am Genick schlachtet, wahrlich, die Gebote haben nur den Zweck, die Menschen durch dieselben sittlich zu läutern, denn es heißt: „Das Wort Gottes ist eine Läuterung, ein Schild Allen, die ihm vertrauen (Ps. 18. 31)."[4]) Wir machen auf diese Angabe Rabhs um so aufmerksamer, weil sie uns zugleich die Tödtung der Thiere durch das Schlachten am Halse als Akt der Milde gegen dieselben vorführt, die den Menschen sittlich läutern, d. h. ihn an Werken der Schonung und Liebe gewöhnen soll. Wer erinnert sich dabei nicht der schönen Worte Philos: „Wer ferner gegen Thiere nicht hart zu handeln wagt, wird selbstverständlich daraus folgern, daß er bei Weitem größere Rücksichten noch den Menschen schuldig ist. Durch solche Gesetze veredelte er (der Gesetzgeber) den Geist seines Volkes und befreite es auf diese Weise von der Anmaßung und dem Hochmuthe".[5]) Auch die Targumin als z. B. das Pseudo-Jonathantargum, scheut es nicht gegen obiges Verbot der alten Gesetzeslehrer die Liebe und Barmherzigkeit als den Grund des Gesetzes, „das Vieh mit seinem Jungen nicht an einem Tage zu schlachten" in Folgendem anzugeben: „Mein Volk, Söhne Israels! So wie euer Vater im Himmel barmherzig gegen euch ist, so sollet ihr auf der Erde Barmherzigkeit üben, ein Rind oder ein Lamm mit seinen Jungen nicht an einem Tage zu schlachten."[6]) Eine ganze Ausbeute von Forschungen nach Gesetzesgründen enthält das Soharbuch, die Bibel der Kabbala. Ebenso erschöpfen sich in Angaben von Gesetzesgründen die jüdischen Philosophen des Mittelalters: Maimonides in seinem Buche More Nebuchim Abschnitt III, 26—46; Sefer Hamizwoth

---

[1]) Megilla S. 25a. [2]) Midr. rabba 5 M. Absch. 6. [3]) Midr. rabba 3 M. Absch. 22. [4]) Das. Absch. 13. לא נתנו המצות אלא לצרף בהן את הבריות וכי מה איכפת ליה להב״ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף הרי לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות. [5]) Philo, Philantropie III., verdeutscht von Friedlaender Wien 1880 S. 53. [6]) Targum Jonathan zu 3 M. 22. 28. עמי בני ישראל היכמא דאבוכון רחמן בשמיא כן תהוין רחמנין בארעא.

Verbot 317 und Mischne Thora; Nachmanides in seinem Pentateuchkommentar an mehreren Stellen, vorzüglich im 5 Buch Mosis u. a. m., von denen besonders der Verfasser des Buches „Sepher Hachinuch", „Buch der Vorbereitung und Anleitung," hervorzuheben ist.[1]) Mehreres siehe: „Lehre und Gesetz" in Abtheilung I und „Sittenlehre, philosophische" in dieser Abtheilung II.

Religion, siehe: „Judenthum", Rabbinismus und „Dogmen."

Religionsgespräche, וכוחי הדת, **Religionskämpfe**, מלחמות התורה, **Polemik** und **Apologetik**. Die Polemik und Apologetik, der Kampf und die Vertheidigung des Judenthums, beide sind so alt als das Judenthum selbst; sie waren mit dessen Entstehung schon da. Die Offenbarung seiner Lehren und Gesetze, der zehn Worte auf Sinai, mit den auf dieselben folgenden und mit ihnen zusammenhängenden weitern Bestimmungen und Einrichtungen bildeten einen Protest gegen die Welt des Heidenthums, einen Kampf gegen ihre unwürdigen Sitten und Lebensweisen, ihre erträumten Gottheiden und ihre entehrenden Religionsbräuche, und ein Gegenkampf war unausbleiblich. So ward die Religion des Judenthums ein Kulturwerk, die auf ihrem weltgeschichtlichen Gange durch die Völker unzählige schwere Kämpfe durchzumachen hatte, in denen sie Beweise ihrer göttlichen Sendung, ihrer starken Geistesmacht ablegen sollte. Es waren keine Kämpfe der materiellen Kraft und Gewalt, nicht die der Waffen des Eisens und des Stahles, sondern die des Geistes, des siegenden Wortes, der Ueberzeugung, der Lehre und Belehrung, die das Judenthum geführt und überwindlich geworden. „Und so erkenne es heute und führe es deinem Herzen zu, daß der Ewige Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten, sonst keiner"[2]). „Sie werden nichts zerstören, nichts verheeren auf meinem ganzen heiligen Berge, denn voll wird die Erde der Gotteserkenntniß sein, wie Wasser das Meer bedeckt."[3]) „Dies war das Wort an Serubabel wie folgt: „Nicht durch Macht, auch nicht durch Kraft, sondern nur durch meinen Geist!"[4]) lauteten die Mahnrufe der Religion des Judenthums nach Innen und Außen. Die Kenntniß dieser Kämpfe ist für die Forschung der Geschichte der jüdischen Religion unentbehrlich und verdient ihre volle Beachtung. Die ersten Kämpfe waren nach Innen gerichtet; — erst sollte aus der Mitte des jüdischen Volkes alles Heidnische, das sich in ihm eingenistet und in seinem Leben und Werken zum Vorschein gekommen, bekämpft und vernichtet werden. Früher mußte Israel von allem Heidnischen, dem Wahn- und Aberglauben frei werden und sich von den sittlich großen Wahrheiten seiner Religion durchdrungen fühlen, ehe es den Kampf für seine geoffenbarte Lehre mit andern Völkern aufnehmen konnte. Es war ein schweres Werk, diese innere Geistesumwandlung, diese große religiöse Volkserziehung. Leset die begeisternden Prophetenreden von dem 5 Buch Mosis an bis zum letzten Propheten Maleachi; es bedurfte der Zeit des ganzen ersten Staatslebens in Palästina, der Arbeit des ganzen Prophetenthums, des Zusammensturzes der staatlichen Selbstständigkeit, ehe Israel das geworden, wozu es berufen und bestimmt war. „Und ich vernichte, heißt es in Micha 5 11, die Städte deines Landes und reiße all deine Festungen nieder, rotte die Zauberer in dir aus und die Wolkenbeschwerer sind nicht mehr; lasse die Götzenbilder schwinden und du bückst dich nicht mehr zu den Werken deiner Hände." Schärfer noch als hier sind diese Weissagungen bei Jesaia. Die Götzen Aegyptens und die anderer Völker, die so verderblich auf Israel eingewirkt hatten, werden in Folge schwerer Prüfungstage, die Israel zur Kenntniß bringen, schwinden. „Und die Götzen werden ganz schwinden;" „An diesem Tage wirft der Mensch weg die Götzen aus seinem Silber und die aus seinem Golde, die er sich zur Verehrung angefertigt, für die Maulwürfe und die Fledermäuse;"[5]) „An diesem Tage wendet sich der Mensch an seinen Schöpfer, und seine Augen sehen den heiligen Israel;" „Und er wendet sich nicht mehr zu den Altären, den Werken seiner Hände, und

---

[1]) Eine treffliche Arbeit über dieses Buch ist die von Dr. David Rosin abgefaßte Programmschrift, Breslau 1871. [2]) 5 M. [3]) Jesaia 11. 19. [4]) Sach. 4. 6. [5]) Jesaia 2. 18. 20.

was seine Finger gemacht, sieht er nicht, die Hainen und die Sonnenbilder."[1]) Von einem Gefühle der Bitterkeit des Erlebten ist die Polemik gegen den Götzendienst innerhalb Israels bei den exilischen Propheten. Dem Volk werden die Zerstörungen in seiner Mitte in Folge des Götzendienstes vor die Augen geführt: „Ich sehe, ruft Jeremia, die Erde, sie ist öde und leer, den Himmel, er hat kein Licht. Ich schaue auf die Berge, sie beben, alle Hügel sinken ein, denn wüste ist dieses ganze Land."[2]) „Denn nie könnte ich dir das verzeihen. Deine Kinder verließen mich und schwuren zu den Ungöttern, sie buhlten und trieben schaarenweise Abfall."[3]) In einer andern Gestalt treffen wir diese Polemik bei den Propheten nach dem Exile; sie ist direct gegen den Götzendienst im Allgemeinen gerichtet. Mit der bittersten Ironie drückt Jesaia II. die Pfeile seines Witzes gegen den grobsinnlichen, sowie gegen den feinen Götzendienst ab. Wie in den Psalmen (115, 135) die Götzen in ihren Bildern belächelt werden: „sie haben Augen, und sehen nicht; sie haben Ohren, sie hören nicht," so deckt auch dieser Prophet ihren Trug auf; er schildert deren Anfertigung aus Holz, von dem der eine Theil zum Kochen verwendet und der andere als Gott verehrt werden soll.[4]) „Sammelt euch und kommt, tretet allesammt vereint, ihr Reste der Völker, die nicht wissen; sie tragen das Holz ihres Götzenbildes und beten zu Gott, der ihnen nicht hilft."[5]) „Wem vergleichet ihr mich und wollet mich ähnlich halten? Sie schütten das Gold aus ihrem Beutel, wiegen Silber um das Rohr, miethen einen Goldschmied, daß er ihnen einen Gott mache, vor dem sie sich bücken und ihn verehren können."[6]) „Sie laden es auf die Schulter, stellen dasselbe hin; es bleibt und weicht von seiner Stelle nicht; auch wenn man zu ihm schreit, antwortet es nicht; von seiner Noth hilft es ihnen nicht."[7]) Triumphirend ruft er daher aus: „Bei mir habe ich geschworen, mir wird jedes Knie sich beugen und jede Zunge schwören."[8]) Erst dem zweiten jüdischen Staatsleben in Palästina war es vorbehalten, die Juden in unerschütterlicher Treue in seinem Glauben und in seiner Lehre zu haben, reif, um in den Kampf und in den Tod für seinen Gott zu ziehen; reif, seine Religionswahrheiten den Völkern zu verkünden. Es trat die zweite Periode der Polemik und Apologetik, des Kampfes und der Vertheidigung der jüdischen Religionswahrheiten, ein, die sich mit ihren Arbeiten mehr nach Außen, als nach Innen wendete. Der Zusammenstoß des Judenthums mit dem Griechenthume unter der griechisch-syrischen Herrschaft in Palästina und unter den Ptolomäern in Alexandrien rief eine gegenseitige heftige Polemik hervor. Der ernste jüdische Geist und die gesetzlich vorgeschriebene, von den Juden streng befolgte Lebensweise, als z. B. durch die Gesetze des Sabbats, der Speisegesetze, der Beschneidung u. a. m. waren den leichtlebigen Griechen völlig unbegreiflich und wurden als lächerlich bespottet. „Jegliches Land und jegliches Meer ist von dir erfüllt." „Jeglicher ist dir feindlich gesinnt ob deiner Gebräuche" singt darüber die Sibylle.[9]) Das Judenthum war zur Abwehr heraus gefordert, es hat den Kampf muthig aufgenommen und siegreich beendet. Als ersten Akt der Abwehr betrachten wir die Uebersetzung der Bibel ins Griechische unter Ptolemäus Philadelphus in den Jahren 284—247 v. Die Anfertigung derselben war die Antwort auf jene Angriffe von Seiten der Heiden auf die gesetzliche Lebensweise und den ernsten Sinn der Juden. Die griechisch redende Menschheit sollte das heilige Schriftthum der Juden kennen lernen; ihre Lehren und Gesetze sollten Allen zugänglich werden, um so jede Verleumdung bloß zustellen. Es war ein großes Werk der Apologetik diese griechische Bibelübersetzung, die wir heute noch, wenn auch nicht mehr in ihrer ursprünglichen Fassung, besitzen. Wir haben diese Bibelübersetzung in dem Artikel „Septuaginta" ausführlich besprochen, und indem wir auf dieselbe, um jede weitere Wiederholung zu vermeiden, hinweisen, bringen wir nur hier, daß man in ihr Alles, was der griechischen Sinn- und Denkweise zuwider war, möglichst vermied oder dafür andere Aus-

[1]) Das. 17. 7. 8. Mehr das. 19. 1—4. [2]) Jeremia 4. 20—24. [3]) Das. 2. 13. 14; 5. 7. [4]) Jesaia 44. 15—16. 17. [5]) Das. 45. 20. [6]) Jesaia 46. 5. 6. [7]) Das. V. 7. [8]) Das. 45. 21—24. [9]) Sibyll III. 271—272.

drücke wählte; auch, wo es sich thun ließ, platonische Philosopheme einstreute. So wurde die Bibel zu einem griechischen Volksbuche umgeschaffen, worin man die Ideen der griechischen Weisen vorfand. Es wurden in den Stellen von Gottes Sichtbarkeit andere Ausdrücke substituirt, die Anthropopathismen, als z. B. Reue Gottes,[1]) völlig beseitigt, die Erscheinungen Gottes in Engelerscheinungen umgedeutet[2]) u. a. m. Die Erfolge derselben waren nicht unbedeutend, und man schätzte diese Uebersetzung so hoch, daß die Juden in Aegypten den Tag ihrer Vollendung zum Festtag einsetzten, sodaß man noch in den Tagen Philos zur Insel Pharos pilgerte, woselbst sie angefertigt wurde! Doch war damit das Werk der Apologetik nicht beendet, immer wieder erneuerten sich die Angriffe von Seiten der Griechen und neue Abwehr wurde nothwendig. Diesmal erschien dieselbe in Kommentarien zur Bibel, die das mißverstandene und verspottete Gotteswort zu erklären und in das wahre Licht zu stellen sich bemühten. Von solchen neuen Arbeiten der Apologetik nennen wir den Brief des Aristeas und später den Kommentar von dem Philosophen Aristobul, von denen sich nur noch einige Bruchstücke erhalten haben. Der Brief des Aristeas ist von einem aegyptischen Juden wohl am Anfange des 2. Jahrh. v. verfaßt.[3]) Derselbe erzählt von der Entstehung, Anfertigung und Hochhaltung der griechischen Bibelübersetzung. Ein Hoherpriester, Eleasar, ertheilt den Abgesandten des Königs Philometer, denen er Gelehrte zur Anfertigung einer griechischen Bibelübersetzung mitgiebt, Auskunft über viele Gesetze im Pentateuch. Dieselben, sagte er, haben die völlige Absonderung der Israeliten von den Heiden und deren Götzendienste zum Ziele. Doch liegen ihnen auch andere Ursachen zu Grunde. So gehören die zum Genuß erlaubten Thiere zu den zahmen und sanften, dagegen sind die wilden und heftigen Thierarten verboten. Diese Gesetze sollten sinnbildlich die Israeliten lehren, sich der Gewaltthaten zu enthalten. Die gespaltenen Klauen an dem erlaubten Thiere sind Symbole, wie man das Gute vom Bösen, Recht und Unrecht, Tugend und Sünde unterscheiden soll. Die Eigenschaft des Wiederkauens bei denselben ist das Sinnbild der Erinnerung an Gott in allen unsern Lebensverhältnissen. Kern der Frömmigkeit ist die Liebe, die wiederum nur ein Geschenk Gottes ist. Wer dieselbe besitzt, vereint in sich alle Tugenden.[4]) Nächst der Liebe gilt die Demuth als gottgefällig, aber das schönste Opfer für Gott ist die Herzensreinheit.[5]) Diesem reihen wir die viel tiefere Apologetik des Judenthums von dem alexandrinischen Philosophen Aristobul (181—145 v.) an. Derselbe hat einen Kommentar zum Pentateuch geschrieben, den er dem Könige Ptolemäus VI. Philometer gewidmet hat,[6]) von dem sich jedoch nur Bruchstücke erhalten haben.[7]) Von denselben haben wir schon oben die allegorische Erklärung der Anthropomorphismen genannt. Es bedeutet die Hand Gottes seine Macht oder das Vollbringen derselben; das Stehen Gottes, daß Alles in der von Gott gesetzten Ordnung besteht,[8]) das Ruhen Gottes am siebenten Tage, daß Gott Alles in der bestimmten Weise gelassen habe; das Sprechen Gottes die Kundgebung seiner Macht[9]); die Herablassung Gottes in Donner und Blitz auf Sinai die wunderbare Offenbarung.[10]) Weiter bezeichnet er den Sabbat als Symbol der Siebenzahl, in der wir Kenntniß der menschlichen und göttlichen Dinge erlangen. Eine andere Form nahm diese Apologetik in den nun folgenden andern alexandrinischen jüdischen Schriften. Man blieb nicht bei der Abwehr und der Vertheidigung stehen, sondern ging zu Angriffen auf das Heidenthum über. Den Anfang derselben sehen wir in der sibyllinischen Dichtung aus der

[1]) 1 M. 15. 3; 19. 3; 24. 9. 11; 4 M. 12. 8; 2 M. 6. 6. [2]) 2 M. 24. 9. 11. [3]) Derselbe ist in den gewöhnlichen Ausgaben des Josephus abgedruckt; ferner in Hody de Bibliorum textibus originalibus. Allein erschien diese Schrift Oxford 1692. Von Asaria de Rosi wurde dieselbe ins Hebräische übersetzt. Vergl. Meor Enajim, Abth. Hadrath sekenim. Vergl. Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik B. II. S. 344. [4]) Vergl. Sabbat 30β den Ausspruch Hillels und siehe „Nächstenliebe" in Abth. I. [5]) Vergl. Abth. I. „Opfer". [6]) Clemens Strom I. p. 342; Euseb. praep. Evangel. 7. 13; 8. 9; 9. 6; 13. 12. [7]) Das. und Clemens Strom 1. 15. 22; V. 14; VI. 13; XII. p. 360; XXV. S. 410 u. a. O.; vergl. Volkmar de Aristobulo Judaeo Diatrib. [8]) Euseb. praep. Ev. 8. 10 p. 376. [9]) Das. VII. 10. 1. 7; VIII. 12. 3. [10]) Das. 8. 10. 12.

Mitte des zweiten Jahrh. v.[1]) Dieselbe hat zu ihrem Ziele, menschenähnliche Vorstellungen von Gott fern zu halten, die Sittenverderbniß des Heidenthums durch den Trug seines Götterglaubens vor die Augen zu führen und den Beruf des Judenthums zur Weltreligion klarzulegen. Wir bringen von derselben:

„Ein Gott ist, ein ewiger Gott, unendlich und ewig,
„Herrscher des All, unsichtbar, selbst jedoch Alles erblickend;
„Aber er selbst wird nimmer gesehen von sterblichen Wesen.
„Ja, ihr werdet gebührenden Lohn für die Thorheit empfangen:
„Habt den Dämonen ihr Opfer gebracht, den Geistern im Hades,
„Und im Dunkel und Wahn gehet ihr, von ebenen, graden
„Pfad abweichend, zieht ihr hin auf dornigen Wegen,
„Die ihr tappet in Nacht, in lichtlos finsterm Dunkel![2])

Auf einer andern Stelle[3]) macht sie ihren Angriff auf den aegyptischen Götzenglauben und ruft aus:

„Schämt Euch doch, als Gott zu verehren Katzen und Schlangen,
„Vögel betet ihr an und kriechende Thiere der Erde,
„Götter, die Diebstahl üben an Schüsseln und Töpfen,
„Die statt im goldenen Himmel herrlich zu wohnen,
„Sehen auf Mottenfraß und um Schaaren von Spinnen besorgt sind."

Gegenüber diesem Götzendienst spricht sie:

„Glücklich das gläubige Volk, das Gott nur verehrt, den Einen,
Sprechend zu ihm das Gebet, bevor es speiset und trinket,
Welches die Tempel verleugnet, die stumm sich ringsum erheben,
Und die Altäre zumal, der Steine sinnlos Gebilde."[4])

Nächst der jüdischen Sibylle nennen wir das Buch der Weisheit, das von einem alexandrinischen Juden im zweiten Jahrh. v. verfaßt wurde. Die Kapitel 10—19 enthalten die Angriffe auf den Götzendienst im Heidenthume. „In der Götzenverehrung sieht es den Ursprung der Unzucht und alles Bösen.[5]) „Es ist ihnen nicht genug in der Gotteserkenntniß zu irren, sondern sie leben noch im Kampfe; sie bringen Opfer des Kindesmordes, halten wilde, von andern Sitten abweichende Freßgelage,[6]) haben weder die Reinheit der Ehe, noch des Lebens; es erwürgt der Eine den Andern meuchelmörderisch oder beleidigt ihn durch Ehebruch! So findet man bei ihnen Blutdurst, Mord, Diebstahl, Betrug, Falschheit, Untreue, Aufruhr und Meineid."[7]) Denn da sie leblosen Götzen vertrauen, so befürchten sie bei falschen Eiden keinen Schaden.[8]) Sie flehen das Schwache um Gesundheit, das Tode um Leben, das Hilflose um Beistand an."[9]) Gegen die Menschenvergötterung, die Vergötterung der Könige, läßt das Buch den Salomo sprechen: „Auch ich, obwol König, bin ein sterblicher Mensch, allen andern gleich —, alle haben denselben Eingang ins Leben und denselben Ausgang."[10]) Auch hier wird der Götzendienst Aegyptens besonders gegeißelt: „Für die thörichten Gedanken ihrer Ruhelosigkeit, durch die sie vernunftlose Schlangen und verächtliche Thiere verehren sandtest du ihnen ein Heer vernunftloser Thiere zur Strafe."[11]) Gegenüber diesem Wahnglauben stellt er die Lehren des Judenthums auf. Es giebt nur einen Gott, den die Juden verehren und der die Welt aus umgestalteter Formlosigkeit erschaffen und sie mit Gerechtigkeit regiert, alles nach Gewicht und Maaß vergilt.[12]) Aehnliche Angriffe haben die andern Schriften: das Buch Baruch und die Zusätze zum Esterbuche: „Bel und der Drachen." So heißt es in ersterm: „Schöne Götter, die man täglich abstäubt und setzt ihnen Katzen auf den Kopf."[13]) Die andere Schrift deckt ungescheut den Trug der Götzenpriester auf. Im Beltempel läßt es Daniel Asche streuen, um die Fußtritte der Priester zu zeigen, die die Speisen der Götter heimlich des Nachts verzehrten. Schärfer noch macht es das apokryphische Jeremiasbuch. „Die Heiden schmücken das Haupt ihrer Götter wie eine Braut mit Gold und Silber, aber die Priester nehmen diesen Schmuck und bezahlen damit ihre Buhldirnen. Auch heidnischer Seite wird gegen den Trug des Götzenwesens polemisirt und die Hohlheit des Heidenthums

[1]) Mehreres über die Eintheilung ꝛc. siehe den Artikel „Messias" S. 753, Anmerkung. [2]) Sibyllinen nach Friedlieb's Uebersetzung Fragment 1 S. 3 V. 1—4. 19—26. [3]) Das. S. 7. [4]) Syb. Buch IV. 29. [5]) Buch der Weisheit 14. 12—18. [6]) Das. V. 22—26. [7]) Das. V. 25. [8]) Das. V. 29. [9]) Das. 13. 18. [10]) Das. 7. 1—6. [11]) Das. 11. 15. [12]) Das. 11. 16—17 und 20. [13]) Baruch K. 6.

bloßgestellt. So lesen wir bei Strabo in seinem geographischen Werke, Buch 16. K. 2. § 34—36. „Denn nur jenes eine Wesen ist Gott, welches uns alle, Erde und Meer, umfaßt. Wie also kann, wer irgend Verstand hat, sich erdreisten, ein irgend einem der Dinge bei uns gleichendes Abbild seines Wesens zu erdichten? Man müsse vielmehr alle Bildermacherei unterlassen und die Gottheit ohne Bild verehren. Früher schon soll Hekatäus aus Abdara ein Werk über den judäischen Kultus in recht anerkennender Weise geschrieben haben.[1]) Allgemein schenkte man der Sage vollen Glauben, daß Plato und Aristoteles ebenso Pythagoras aus dem mosaischen Gesetz vieles geschöpft,[2]) und Letzterer mit einem jüdischen Gelehrten Unterredungen gehalten habe.[3]) Die Veranstaltung von Religionsgesprächen zwischen Juden und Heiden wurde seit Herodes I. immer häufiger.[4]) So erschlossen sich dem Judenthume immer größere Kreise der Vornehmen und dessen Messiasideen und Messiashoffnungen drangen in die poetischen Arbeiten eines Virgis[5]) und Ovids.[6]) Diese geistigen Eroberungen des Judenthums in der römischen Welt müssen nicht unbedeutend gewesen sein, wenn sie Juvenal zu dem Bekenntnisse bewogen: „Man lauscht den Raunen des greisen Juden, dem Gemurmel der alten Jüdin mit heiliger Andacht."[7]) Auf einer andern Stelle erzählt er, daß er auf der Straße angeredet wurde: „Wo im Bethause sehe ich Dich, Jude!"[8]) Ferner berichtet er, daß alle, von schweren Träumen Geängstigten, ihren Trost im Judenthum suchten.[9]) Von Andern hören wir, daß Hausväter ihre Söhne und Sklaven dem Judenthum zuführten, fasteten am Donnerstag, ruhten am Sabbat und hielten sich streng nach den Speisegesetzen des Mosaismus.[10]) Die Enkel des Kaisers Augustus ließen keine Gelegenheit vorübergehen, in Jerusalem zu opfern.[11]) Dem Judenthume ergeben waren die Töchter der Gens Fulvia Valeria u. a. m., zu denen auch die Gemahlin des Kaisers Nero, die Poppäa, gehörte; sie verlangte als Jüdin bestattet zu werden, was auch Nero wirklich vollziehen ließ.[13]) In andern Städten drängten sich ganze Gemeinden zur Annahme des Judenthums.[14]) Ein Zeitgenosse berichtet darüber: „Es giebt keine einzige griechische und nichtgriechische Stadt, wohin sich nicht die Sitte des siebenten Tages, den wir feiern, verbreitet hätte; ebenso die Fasten, die Lichterfeste und viele Verbote der Speisegesetze u. a. m. Wie Gott sich durch die Welt ergießt, so ist das Gesetz durch die Menschen geschritten."[15]) Namentlich waren es die Frauen, die sich so sehr vom Judenthume angezogen fühlten. Die Mehrheit von ihnen zogen den Besuch der Synagogen den geräuschvollen Prozessionen der syrischen Göttinen und der hellenischen Tempel vor.[16]) Bekannt ist der Ausruf bei Ovid: „Die Schönheit der Stadt sucht man in den Synagogen."[17]) Man trägt freigebig zum Bau und zur Unterhaltung der Synagogen bei[18]), sodaß Tacitus über die Hinneigung der Heiden zum Judenthum klagt[19]): Augenzeugen berichten, daß es in Rom,[20]) Alexandrien[21]), Antiochien[22]), Damaskus[23]) eine ebenso große Zahl von Judenfreunden als Juden gab. Mit dieser Würdigung des Judenthums stieg die Begünstigung und Ausbreitung der Juden selbst. „Man kann nicht leicht einen Ort in der Welt finden, der dieses Volk nicht beherbergt und der nicht in seiner Gewalt ist," lautet eine Nachricht darüber.[24]) Ueberall erhoben sich Synagogen, Verkünder der Symbole der jüdischen Religion[25]); sie erfreuten sich derselben Gesetze, wie gegen die Mysterien und die Hetarien.[26]) Die Juden hatten in allen neuen griechischen und macedonischen Städten Bürgerrecht und Autonomie,[27]) und

---

[1]) Joseph. contr. Apion. 1. 22. [2]) Euseb. praep. ev. 13. 12 p. 366. [3]) Joseph. contr. Apion. 1. 22. [4]) Joseph. contr. Apion. 2. 34. [5]) Vergl. Ladewig, Virgils Gedichte zu Ekloge IV. [6]) Ovidi Metamorph. 1. 89—437. [7]) Juvenal VI. 541. [8]) Das. III. 296. [9]) Das. VI. 544. [10]) Horaz Sat. I. 9. 70; II. 1. 288; Juven. 14. 95. [11]) Suet. Aug. 93; vergl. Horat. Sat. I. 5. 100; 9. 20. [12]) Joseph. Antt. 18. 3. 5; Suet Domit. 15; Renan Paulus 129—135. [13]) Tacit. Annal. XVI. 6. [14]) Gal. 5. 2; Joseph. Antt. 20. 22; das. contra Apion. 2. 11 und 39; Philo vita Mosis II. M. 137. [15]) Das. [16]) Joseph. b j. 2. 20. 2. [17]) Ovid. Ars. am. 1. 75. [18]) Luc. 7. 6. [19]) Tacit. hist. 5. 5; vergl. Iuvenal. Satyr. 3. 296. [20]) Tacit. annal. 5. 5. [21]) Strabo bei Joseph. Antt. 14. 7. 2. [22]) Das. 3. 3. 2. b. j. 2. 3. 3. [23]) Das. 2. 20. 2. [24]) Strabo in dem Zitat bei Joseph. Antt. 16. 7. 3; Philo in Flaccum 524; Legat. ad Gajum 577. 578. [25]) Joseph. b. j. 13. 5; Philo in Flaccum 528. [26]) Philo II. 528; Leg. ad. Cajum M. 592. [27]) Joseph. Antt. 12. 3. 1.

die Cäsaren suchten in ihnen die treuen Verbündeten der bestehenden Gewalt.[1]) Das Heidenthum fühlte sich bis ins Herz getroffen und sann auf eine Reaktion. Es ließen sich in Alexandrien und Rom, wohl auch an andern Orten Gegenstimmen hören, und immer stärker machte sich eine gegen das Judenthum feindliche Strömung geltend. Vieles mag wol die herausfordernde Weise vieler unbesonnenen Juden hierzu beigetragen haben. Nach einer Erzählung bei Josephus[2]) soll ein jüdischer Schütze, Mosolam, einen Vogel, von dessen Verhalten die Auguren den Vormarsch oder den Rückmarsch des Heeres abhängig machten, vom Baume abgeschossen haben unter dem Zurufe: „Wüßte der etwas von der Zukunft, er wäre sicherlich weiter geflogen!" Schon lange vorher im Jahre 250 v. war es der Oberpriester Manethon von Heliopolis, der in seiner Schrift „Aegyptiacä" gegen die Juden Gehässiges schrieb. Er drehte den Bericht im zweiten Buch Mosis von den die Aegypter getroffenen Plagen des Aussatzes u. s. w. um und erzählt, daß der König Pharao Amenophis die Juden wegen ihres Aussatzes, 80,000 an Zahl, östlich in die Steinbrüche entließ, die ein aussätziger Priester aus Heliopolis zu einem Volke organisirt hat.[3]) Diese Sage ging später zu den andern, gegen die Juden feindlichen Schriftstellern über, als zu dem ältern Chäremon[4]) u. a. m. Lysimachos (30 v.) fügte noch hinzu: Moses habe im Gesetz Feindschaft und Raub gegen die andern Völker gelehrt. Mehr ausgebildet wurden diese Sagen und falsche Angaben vom Philosophen Posidomus auf Rhodos und Apolonius Molon (90 v.), Diodor von Sicilien (30 v.)[5]) u. a. m., daß die menschenfeindlichen Gesetze im Juden Haß und Widerspruch gegen die übrige gesammte Menschheit nähren u. a. m. In Alexandrien erhob sich Apion, der Grammatiker, und schrieb gegen die Juden ein Werk in 3 Theilen, von denen enthielt Theil I die Geschichte des jüdischen Volkes, worin er dessen hohes Alter in Abrede stellte; Theil II die Beschwerden der Alexandriner gegen die Juden und Theil III das Gesetz und der Tempeldienst der Juden. In diesem letzten Theile erdichtet er, daß die Sabbatfeier in Folge einer Wolfkrankheit der Juden, die sie sich auf den Wanderungen in der Wüste zugezogen hatten, eingesetzt wurde, worauf der Name „Sabbat" deuten soll; ferner, daß sie im Tempel einen Eselskopf verehrten. Das Schrecklichste von ihm ist seine Lüge, die Juden halten im Tempel einen Griechen gefangen, den sie mästen, um ihn darauf zu tödten und von seinem Leibe zu opfern.[6]) Diese Schmähschrift mit andern ähnlichen hatten in Alexandrien die gefährlichsten Folgen für die Juden.[7]) Nach dem Tode des Kaisers Tiberius brach unter Caligula (38 n.) eine Judenverfolgung daselbst aus, die der dortige Statthalter Flaccus begünstigte. Man nahm den Juden das Bürgerrecht, schändete ihre Synagogen, wozu später noch der Zwang hinzukam, des Kaisers Caligulas Bildniß zur göttlichen Verehrung in den Tempel zu Jerusalem und in die Synagogen aufzunehmen, um im Weigerungsfalle die Juden beim Kaiser verhaßt zu machen. Die Gegenschritte der Juden bestanden in der Absendung einer Gesandtschaft nach Rom, der sich der jüdische Philosoph Philo (s. d. A.), Bruder des Alabarchen Alexander, angeschlossen hatte. Viele der vornehmen Juden gingen um diese Zeit offen zum Heidenthume über. Philo verfaßte über diesen Vorgang eine Schrift von fünf Büchern, von der sich nur ein vollständiges Stück „contra Apionem" erhalten hat, das überarbeitet wurde und den Namen „Legatio ad Cajum", Gesandtschaft am Cajus (Kaligula), führte. Später hat Josephus Flavius (s. d. A.) gegen die Anklagen und Schmähungen Apions seine bedeutende Schrift: „An die Hellenen" πρὸς τοὺς

---

[1]) Das. 12. 3. 4; 13. 10. 4; 14. 6. 2; Ap. 2. 4. 5; 3 Macc. 3. 3. [2]) Joseph. Ap. 1. 22. [3]) Joseph. contra Apion. [4]) Das. I. 34. [5]) Diodor, der unter Cäsar lebte, giebt im 34. und 35. Buch seiner Geschichte schlechte ägyptisch gefärbte Anschauungen vom Judenthume. [6]) Joseph. contr. Apion und Tacit. hist. 5. 2—5. [7]) Wir erinnern hier schon, daß auch im Talmud von Anklagen der Aegypter gegen die Juden gesprochen wird. Die Sage hat dieselben anders ausgeschmückt und sie schon zur Zeit Alex. d. Gr. geschehen lassen. Aber die thatsächliche Unterlage derselben sind wohl die hier erzählten feindlichen Angriffe der heidnischen Alexandriner gegen die Juden. Wir bringen weiter diese Sage und verweisen hier auf dieselbe.

Ἕλληνας,[1]) oder wie sie später heißt: „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes gegen Apion", περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων κατὰ Ἀπίωνος, auch „Bücher gegen Apion" abgefaßt. Schon früher, sagte er an andern Orten[2]) über den Zweck der Abfassung seiner Archäologie: „Ich thue von solchen Dingen Meldung, um die fremden Völker mit uns auszusöhnen und den bei manchen Unverständigen tief eingewurzelten Widerwillen gegen uns und unsern Gott zu bekämpfen. Da unsere Gesetze die vollkommenste Gerechtigkeit athmen, so müssen wir durch dieselben, falls wir sie nur recht betrachten, gegen Alle wohlwollend und herzlich werden. Demnach machen auch wir Anspruch auf gleiche Behandlung und können es nicht billig finden, wenn man uns um der Verschiedenheit unserer Einrichtungen willen als geduldete Fremdlinge betrachtet. Vielmehr verlangen wir in diesen Einrichtungen den Geist der Humanität anerkannt zu sehen, die von allen Völkern auf gleiche Weise angestrebt wird." Mit scharfen Waffen bekämpft er die in den feindlichen Schriften gegen die Juden oder das Judenthum vorgebrachten Fabeln und falschen Angaben und weist entrüstet die Schmähungen gegen die jüdische Religion zurück. Die Zeit hat für den tapfern Verfechter Josephus entschieden. Es ist hier nicht der Raum, diese Angriffe Apions in ihrer Breite und die geschickte Widerlegung derselben durch Josephus zu bringen. Wir notiren davon das Hauptsächlichste.[3]) „Es wird, sagt er, wie ich glaube klar hervorgehen, daß wir Gesetze haben, die am meisten geeignet sind, Gottesfurcht, Zusammenleben mit Andern, allgemeine Menschenliebe, Gerechtigkeit, Ausdauer in Leiden und Todesverachtung zu erzielen." Er beweist dies in Folgendem: „Der Tempel ist für einen Gott, Allen geöffnet, weil Alle nur den einen Gott haben. Wir bringen Opfer, aber nicht, daß wir dabei uns sättigen und uns berauschen. Die Anrufung Gottes ist nicht blos zur Erlangung des Guten, das erhält der Mensch auch ohnehin. Das Gesetz gebietet zur Ehe die natürliche Verbindung des Mannes mit der Frau, aber auf die Berührung mit Männlichem ist der Tod gesetzt; ebenso auf Ehebruch; dem Gebote der Ehrfurcht vor Eltern räumt das Gesetz die höchste Stelle ein, sie setzt es nach dem der Ehrfurcht vor Gott; auf gleiche Weise wird die Ehre der Alten, die Liebe gegen Fremde, die Unbestechlichkeit des Richters, die Wohlthätigkeit gegen Arme und Bedürftige u. a. m. eingeschärft. Schön ist es, was er über die Vergeltung sagt: „Jene, die Alles nach dem Gesetze thun, erwartet nicht Silber und Gold als Lohn, nicht Oel- und Epheukronen, sondern es trägt jeder das Zeugniß des Bewußtseins in seiner Brust, daß jene, die das Gesetz hüten und für dasselbe sterben, wieder bei Gott erstehen und eines bessern Lebens theilhaftig werden." Den zweiten Theil dieser Polemik und Apologetik bilden die Religionsgespräche und die an dieselben sich knüpfenden Lehren und Verordnungen im talmudischen Schriftthume. Dieselben gehören der Zeit vom ersten Jahrhundert v. bis gegen den Schluß des fünften Jahrhunderts n. an und fanden statt zwischen den Juden und den gebildeten Heiden; den Juden und den Samaritanern; den Pharisäern und den Sadducäern und den Baithusäern; den Gesetzeslehrern und den Neupersern; den Gesetzestreuen und den Hellenisten, den Alexandrinern und den Anhängern der philonischen Philosophie nebst den durch dieselbe sich gebildeten Sekten, minin, sowie besonders zwischen den Volkslehrern und den Judenchristen. Wir bringen von denselben: A. Die Religionsgespräche zwischen den Juden und den gebildeten Heiden. Die Personen, welche diese Religionsgespräche hielten, waren heidnischer Seite: Aegypter, Araber, Syrer, Griechen, Römer; spezieller angeblich auch Kaiser als: Hadrian und Antoninus Pius; Feldherren, Statthalter in Palästina, Philosophen, vornehme Römerinnen, Matronen u. a. m. Auf der Seite der Juden standen: die Volks- und Gesetzeslehrer: Hillel, Jochanan Sohn Sakai, R. Gamliel II.,

---

[1]) So wird dieselbe in Porphyrius Buch de abstinentia p. 171. 12 genannt Noack'sche Ausgabe. [2]) Joseph. Antt. XVI. 6. 8. [3]) Treffliche Arbeiten aus neuester Zeit über diese Schrift des Josephus nenne ich die von Dr. Z. Frankel in seiner Monatsschrift von 1851 und die von dem leider früh verstorbenen Zipser, Rabbiner in Rechnitz: Des Flavius Josephus Werk „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes gegen Apion", Wien 1871.

R. Josua Sohn Chananja, R. Akiba, R. Josua Sohn Korcha, R. Mair, R. Jose u. a. m. Die Zeit derselben ist das Jahrhundert vor der Zerstörung Jerusalems und die zwei Jahrhunderte darauf. Diesen schließen wir an die Religionsgespräche der Sage, welche die Zeit Alexanders des Großen und der auf ihn gefolgten griechisch-syrischen Herrschaft in Palästina für sich in Anspruch nehmen. Ihr Thema bilden mehrere biblische Geschichtsangaben, Vieles aus der Glaubens-, Rechts- und Sittenlehre und verschiedene Gesetze des Judenthums. Es folgen hier: 1. die der Sage, angeblich der Zeit Alexanders des Großen. Diese Gespräche sind mehr politischen als religiösen Inhalts und sollen zwischen Afrikanern, Aegyptern und Ismaeliten (Arabern) und einem Abgesandten der Juden vor Alexander dem Großen stattgefunden haben. Der Geschichtsschreiber Josephus (Alterth. 11. 8. 9), berichtet von Phöniziern und Chaldäern im Gefolge Alexanders d. Gr., die feindlich gegen die Juden auftraten, aber nichts ausrichteten, da Letztere doch einen Steuererlaß für das Brachjahr bewilligt erhielten.[1]) Von Anführern der Afrikaner, die von Alexander schmählich zurückgewiesen wurden, berichtet Pseudo Callisthenes (Codex c. L. 1. c. 30). Ebenso wird daselbst von der harten Begegnung Alexanders d. Gr. mit den Aegyptern erzählt.[2]) Die persische Iskendersage (Alexandersage) des Firdussi hat einen Bericht von dem Zusammentreffen Alexanders d. Gr. mit den Israeliten.[3]) Die Sage im talmudischen Schriftthume[4]) erzählt Folgendes: „Vor Alexander d. Gr. brachten die Afrikaner ihre Rechtsansprüche gegen die Juden zur Entscheidung. Palästina ist unser Land, sprachen sie, denn auch die Bibel nennt es noch „Land Kanaan" und wir sind die Nachkommen Kanaans.[5]) Gegen diese Forderung trat als Anwalt der Juden das Synhedrialmitglied Gebiha Sohn Pesisa,[6]) auf; er sprach: „Ihr beruft euch auf die Bibel, auch ich hole mir den Gegenbeweis von da. Heißt es doch in derselben: „Fluch sei Kanaan, er werde ein Sklave seinen Brüdern (1 M. 9. 25); die Nachkommen Kanaans sind Sklaven, deren Besitz das Eigenthum ihres Herrn ist; auch seid ihr uns die Dienstbarkeit so vieler Jahre schuldig. Alexander forderte nun ihre Entgegnung. Aber sie erbaten sich eine Bedenkzeit von drei Tagen aus, und als sie nach Ablauf dieser Frist nichts vorzubringen wußten, überließen sie ihre unbebauten Aecker und Weinberge den Israeliten und flohen; es war an einem Erlaßjahr. Ein anderes Mal traten die Aegypter mit ihren Forderungen gegen die Juden vor Alexander den Großen. In ihrer eigenen heiligen Schrift, sprachen sie, heißt es: „Gott gab dem Volke Gunst in den Augen der Aegypter und sie liehen ihnen silberne und goldene Gefäße" (2 M. 12. 36), so gebet uns wieder all das Gold und Silber!" Wieder war es Gebiha b. P., der Anwalt der Juden. Er entgegnete: „Euer Beweis gründet sich auf unserer heiligen Schrift, so denn hole auch ich mir den Gegenbeweis aus derselben. Es heißt in 2 Mos. 12. 36: „Und der Aufenhalt der Israeliten in Aegypten war 430 Jahre." 600,000 Mann haben in dieser Zeit Sklavendienst verrichtet, so gebet uns den Lohn dafür und wir werden euch das entliehene Gold und Silber wiedergeben. Es saßen Philosophen und rechneten, aber kaum gelangten sie zu einer Zeit von 100 Jahren und der Arbeitslohn betrug schon so viel, daß ganz Aegypten in eine Schatzkammer hätte verwandelt werden müssen, um den Lohn auszahlen zu können.[7]) Alexander gab ihnen hierauf noch eine Bedenkzeit von drei Tagen, und als sie auch da nichts dagegen vorzubringen wußten, zogen sie sich beschämt zurück. Nach diesen waren es die Ismaeliten, die gegen die Juden vor Alexander d. Gr. klagbar auftraten. Das von Gott Abraham, unserm Ahnherrn, verheißene Land Palästina, das die Israeliten in Besitz nahmen und die Juden jetzt bewohnen, gehört uns, denn Ismael, unser Stammvater wird auch in der Bibel als ältester

---

[1]) Joseph. Antt. XI. 8. 5. [2]) Pseudo Callisthenes Cod. c. B. II. K. 25. 26. [3]) Vergl. Weismann B. II. S. 543. [4]) Sanhedrin S. 91α und Midr. rabba 1 M. Absch. 61. [5]) Siehe: „Völker" in Abth. I dieses Werkes. [6]) Nach Midr. rabba 1 M. Absch. 61 heißt er: „Gebiha Sohn Kossem", גביעה בן קסם, aber in Sanhedrin S. 91α ist sein Name גביהא בן פסיסא.
[7]) Nach der Relation in Midr. rabba 1 M. Absch. 61.

Sohn Abrahams anerkannt, wo das Gesetz von dem Erstgeborenen anordnet „Den Erstgebornen, den Sohn der Verhaßten, soll er anerkennen, ihm einen zweifachen Antheil zu geben (5 M. 21. 17). Wieder war es Gabiha b. P., der Anwalt der Juden; er entgegnete: „Aber in derselben heiligen Schrift heißt es ja auch: „Und Abraham gab Alles, was er hatte, dem Isaak, aber den Söhnen der Kebsweiber theilte er Geschenke aus (1 M. 25. 5. 6.); darf der Vater nicht Einem Alles geben, wenn er sich früher mit den andern Söhnen durch Geschenke abgefunden hat?" Die Ismaeliten wußten dagegen nichts zu antworten und mußten sich ebenfalls beschämt zurückziehen.[1]) Andere Gespräche, welche die Sage in diese Zeit setzt, haben die biblische Schöpfungslehre und Gegenstände aus der Ethik des Judenthums zu ihrer Erörterung. „Zehn Fragen, erzählt sie,[2]) richtete Alexander der Große an die Alten (Weisen) des Südens, nämlich an die Weisen Aegyptens,[3]) wohl Alexandriner[4]). Alexander: „Welche Entfernung ist größer, die vom Himmel zur Erde oder die von Ost nach West?" Die Alten des Südens: „Die von Ost nach West, denn so die Sonne im Osten oder Westen sich befindet, können Alle sie betrachten, steht sie dagegen mitten im Himmel, werden sie nicht Alle zu betrachten vermögen (d. h. im ersten Falle wird ihr Strahlenlicht durch die größere Entfernung abgeschwächt, was nicht im zweiten Falle geschieht, daher eine kleinere Entfernung vermuthet wird.)[5]) Alexander: „Was ist erst geschaffen worden, der Himmel oder die Erde?" Die Alten: „Der Himmel, denn es heißt: Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde (1 M. 1. 1)." Alexander: „Ist das Licht oder die Finsterniß erst geschaffen?" Die Alten: „Diese Frage ist unbeantwortbar. (Die Weisen in Palästina, heißt es in einem Einschiebsel, bemerkten hierzu, sie hätten die Finsterniß angeben können nach: „Und die Erde war öde und vermischt, Finsterniß deckte den Abgrund. Gott sprach, es werde Licht!" Aber sie wollten mit dieser Verneinung weiteren Fragen vorbeugen, als z. B. der, was über uns und unter uns sei, was vor der Welt war und was nach derselben sein werde u. a. m. Alexander: „Wer ist weise?" Die Alten: „Der die Zukunft kennt." Alexander: „Wer ist stark?" Die Alten: „Der seine Begierden unterdrückt." Alexander: „Wer ist reich?" Die Alten: „Der sich mit dem begnügt, was er besitzt." Alexander: „Was soll der Mensch thun, um zu leben?" Die Alten: „Er soll sich tödten", d. h. seine sinnlichen Triebe abtödten. Alexander: „Was soll der Mensch thun, um zu sterben?" Die Alten: „Er gebe sich dem Leben hin." Alexander: „Wie erwirbt man sich die Liebe der Menschen?" Die Alten: „Man hasse König und Herrscher." Alexander: „Meine Antwort ist besser als die eurige: „Man liebe König und Herrscher und thue Gutes mit den Menschen." Alexander: „Wo wohnt sichs besser, auf dem Festlande oder auf dem Meere?" Die Alten: „Auf dem Festlande, da die Seefahrer sich erst nach Erreichung desselben beruhigt fühlen."[6]) Diesen reihen sich

---

[1]) Das. [2]) Thamid S. 32. [3]) In der Talmudstelle heißen dieselben זקני נגב, daß man unter dieser Benennung nicht die Weisen Südjudäas zu verstehen habe, hat schon Rappoport Erech milin voce אלכסנדר aufmerksam gemacht, da die talmudische Bezeichnung für dieselben überall: „sikne darom" ist. Siehe den Artikel „Darom" in dieser Abtheilung. Mir scheint unter Hinweisung auf Daniel 11. 5, wo man unter „negeb" „Aegypten" versteht, daß wir hier unter „sikne negeb" die Weisen Aegyptens bezeichnet haben. [4]) Vergleicht man die Antworten auf die ethische Fragen in diesem Gespräch mit den philonischen Lehren aus seiner Ethik, so werden wir eine auffallende Aehnlichkeit gewahr, als z. B. „Wer leben will, der tödte sich, d. h. der tödte seine irdischen Neigungen ab u. a. m. (s. Sittenlehre Philos). Diese Aehnlichkeit läßt vermuthen, daß es Alexandriner waren, welche die Sage hier antworten läßt. Daß auch die Gesetzeslehrer in Palästina: Ben Asai (s. d. A.) und Ben Soma (s. d. A.) ähnlich lehren, beirrt mich nicht, da bekanntlich beide Lehrer sich in alexandrinische Philosopheme vertieften. Vergl. die Schrift von Aristeas oben, wo ähnliche Fragen vorkommen. [5]) Thamid S. 32. Als Einschiebsel wird daselbst bemerkt: „Aber die Weisen (Chachanim) sagen: „Beide Entfernungen sind gleich, denn es heißt: „Wie hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch ist seine Gnade denen, die ihn fürchten" (Ps. 103. 10); „Wie entfernt der Sonnenaufgang vom Sonnenniedergang, so entfernt er von uns unsern Frevel" (das. V. 11). Daß aber der Lichtstrahl des Sonnenstandes mitten im Himmel das Auge mehr blendet, hat seinen Grund, weil die Sonne daselbst von nichts bedeckt wird. [6]) Die andern Fragen gehören nicht mehr hierher.

die Religionsgespräche an, welche die Sage, als aus einer ältern Zeit herrührend, angiebt. Wir bringen von denselben das, welches der Sage nach angeblich zwischen Abraham und Nimrod stattfand. Es lautet: Nimrod: „Willst du dich vor den Götzen deines Vaters nicht bücken, so bete das Feuer an!“ Abraham: „Aber warum das Feuer und nicht das Wasser, welches das Feuer erlöschen kann.“ Nimrod: „So bete das Wasser an.“ Abraham: „Das Wasser und nicht die Wolken, die das Wasser in sich tragen?“ Nimrod: „So bete die Wolken an.“ Abraham: „Aber warum die Wolken und nicht den Wind, der die Wolken zerstreut?“ Nimrod: „So bete den Wind an.“ Abraham: „Doch lieber den Menschen, der den Wind erträgt.“ Nimrod: „So bete den Menschen an.“ Abraham: „Aber warum den Menschen, der da stirbt, und nicht den ewig lebenden Gott!“[1]) 2. Die Gespräche aus dem Jahrhundert vor und dem nach der Eroberung Jerusalems durch Titus. Den ersten Platz hier verdienen die Religionsgespräche des Volks- und Gesetzeslehrers Hillels I. Ein Heide, wird erzählt, kam vor den Gesetzeslehrer Samai mit der Bitte, ihn ins Judenthum aufzunehmen, aber mit der Bedingung, ihn nicht auf das mündliche Gesetz zu verpflichten. Er wurde von ihm zurückgewiesen. Derselbe suchte Hillel auf und wiederholte bei ihm dieselbe Bitte. Komm, rief er ihm freundlich zu, daß ich dich in schriftlichem Gesetz unterrichte. Er lehrte ihn das hebräische Alphabet in ordnungsmäßiger Reihenfolge. Am andern Tage begann er den Unterricht in entgegengesetzter Ordnung. Der Heide wunderte sich darüber und sprach: „Hast du mich doch gestern nicht so unterrichtet!“ „Siehst du, entgegnete ihm dieser, daß meine mündliche Belehrung an dich gestern Alles ist, worauf du dich heute stützest, so ist es mit der mündlich überlieferten Lehre, welche die schriftliche ergänzt. Der Heide erkannte nun auch die Tradition, das mündlich überlieferte Gesetz, an.[2]) Ein anderes Mal kam wieder ein Heide vor Samai, er möchte ihn ins Judenthum aufnehmen, aber er solle ihm die ganze Thora, das Gesetz, in der kurzen Zeit lehren, als er auf einem Fuß stehen könne. Samai gerieth in Zorn und verjagte ihn mit dem Meßstab, den er in der Hand hatte. Der Heide ging zu Hillel und trug ihm obiges Verlangen vor. Dieser sprach zu ihm: „Was dir unlieb ist, füge deinem Nebenmenschen nicht zu, das ist das ganze Gesetz, alles Andere ist seine Erklärung, gehe und lerne.“[3]) Wieder suchte ein Heide den Samai auf und bat um Aufnahme ins Judenthum unter der Bedingung, daß er ihn zum Hohenpriester mache. Samai griff wieder zornig nach dem Meßstab und verjagte ihn. Aber auch dieser stellte sich mit seinem Wunsche bei Hillel ein. Derselbe verjagte ihn nicht, sondern sprach zu ihm: „Ein König muß sein Gesetz kennen, so komme und lasse dich darin unterrichten. Er las mit ihm in dem Gesetz, und als er an die Stelle kam: „Der Fremde, der sich dem Altar nähert, hat den Tod verdient,“[4]) frug er erschrocken: „Auf wen beziehe sich das Gesetz?“ „Auch auf den König David, wenn er noch lebte und sich dem Altar zur Opferdarbringung nähern würde.“ Jetzt erst erkannte er das Thörichte seines Verlangens; er war dem Lehrer Hillel dankbar, daß er ihn trotz seines unsinnigen Wunsches in's Judenthum aufnahm und eines Bessern belehrt hatte.[5]) Gegen Ende desselben Jahrhunderts treffen wir den Gesetzeslehrer R. Jochanan Sohn Sakai in Religionsgesprächen mit vielen gebildeten Heiden. Verschiedene Römer,[6]) mit denen er verkehrte, richteten an ihn Fragen über vermeintliche Schwächen des jüdischen Gesetzes und des jüdischen Schriftthums. In der Beantwortung solcher Fragen stellte er sich auf den Standpunkt des Gegners und suchte ihn mit seinen eigenen Waffen zu bekämpfen, wobei es oft nicht an ironischen Anspielungen fehlte. Dagegen ging er im Kreise seiner Jünger bei Er-

[1]) Midr. rabba 1 M. Absch. 38. Vergl. das Buch der Jubil. bei Ewald III. 2. [2]) Sabbath 31 α. Vergl. Aboth de R. Nathan Absch. 1. [3]) Daselbst die Redeweise כשאני עומד על רגל אחת hat Aehnlichkeit mit Horaz. Sat. 1. 4. 9 und 10 versus dictabat stans pede uno. Mehreres siehe: „Nächstenliebe“ in Abth. I und „Dogma“ in Abth. II. [4]) 4 M. [5]) Sabbath 31 β. [6]) Das talmudische Schriftthum kennt sie unter den Namen: Centauricos, קנטירוקים, Centurion (Bechoroth 5); Hygemon, הגמון (Midr. rabba 4 M. Absch. 4); auch nur: גוי, „Heide“. (Das. 1 M.)

örterung desselben Gegenstandes auf die Sache tiefer ein, wo die Antwort allerdings anders ausfiel. So sprach ein Heide vor ihm seine Verwunderung aus über das Verfahren mit der Asche von der verbrannten rothen Kuh, die, mit Wasser vermischt, die Kraft haben soll, den an einer Leiche Verunreinigten zu reinigen. Dieser antwortete, ob er nicht die übliche Weise der Vertreibung böser Geister von Besessenen durch Kräuterräuchern und Wasserlibation kenne, so verhält es sich mit diesem Gesetze.[1]) Es war eine Antwort vom Standpunkte des Heiden, die jedoch seinen Jüngern nicht genügte. Sie wiederholten an ihn dieselbe Frage und erhielten in der That eine andere Antwort. „Wisset, sprach er, nicht das Wasser mit der Asche reinigt, auch die Leiche verunreinigt nicht, aber ein Gesetz Gottes ist es, worüber wir nicht weiter forschen sollen."[2]) Eine zweite Diskussion, ebenfalls mit einem Heiden, betraf die zweiten Gesetzestafeln der Zehngebote (s. d. A.), die zum Unterschiede von den erstern Moses selbst herbeizuschaffen hatte. „Warum, frug dieser, waren die ersten zwei Gesetzestafeln von Gott und die zweiten nach Israels Abfall von Moses?" So höre, antwortete er ihm: „Ein König vermählte sich mit einer Frau aus dem Sclavenstande. Er liebte sie so sehr, daß er selbst Alles, auch Papier, Dinte und Feder zur Abfassung des Ehecontracts herbeibrachte. Aber sie vergaß schnell ihre Königswürde und scherzte, wie früher, mit Sclaven. Der König konnte ihr diese Untreue nicht vergessen und entließ sie. Da nahm sich ihrer ihr Brautführer an. „Herr, o König! bat er, berücksichtige ihren frühern Stand und verzeihe!" Diese Worte verfehlten nicht ihre Wirkung; er sprach: „So denn, besorge du jetzt Alles zur zweiten Vermählung!" So sollte auch Moses nach dem Abfalle Israels zur Wiederaussöhnung des Volkes mit seinem Gotte die zwei steinernen Tafeln der Zehngebote selbst herbeischaffen."[3]) Die dritte Frage bringt einige vermeintlichen Ungenauigkeiten in den Zahlenangaben der Leviten in 4 B. M. 3. 22. 28. 34. und 39, wo in der letzten Stelle die Gesammtzahl der Leviten auf 22,000 Mann angegeben wird, und doch lauten die Zahlenangaben derselben in den ersten drei Stellen 22,300; ferner spricht man in 2 B. M. 38. 26. 27. von 200 Kikar und Silber, während nach Vers 27 daselbst nur 100 Kikar zur Verwendung kamen. Es war ein Römer, Namens Centaurikos, der ihm diese Frage vorlegte. Er antwortete: In Bezug auf Ersteres, daß die fehlenden 300 Leviten die 300 Erstgeborenen waren, die nicht in Anrechnung kommen konnten. Bei dem Zweiten sei zu bedenken, daß die Gewichte bei dem Heiligthume in doppeltem Verhältnisse zu denen für den Privatverkehr standen, so daß 100 heilige Kikar gleich 200 Profankikar waren.[4]) Eine vierte Frage machte ihn auf den Widerspruch von 1 M. 1. 20. und 1. M. 2. 19 aufmerksam.[5]) In einer f ü n f t e n Unterredung wird er nach dem Tag gefragt, wo Heiden und Juden gemeinsam einen Freudentag begehen können; er gab den Tag des Regens als solchen an.[6]) In einer sechsten sollte er den Grund des Gesetzes 2 M. 21. 29 angeben, das auch den Besitzer eines stößigen Ochsen, der einen Menschen getödtet, zum Tode verurtheilt. Er antwortete: „Der Genosse des Mörders ist dem Mörder gleich."[7]) Umfassender sind diese Art von Religionsgesprächen in dem folgenden Jahrhundert; es war die bewegteste Zeit in der jüdischen Geschichte, die Jahre des barkochbaischen Aufstandes gegen die römische Herrschaft in Palästina, wo die Juden nochmals ihre Freiheit und nationale Selbständigkeit zu erkämpfen suchten. Die Volks- und Gesetzeslehrer dieser Zeit, welche Religionsgespräche mit vornehmen Römern, Feldherren und syrischen Statthaltern führten, waren der Patriarch R. Gamliel II; R. Josua, Sohn Chananja, R. Akiba, R. Elieser, R. Ismael u. a. m. Der Patriarch R. Gamliel II. war außer seiner bedeutenden jüdischen Gesetzeskunde auch in den andern Wissensfächern heimisch. Seine Stellung brachte ihn in Verkehr mit der vornehmen Römerwelt in Palästina, mit deren Persönlichkeiten er oft Religionsgespräche führte. Das Thema derselben war: Gott, Götzen-

[1]) Midr. rabba 4 M. Absch. 19. [2]) Das. [3]) Midr. rabba 5 M. Absch. 4. [4]) Bochoroth 5 α. [5]) Midr. rabba 1 M. Absch. 17. [6]) Das. zu 5 M. 18. 12. [7]) Jeruschelmi Sanhedrin Absch. 1 S. 19.

dienst, die Schöpfung, die Offenbarung, der Sabbat u. a. m. α. Gott und Gottesoffenbarung. Die erste Gottesoffenbarung an Moses war im Dornbusche. „Warum grade da?" frug ein Heide. R. Gamliel antwortete: „Als Lehre für den Menschen, daß kein Ort, auch nicht der geringfügigste, von Gottesgegenwart leer sei."[1]) Ein anderer Heide richtete an ihn die Frage: „Ihr behauptet, daß an jedem Orte, wo zehn Israeliten zur Andacht beisammen sind, die Gottheit (Schechina) anwesend sei, wie viel Gottheiten muß es da geben?" Er entgegnete: „Du siehst die Strahlen der Sonne an allen Orten leuchten. Die Sonne ist einer der vielen Diener Gottes und vermag dies, sollte es Gott unmöglich sein!"[2]) β. Der Götterglaube und der Götzendienst. Das Verbot des Götzendienstes bildete gewöhnlich das Thema zwischen den gebildeten Heiden und den Juden. So frug ein Philosoph den R. Gamliel: „Warum eifert euer Gott so sehr gegen die Götzendiener und nicht gegen die Götzen selbst?" Er antwortete: „Ein König hatte einen einzigen Sohn, der einen Hund hatte, den er nach seinem Vater nannte. So oft er schwor, rief er unsinnig: „Beim Leben meines Hundes, meines Vaters!" Ueber wen sollte der Vater zürnen, über den Hund oder über den Sohn? Ueber Letztern sicherlich!" „Aber, wiederholte dieser, an den Götzen muß doch etwas sein, denn in unserer Stadt brach Feuer aus, die ganze Stadt brannte nieder, nur nicht der Tempel mit seinen Götzen. Ironisch erwiderte er: „Wenn ein König Krieg führt, so führt er denselben mit den Lebenden oder mit den Todten?" Nun kam er mit der Hauptfrage: „Warum vernichtet Gott nicht die Götzen?" „Weil es Gegenstände sind, die die Welt nicht entbehren kann: Sonne, Mond, Sterne u. a. m. Soll die Welt wegen dieser Narren untergehen?" „Mag er die andern Götzen vernichten!" „Auch dieses nicht, damit man nicht von diesen den Schluß auf die Wahrhaftigkeit der andern Götzen ziehe, die von der Vernichtung verschont geblieben." Ein anderes Mal war es ein Feldherr Agrippa, der ebenfalls von dem Eifern der Bibel gegen den Götzendienst sprach: „Es eifert nur ein Weiser gegen einen Weisen, ein Held gegen einen Helden, aber nicht ein Großer gegen einen Niedrigen." Er antwortete: „So ein Mann zu seiner ersten Frau eine zweite heirathet, so wird die Erste gewiß nur gegen die Zweite eifern, nicht wenn sie vornehm, sondern wenn sie niedriger ist."[3]) Ein anderes Mal suchte Gamliel das der Göttin Aphrodite geweihte Bad zu Akko auf. Ihn sah der Philosoph Proklus; er näherte sich ihm mit der Frage: „Es heißt in eurem Gesetze: „Es soll in deiner Hand nichts von dem Banne bleiben" und du badest im Bade der Aphrodite? R. Gamliel antwortete: „Ich kam nicht in ihr Bereich, sie kam in mein Bereich; das Bad ist nicht zum Schmuck der Aphrodite da, sondern die Aphrodite zum Schmuck des Bades; das Bad war erst da und später setzte man die Aphrodite hierher."[4]) c. Die Weltschöpfung und ihre Urstoffe. Die Annahme von Urstoffen bei der Weltschöpfung war den Juden nicht unbekannt. Dieselbe fand unter ihnen ihre Anhänger, aber auch ihre Gegner (siehe: Schöpfung). Beide suchten ihre Beweise in der Bibel auf, so entstanden mehrere Controverse über diesen Gegenstand. Es redete ein Philosoph R. Gamliel an: „Euer Gott war ein großer Bildner, aber er fand auch gute Urstoffe vor: das Tohu und Bohu, die Finsterniß, den Wind, das Wasser und die Abgründe, sämmtliche Gegenstände existirten nach der Bibel schon vor der Schöpfung. Wol, antwortete dieser, sind sie so in der Schrift genannt, aber stets mit der sie näher bestimmenden Angabe: bara, ברא, daß sie geschaffen wurden."[5]) Ein Anderer, wahrscheinlich ein Anhänger des Parsismus, frug Gamliel: „Auch nach der Bibel ist der Gott, der die Berge geschaffen, nicht der, der den Wind hervorgebracht, denn es heißt: „Er bildet die Berge und schafft den Wind, also zwei verschiedene Ausdücke: ברא, schaffen und יצר, bilden, die auf zwei Schöpfer hindeuten." Aber dieselben Ausdrücke kommen auch bei der Schöpfung des Menschen vor: 1 M. 2. 7. וייצר „er bildete" und 1 M. 5. 1. ברא erschaffen.

---

[1]) Midr. rabba 4 M. Absch. 12. [2]) Sanhedrin 39. [3]) Aboda Sara S. 54. [4]) Das. S. 44. [5]) Midr. rabba 1 M. Absch. 1. So über Tohu Webohu in 1. M. 1. 1; über Licht und Finsterniß in Jesaia 45.

So ist es, entgegnete dieser, auch bei dessen Schöpfung waren zwei Götter thätig. Aber, erwiderte R. Gamliel, woher die Uebereinstimmung dieser Götter beim Tode des Menschen, daß nicht ein Schöpfungstheil dieses Gottes am Menschen noch lebendig bleibt, wenn der des anderen todt ist!"[1]) d. Schöpfung des ersten Menschenpaares. Von derselben haben wir das scherzende Wort eines Heiden an R. Gamliel über die Schöpfung des Weibes aus der Rippe des Mannes, die ihm im Schlafe ohne sein Wissen genommen wurde: „Euer Gott ist ja ein Dieb!" Ein Dieb, entgegnete dessen Tochter, der anstatt eines silbernen Leuchters einen goldenen gab, für ein Stück Fleisch ein lebendiges Wesen zur Gehülfin ihm zugesellte. e. Der Sabbat. Das Sabbatgebot hat bei den Griechen und Römern, besonders seitdem dasselbe in Rom viele Anhänger gefunden, viele Anfeindungen erfahren. Die strenge Beobachtung des Sabbats, wie Juden, die Chassidäer, in den Kämpfen mit den Syrern und später wieder in dem Kriege gegen die Römer am Sabbat bei der größten Lebensgefahr nicht kämpfen wollten und sich lieber vom Feinde niedermetzeln ließen, war den sie umgebenden Heiden ganz unverständlich. R. Gamliel wurde bei seiner Anwesenheit in Rom gefragt: „Ihr behauptet, daß euer Gott selbst hält, was er Andern befiehlt, er hat die Ruhe am Sabbattage geboten, warum beobachtet er dieselbe nicht in seiner Weltleitung?" Die Welt, antwortete dieser, in der auch am Sabbat Alles in Bewegung ist, gleicht in Bezug auf Gott einem Hofraum, in dem das Sabbatgesetz die Bewegung von Sachen den Israeliten gestattet.[2]) f. Auferstehung. Ein Heide frug R. Gamliel II.: Ihr behauptet die Todten werden auferstehen, aber kann wohl Staub wieder aufleben?" Da erbat sich seine Tochter die Erlaubniß dem Fragenden zu antworten; sie sprach: „Zwei Töpfer giebt es, der eine macht die Töpfe aus Wasser, der andere bildet sie aus Thon, welchem gehört der Vorzug? Ersterm! Nun, wenn Gott die Welt aus Wasser geschaffen, sollte er nicht den Menschen aus Staub wieder bilden können."[3]) Nächst dem Patriarchen nennen wir dessen Stellvertreter im Synhedrion; es ist der Gerichtspräsident R. Josua Sohn Chananja. Seine allseitigen Kenntnisse erweiterten seinen Gesichtskreis; er verkehrte mit vornehmen Römern, was ihn zur Aufnahme von Proselyten besonders befähigte. Er zeigte sich gegen sie mit einnehmender Freundlichkeit und berücksichtigte in der Beurtheilung ihrer bisherigen Lebensweise den heidnischen Standpunkt, den sie bis dahin eingenommen hatten. So kam es, daß er Heiden als Proselyten aufnahm, die von seinem Kollegen, dem Gesetzeslehrer R. Eliéser, zurückgewiesen wurden. Eine Frau, wird erzählt, kam vor R. Eliéser und bat ihn, sie ins Judenthum aufzunehmen. Er frug nach ihrer bisherigen Lebensweise, und als sie in dem Bekenntniß ihres sündhaften Wandels von ihrem unzüchtigen Leben erzählte, sie habe ihren jüngsten Sohn mit ihrem ältesten Sohn gezeugt, jagte er sie davon. Sie wendete sich an R. Josua, der ihr die Aufnahme ins Judenthum gestattete. Den darüber erstaunten Jüngern rief er zu: „Die Frau hat seit ihrem Entschlusse, eine Jüdin zu werden, mit ihrem frühern (heidnischen) Leben gebrochen, sie ist demselben abgestorben und wird nicht zu ihm wieder zurückkehren."[4]) Von Bedeutung war die Aufnahme des schon genannten Akyles (Aquila) aus der Stadt Synope in der Landschaft Pontus ins Judenthum, eines feingebildeten Griechen, der das Judenthum wohl früher durch die Septuaginta kennen lernte und sich nach Palästina begab, um von seinem Entschlusse, Jude zu werden, Ernst zu machen. Er besuchte den Gesetzeslehrer R. Eliéser und äußerte sich geringschätzig über die Schriftworte: „Und er liebt den Fremden (Proselyten), ihm Brod und Gewand zu geben" (5 M. 10), als eine von Gott gerühmte That, die jeder Reiche zu thun im Stande sei. Das machte auf ihn einen solch schlechten Eindruck, daß er Akyles aus seinem Hause wies. Akyles ging darauf zu R. Josua und brachte ihm ebenfalls seine geringschätzige Meinung über den betreffenden Bibelvers vor. Aber dieser kam dem Fremden mit freundlichen

---

[1]) Sanhedrin 39 *a*. [2]) Midr. rabba 2 M. Absch. 30. [3]) Sanhedrin 91. [4]) Midr. rabba zu Koheleth voce כל הדברים יגעים. Anders lautet dieser Bericht in Jeruschalmi Taanith Absch. 1. 1.

Worten entgegen und belehrte ihn, daß man diese Stelle allegorisch auffassen könne, wo man unter „Brod“ die Lehre und unter „Gewand“ das Ehrengewand der Tugend zu verstehen habe. Akyles trat darauf ins Judenthum und wurde ein warmer Verehrer desselben.[1]) Wichtig waren seine Religionsgespräche mit dem Kaiser Hadrian (s. d. A.). Hadrian selbst spricht in einem Briefe von seinem Zusammentreffen mit dem jüdischen Patriarchen, mit dem er manche scherzhafte Gespräche hatte.[2]) So redete einst Hadrian R. Josua an: „Ich bin größer als Moses, denn es heißt in eurem Schriftthum: „Besser ein lebendiger Hund als ein todter Löwe (Kohel. 9. 4). Dieser antwortete: „Vermagst du es, daß Niemand drei Tage Feuer anzünde“. Ja wol! entgegnete er und erließ darüber ein Verbot. Aber schon am Abend desselben Tages sah er selbst Rauch aus seinem Hause aufsteigen. Auf sein Befragen hörte er, daß ein Oberster krank wurde und Feuer machen ließ. Siehe, sagte darauf der Rabbi, dein Gebot konnte während deines Lebens nicht gehalten werden, aber das Gesetz Mosis, das mehrere tausend Jahre alt ist, welches am Sabbattage das Feueranzünden verbietet, wird noch gehalten.“[3]) Ein anderes mal sprach Hadrian seine Bewunderung über das Bestehen des jüdischen Volkes trotz der vielen Verfolgungen aus: „Groß ist das Lamm (Israel), das unter siebzig Wölfen besteht!“ „Nicht das Lamm ist groß, antwortete dieser, sondern Gott, der es schützt!“[4]) Diesem lassen wir ein Religionsgespräch des Lehrers R. Jose Hakohen folgen. Die Proselytin Veturia frug: „Es heißt: er (Gott) schont kein Ansehen“ (5 M. 10. 17) und doch lesen wir anderwärts: „Der Ewige wendet dir sein Angesicht zu (4 M. 6. 26)?“ R. Jose antwortete: „Es hatte sich Jemand von einem Bekannten eine Summe Geldes geliehen und ihm beim Leben des Königs geschworen, sie zur bestimmten Zeit zurück zu geben. Die Zeit kam heran und der Mann hielt kein Wort. Dieser Wortbruch wurde dem Könige hinterbracht. Der Schuldige hörte davon und eilte zum Könige, um seine Gnade anzuflehen. Dieser antwortete: „Das Vergehen gegen mich vergebe ich, aber die Schuld ist die Sache des Gläubigers, ihm genüge!“ So erklären sich auch obige zwei Schriftstellen. Gott ist nachsichtsvoll (er wendet sein Angesicht zu) bei Sünden, die gegen ihn begangen werden; aber nicht bei den Sünden gegen die Mitmenschen.“[5]) Viel ernster sind die Gespräche mit dem Gesetzeslehrer R. Akiba. Derselbe ist der hervorragendste Gelehrte seiner Zeit, der einen thätigen Antheil an dem barkochbaischen Aufstande nahm und nach dessen Besiegung durch die Römer den Märtyrertod willig erlitt. Früher schon und wol auch während seiner Gefangenschaft hatte er mehrere Unterredungen mit den Häuptern der römischen Obrigkeit und mit andern Heiden, in denen er als Apologet seines Glaubens auftrat. a. Götzendienst. „Ich und du, wir wissen wol, daß an den Götzen nichts sei, aber woher kommt es, daß Menschen, die in deren Tempel krank hineingehen, aus demselben gesund herauskommen? redete ihm ein Heide an. Wenn, antwortete Akiba, die Leidenszeit in dem Augenblicke zu Ende ging, wo der Kranke in dem Tempel war, soll etwa Gott die Genesung nicht eintreten lassen, weil dieser sich im heidnischen Götzentempel befindet?“[6]) b. Der Sabbat. Tinius Rufus, oder, wie ihn die jüdische Geschichte nennt, Tyrannos Rufus, frug R. Akiba: Was ist der Sabbat anders, als jeder Tag der Woche, daß ihr an demselben ruhet? Dieser entgegnete: „Was würdest du antworten, wenn man dich früge: „Was bist du besser als die andern Menschen, daß du mehr als diese sein willst?“ „Mir kommt das zu, denn ich erfreue mich der Gunst des Kaisers!“ erwiderte jener. „Wie dies bei dir der Fall ist, so fand auch Gott am Sabbat Wohlgefallen,“ schloß der Rabbi seine Unterredung.[7]) c. Die Beschneidung. Tinius: „Welche Werke sind schöner, des Menschen oder Gottes?“ R. Akiba: „Die des Menschen.“ Tinius: „Nicht doch! Kann der Mensch Himmel und Erde erschaffen?“ Akiba: „Das nicht, aber

---

[1]) Midr. rabba 1 M. Absch. 70. [2]) Script. hist. August von Flavius Popiscus. [3]) Midr. rabba zu Ruth Absch. 3. [4]) Midr. rabba zu Ester am Ende. [5]) Rosch haschana 17. [6]) Aboda Sara S. 55. [7]) Midr. rabba 1 M. Absch. 11; das. 2 M. Absch. 21 und Absch. 30. Diese Unterredung und die folgende waren wohl zur Zeit der hadrianischen Verfolgungsedikte.

dennoch sind des Menschen Werke schöner. Denn siehe, hier liegt ein Brod und dort siehst du die durch Gott gewachsenen Aehren mit Körnern, welches von beiden erscheint dir vollendeter, das Brod, das Werk des Menschen, oder die Aehren, das Werk Gottes? Ersteres gewiß!" Tinius: „Warum lasset ihr euch beschneiden?" Akiba: „Ha, wußte ich doch bald, worauf du ausgingst, darum sagte ich von vorne herein: „Das Werk des Menschen ist vorzüglicher." Tinius: „Aber warum werdet ihr in dieser Gestalt nicht geboren?" Akiba: „Damit wir durch eigenes Werk uns selbst vollenden."[1]) d. Die Wohlthätigkeit. Auch darüber wird von folgendem Gespräch zwischen diesen zwei Männern erzählt: Tinius: „Wenn euer Gott die Armen liebt, warum sorgt er nicht für deren Unterhalt?" Akiba: „Damit wir Gelegenheit haben, uns durch Liebeswerke von den Strafen der Hölle zu retten." Tinius: „Im Gegentheil, dadurch zieht ihr euch dieselben zu. Denn so ein König wegen eines Verbrechens über einen seiner Sklaven zürnt und ihn zu Hunger und Durst in das Gefängniß werfen läßt, würde sich nicht der der Strafe schuldig machen, der es wagte, demselben dennoch Speise und Trank zu reichen?" Akiba: „Aber denke dir, ein König zürnt seinem Sohne wegen eines Vergehens, den er ebenfalls in ein Gefängniß sperrt und ihn ohne Speise und Trank läßt. Würde er da denjenigen bestrafen, der den Sohn durch Darreichung von Speise und Trank von der Pein des Hungertodes rettete? Gewiß nicht! Und die Menschen sind Kinder Gottes, denn es heißt: Kinder seid ihr des Ewigen eures Gottes (5 M.)."[2]) Im Anfange des zweiten Jahrhunderts waren es die Gesetzeslehrer R. Josua b. Korcha, R. Jose und R. Meir, die Religionsgespräche mit Heiden hatten. Von Ersterm wurden folgende Gespräche angeführt. a. Gottes Allwissenheit. Ein Heide: „Wenn euer Gott die Zukunft kennt, warum heißt es: „Gott bereute, daß er den Menschen geschaffen (1 M. 6. 6)?" R. Josua: „Wurde dir je ein Sohn geboren?" Der Heide: „Ja!" R. Josua: „Was hast du da gethan?" Heide: „Ich freute mich und erfreute Andere." R. Josua: „Aber dachtest du nicht, daß dieser Sohn einst sterben werde?" Der Heide: „Zur Zeit der Freude freut man sich und zur Zeit der Trauer trauert man." R. Josua: „So ist es auch bei Gott."[3]) b. Die Mehrheit der Heiden. Derselbe Gesetzeslehrer wurde von einem andern Heiden gefragt: „Euer Gesetz befiehlt, sich nach der Mehrheit zu richten (2 M. 23. 2), jetzt bilden wir die Mehrheit, warum schließt ihr euch nicht uns an?" Er richtete eine Gegenfrage: „Hast du Kinder?" Der Heide seufzte: „Eine schmerzliche Erinnerung; ich habe mehrere Söhne, und wenn sie beisammen sind, lobt der Eine diese Gottheit, der Andere jene Gottheit bis sie in Zank gerathen und in Unfrieden sich trennen. Das hörte der Rabbi und rief sichtlich erfreut aus: „Du vermagst nicht unter Deinen Kindern die Meinungseinheit herzustellen, wie verlangst du, daß wir mit dir einer Meinung sein sollen."[4]) Schärfer als hier fallen die Antworten des um eine Generation jüngern Volks- und Gesetzeslehrers R. Meir (s. d. A.) aus. Diesen frug ein Heide: „Jakob war, nach eurer Meinung, ein redlicher Mann, warum sonderte er nur, da er Gott den Zehnten von all seinem Besitze gelobte, den Stamm Levi als Gott geweiht ab; er hatte doch zwölf Söhne?" R. Meir antwortete: „Jakob hatte nicht zwölf Söhne, sondern vierzehn Söhne, da er auch Josephs Söhne, Ephraim und Menasche, als seine Kinder anerkannte. Nur ist zu bedenken, daß zu denselben vier Mütter gehörten, von denen vier Söhne, Erstgeborne, bereits heilig waren, so daß Jakob von den übriggebliebenen zehn Söhnen richtig ein Zehntel abgesondert hatte." Dem Heiden gefiel diese Antwort.[5]) Einem andern Heiden, der ihn über den Glauben von der Auferstehung fragte, entgegnete er, daß derselbe in dem Gottvertrauen des Menschen wurzle, der Schöpfer werde das ihm vertraute Gut zur Zeit wiedergeben.[6]) Wenn wir in den Erwiderungen dieses Gelehrten das tiefere Eingehen auf die Sache vermissen, so

---

[1]) Tanchuma zu Thasria. [2]) Baba bathra S. 9. [3]) Midr. rabba 1 M. Absch. 27. [4]) Midr. rabba 3 M. Absch. 4. [5]) Midr. rabba 1 M. Absch. 69. [6]) Das. zu Koheleth 5 V. 10.

befriedigt uns darin vollständig sein Zeitgenosse, R. Jose, den wir jetzt als Apologeten auftreten lassen. Aus seiner Lebensgeschichte (s. Jose R.) wissen wir, daß er von der römischen Behörde in Folge seiner offenen Aeußerungen gegen dieselbe gezwungen wurde, Palästina zu verlassen. Er lebte längere Zeit im Auslande zu Assia (s. d. A.), wo er mit einer gebildeten vornehmen Heidin, Matrone, mehrere interessante Unterredungen hatte. a. Gottes Vorsehung. In Daniel 2. 21 heißt es: „Er giebt den Weisen Weisheit." „Wäre es nicht rühmlicher, frug diese Frau, wenn er den Thoren Weisheit verliehe?" R. Jose antwortete: „Gott giebt nur denen Weisheit, die für dieselbe empfänglich sind, gleich den Menschen, die nur dem ein Gut anvertrauen, von dem sie sicher sind, er werde den würdigen Gebrauch davon machen."[1]) Ein anderes mal wurde er gefragt, was Gott seit Vollendung seines Schöpfungswerkes thue? „Er macht Leitern und läßt auf denselben den Einen hinaufsteigen, den Andern heruntersteigen," war seine bildliche Antwort, mit der er auf die göttliche Weltleitung hinwies.[2]) Von einer andern Antwort auf diese Frage berichtet eine andere Stelle: „Er bestimmt Ehepaare und sorgt für deren Zusammentreffen." „Hierzu bedarf es so viel?" entgegnete die Matrone. „Das vermag ich auch." Sie ließ darauf eine Menge von ihren Sklaven und Sklavinnen vor sich kommen und bestimmte sie für einander. Doch bald überzeugte sie sich von der Schwierigkeit ihres Werkes. Schon am nächsten Morgen war unter denselben Zank und Streit, nicht Einer mochte von der ihm zugedachten Eheverbindung wissen. „Du siehst, rief darauf der Rabbi ihr zu, wie schwer es ist, Ehebestimmungen zu treffen!"[3]) b. Geschichtliches. Dieselbe Matrone äußerte über den im 1 B. Mosis erzählten Widerstand Josephs gegen die Frau des Potiphar einigen Zweifel. Ein junger Mensch dieses Alters sollte sich so fest erwiesen haben. R. Jose hatte nichts besseres zu thun, als ihr die Bibelstellen aufzuschlagen, wo sie die Berichte von der Begebenheit Rubens mit Bilha, Jehudas mit Tamar lesen könne, und rief ihr zu: „Du siehst, die Schrift verschweigt nichts, warum hätte sie es hier verschwiegen!"[4]) Eine ähnliche zweite Frage von ihr war: „Nach der Schrift ließ Gott einen Schlaf auf Adam fallen, um ihm die Rippe zu nehmen, aus der er Eva gebildet hat, warum dies in der Weise eines Diebstahls?" Er erwiderte: „So einer dir eine Unze Silber anvertraute und du ihm dafür eine Unze Gold zurückgeben würdest, ist das wohl ein Diebstahl? Adam hat für seine Rippe ein Weib, eine Gefährtin erhalten." „Aber warum geheim?" entgegnete diese. Er antwortete: „Wäre diese Schöpfung aus Blut und Adern vor seinen Augen vorgenommen, er würde sicherlich kein Wohlgefallen an seinem Weibe gefunden haben. Die Fragende erklärte sich mit dieser Antwort einverstanden und erzählte, wie sie für den Bruder ihrer Mutter bestimmt gewesen, aber weil sie mit einander aufgewachsen, konnte sich dieser zu ihr nicht entschließen und heirathete eine andere."[5]) c. Tod und Unsterblichkeit. Ueber die biblische Angabe von Chanoch (s. Hennoch), daß Gott ihn genommen, die das Christenthum auf die Himmelfahrt desselben als Vorbedeutung der Himmelfahrt Jesu erklärt, wollte sie von ihm Aufschluß haben. „Man findet hier (1 M. 5. 24) nicht, daß er gestorben war" sagte sie. Er entgegnete ihr: „Doch, es heißt: „und er war nicht da" (1 M. 5. 24), das deutet auf ein Gestorbensein hin."[6]) Ein anderes mal gab er Aufschluß über Kohelet 3. 21. „Der Geist des Menschen steigt hinauf, aber der des Thieres sinkt herab", daß Ersteres sich auf den Frommen beziehe, dagegen gelte das andere von dem Sünder, dem ins Materielle versunkenen thierischen Menschen."[7]) In der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte der Patriarch R. Juda 1; mit demselben hatte ein Antoninus (s. d. A.), römischer Kaiser, mehrere Unterredungen über religiöse Gegenstände. Wir verweisen über dieselben auf die Artikel „Jehuda der Fürst" und

---

[1]) Jalkut II. zu Hiob § 919. [2]) Midr. rabba 3 M. Absch. 8; das. 4 M. Absch. 3. [3]) Das. 1 M. Absch. 68. [4]) Das. Absch. 87. [5]) Midr. rabba 1 M. Absch. 68. Nach Sanhedrin 39 *a*. soll diese Frage an R. Gamliel II. gerichtet worden sein. [6]) Midr. rabba 1 M. Absch. 25. [7]) Jalkut zu Koheleth 3. 21.

„Antoninus." Im dritten Jahrhundert n. gelangte in Persien nach dem Sturze der Arsaciden die Dynastie der Sassaniden zum Throne. Mit denselben kam die Religion des Parsismus wieder zur vollen Herrschaft. Die Magier erhielten die Obermacht im Reiche und ließen sie die Andersgläubigen gar sehr fühlen. Es entstanden zwischen diesen und jenen Religionsgespräche, welche die Bekehrung zum Parsismus erzielen sollten. Wir bringen von denselben: „Amemar, ein jüdischer Volks- und Gesetzeslehrer, wurde von einem Magier angeredet: „Dein oberer Theil, des Menschen oberer Theil, als z. B. der Kopf, Sitz des Geistes und der Vernunft, das Herz, Stätte der Gefühle —, ist von Ormuzd, dem Gotte des Lichtes; der untere Theil aber von Ahriman, dem Gott der Finsterniß," womit er andeuten wollte, daß des Menschen Zusammensetzung aus solch entgegengesetzten Theilen den Beweis von den zwei Gottheiten des Parsismus, dem des Lichtes und dem der Finsterniß, liefere. „Wenn dem so wäre, antwortete der Angeredete, würde doch nicht Ahriman den Abzug des Ormuzd, des obern Theils des menschlichen Körpers, durch sein Gebiet gestatten." Das ungestörte Zusammenwirken dieser beiden Theile im menschlichen Organismus läßt auf eine Gottheit schließen.[1]) In Palästina bemerkte der Lehrer Chanina, wie eine Frau heimlich, wiederholt[2]) den Staub unter seinen Füßen aufnahm, um damit gegen ihn Zauberei zu treiben. „Nimm nur, es wird dir nichts nutzen, denn es heißt: „Es giebt keine Macht außer ihm (Gott)!"[3]) Von diesen Religionskämpfen der Juden nach Außen wenden wir uns zu denen nach Innen. Innerhalb des jüdischen Volkes waren es die verschiedenen Religionsrichtungen, religiöse Parteien und Sekten, die gegen einander polemisirten und so verschiedene Religionskämpfe und Religionsgespräche veranlaßten. Als die ersten von denselben nennen wir: B. die zwischen den Juden und den Samaritanern. Die Samaritaner (s. d. A.) bildeten ein Mischvolk aus Juden und Cuthäern (s. d. A.), sie gingen nicht in die Juden auf, sondern lebten in deren Mitte als ein Volk im Volke. Dieselben hatten einen eigenen Tempel auf dem Berg Garisim (s. d. A.), von dem sie behaupteten, derselbe stehe auf der von Moses bezeichneten Stätte und sei das wahre, den Juden verheißene Heiligthum. Auch von den zwischen ihnen und den Juden stattgefundenen Religionsgesprächen theilen wir einige mit. Vor Ptolemäus Philometor (180—146 v.), erzählt der Geschichtsschreiber Josephus,[4]) brachten die Samaritaner in Alexandrien ihre religiösen Streitigkeiten mit den Juden, betreffend die Legitimität ihrer Kultusstätte auf Garisim, zur Entscheidung. Beide Theile sandten Abgeordnete, die ihre Streitsache vortragen sollten. Auf der Seite der Samaritaner waren es Sabbäus und Theodosius, aber für die Juden: Andronicus, Sohn des Messalam. Dieser brachte den Beweis aus der Schrift, der Aufeinanderfolge der Hohenpriester, von denen stets der Sohn an die Stelle des Vaters trat; auch daß alle Könige Asiens den Tempel zu Jerusalem stets durch Gaben und Weihgeschenke hochgehalten haben, während der zu Garisim gleichsam als nicht existirend, nie erwähnt und von Niemandem berücksichtigt wurde. Die Abgeordneten

---

[1]) Sanhedrin 39α. [2]) Cholin 7α. קא מהדרא למשקל heißt: „wiederholt genommen", so auch Levy voce „הדר" S. 455 „etwas wiederholt thun", aber nicht, wie Joel Programm 1881 S. 77 Anmerkung 2 gegen mich übersetzt: „sie bestrebte sich zu nehmen," da הדר = dem hebr. חזר die Wiederholung einer Handlung bezeichnet. S. 94 Anmerkung 2 bemerkt ebenfalls derselbe Verfasser, daß der von mir angegebene Unterschied zwischen den babyl. und palästin. Lehrern in Bezug auf Astrologie und Aberglauben überhaupt nicht stichhaltig sei, da Rabh und Samuel gegen die Astrologie sprechen und doch Babylonier sind. Aber der Herr vergißt, daß beide Lehrer in Palästina ausgebildet wurden und so nur palästiniensische Lehren vortrugen; auch in dieser Hinsicht gewissermaßen, wenn auch in Babylonien lebend, zu den palästiniensischen Lehrern gehören. Bei Chanina war das Entgegengesetzte; er kam aus Babylonien und lehrte in Palästina, war also vermöge seiner mitgebrachten Lehren ein Babylonier, ein babylonischer Lehrer. Einen deutlichen Beweis, wie sehr die babylonischen Lehrer gegen die palästiniensischen am Aberglauben hingen, finde ich in dem öftern Ausspruch במערבי לא קפדו אזוגא, ferner in den agadischen Lehren Abajis u. a. m. Doch hat sich auch unser Chanina gleich den palästiniensischen Lehrern gegen andere Arten des Aberglaubens, als z. B. gegen „Zauberei" erklärt. Siehe in unserm Texte Cholin 7α. [3]) Cholin 7β. [4]) Joseph. Antt. 13. 3. 4.

der Samaritaner wußten nichts dagegen vorzubringen. Andronicus brachte darauf noch andere Gründe vor, so daß der König gegen die Samaritaner für den Tempel zu Jerusalem entschied. Die samaritanische Gesandten wurden darauf zum Tode verurtheilt. Keinen solchen gefährlichen Ausgang hatten die Religionsgespräche zwischen diesen beiden Volkstheilen, von denen das talmudische Schriftthum spricht. R. Meir unterhielt sich mit einem Samaritaner über die angebliche Abstammung seiner Stammesgenossen. „Von wem stammst du ab?" frug er ihn. „Von Joseph, (dem Stammvater Ephraims und Menasse)," antwortete jener. Die Samaritaner hielten sich für Abkömmlinge des Stammes Ephraims, des Hauptstammes des israelitischen Zehnstämmereiches. R. Meir sagte zu ihm ironisch: „Nicht von Joseph, aber von Jsaschar, denn es heißt: „Und die Söhne Jsaschars waren: Thola, Puva, Job und Somron (1 M. 46. 13), von dem letzten „Somron" stammen die Samaritaner." Das erzählte dieser Samaritaner seinem Patriarchen. Derselbe merkte bald das Jronische bei dieser Angabe und sprach: „Diese Judäer wollen uns die Abstammung von Joseph nehmen, aber die von Jsaschar nicht geben, nicht anerkennen!"[1]) Eine Generation später war es der Lehrer R. Jonathan, der über Samaria nach Jerusalem reiste, um daselbst zu beten. „Wäre es nicht besser, du betest hier auf Garisim, dem Berg des Segens und nicht in dem Hause des Zusammensturzes (im Tempel zu Jerusalem)!" redete ihn ein Samaritaner an. „Weßhalb nennst du, entgegnete jener, Garisim „den Berg des Segens?" Dieser antwortete: „Weil ihn nicht die Gewässer der Sintfluth erreicht hatten." R. Jonathan wußte darauf nichts zu entgegnen. Da erbat sich sein Eselsführer die Erlaubniß, den Samaritaner zu bescheiden. „Es heißt, sagte dieser, von den Wassern der Sintfluth: „und sie bedeckten alle hohen Berge." „Gehört euer Garisim zu denselben, so ist er von den Sintfluthsgewässern bedeckt worden; rechnet ihr ihn aber zu den niedrigen, so wird er gleich andern niedrigen nicht in der Bibel beachtet."[2]) Nächst den Religionsgesprächen mit den Samaritanern hätten wir die mit den Sadducäern zu nennen, die wir jedoch ausführlich in dem Artikel: „Sadducäer" behandeln und hier nicht wiederholen wollen. Wir gehen nun an die Religionsgespräche: C. Zwischen den gesetzestreuen Juden und den jüdischen Hellenisten, sowie mit den essäischen und chassidäischen Sekten. Von den Religionsgesprächen, die zwischen den jüdischen Hellenisten und den Gesetzestreuen unter den Juden gehalten wurden, sind uns nur wenige und diese im Gewand der Sage erhalten. Jakim (Alkimos s. Jakim) wird als Schwestersohn des Gesetzeslehrers Jose ben Joeser (s. d. A.) bezeichnet. Derselbe war das Haupt der jüdischen Hellenisten und erlangte unter der Syrerherrschaft durch seine Verrätherei die Hohepriesterwürde vom J. 161—159. Die Sage hat sein Benehmen gegen seinen Onkel oben in folgender Unterredung zwischen ihnen verewigt. „Jakim ritt am Sabbat vor seinem Oheim Jose ben Joeser vorüber, vor sich her ließ er das Holz zum Galgen für die durch ihn verrathenen und zum Tode verurtheilten Chassidäer (s. d. A.) und Hellenisten tragen. „Sieh, das Roß, das mein Herr mir zum Reiten gegeben und betrachte das, was dir bevorsteht!" rief er diesem zu. „Wenn, entgegnete der Angeredete, solches denen beschieden ist, die Gott erzürnen, welches erst denjenigen, die Gottes Willen vollführen!" Jakim antwortete: „Wer erfüllte mehr Gottes Gebot als du?" „So schließe von mir auf dich, wenn es denen so schlecht ergeht, die den göttlichen Willen vollführen, was wird diejenigen treffen, die gegen ihn freveln!"[3]) Zur Gegenrichtung der Hellenisten gehörten die Chassidäer (s. d. A.). Jn ihrer übertriebenen Frömmigkeit wollten sie nicht am Sabbat gegen den Feind kämpfen und ließen sich zu Tausenden hinwürgen. Von einem solchen Vorfall in der Zeit der makkabäischen Erhebung erzählt das erste Buch der Makkabäer 2. 39. Dasselbe berichtet von folgender Unterredung zwischen

---

[1]) Midr. rabba 1 M. Absch. 94. [2]) Das. Absch. 32 und Absch. 81. Jn zweiter Stelle ist der Lehrer „R. Jsmael Sohn Jose", der von dem Samaritaner Angeredete. [3]) Midr. rabba 1 M. 65; Jalkut I. § 115.

den Makkabäern und den Chassidäern: „Wenn wir also thun, wie unsere Brüder gethan, und nicht streiten gegen die Heiden (am Sabbat) für unser Leben und unser Gesetz, so werden sie uns bald von der Erde vertilgen." Sie beriethen sich und kamen überein: „So Jemand gegen uns zum Streite zieht, wollen wir gegen ihn streiten (am Sabbat), damit wir nicht Alle umkommen gleich unsern Brüdern, die nicht am Sabbat kämpfen wollten."[1]) Von den Essäern (s. d. A.) sind es die Morgentäufer oder die Morgensbadenden, „toble schachrith," טובלי שחרית, deren Dispute mit den Pharisäern erwähnt werden. Wir bringen folgendes Religionsgespräch zwischen beiden. „Wir klagen über euch Pharisäer, daß ihr des Morgens den Gottesnamen (beim Gebet) aussprechet, ehe ihr ein Bad genommen," sprachen die Morgensbadenden zu den Pharisäern. Diese entgegneten: „Wir klagen über Euch, daß ihr den heiligen Gottesnamen durch die Organe des Körpers, des Sitzes der Unreinheit, aussprechet."[2]) Eine andere Sekte war die des Juda Gaulanitis, oder des Galiläers, die der jüdischen Republikaner, die keinen weltlichen König anerkannten und die Wiederherstellung der reinen Theokratie sich in den Kopf setzten. Von ihren kriegerischen Streifzügen gegen die Römer berichten wir in dem Artikel „Zerstörung Jerusalems." Diese Sekte ist im talmudischen Schriftthume unter dem Namen „Min Galili" bekannt. Von ihren Religionsgesprächen mit den Pharisäern zitiren wir folgendes: „Wir klagen über euch Pharisäer, riefen die Männer dieser Sekte den Pharisäern zu, daß ihr in den Urkunden, als z. B. in den Scheidebriefen u. a. m. den Namen des regierenden Herrschers mit dem eines Moses verzeichnet." Diese antworteten: „Desto mehr klagen wir über euch, ihr schreibt (in euren Bibelabschriften) den Namen des Herrschers mit dem Namen Gottes auf einer Seite, ja ihr nennt jenen vor diesem, denn ihr schreibt: „Und es sprach Pharao: „Wer ist der Ewige, auf dessen Stimme ich hören soll" (2 M. 10), also hier erst „Pharao" und dann „der Ewige".[3]) Eine dritte Sekte, von der ein Religionsgespräch vorkommt, ist die der Nasiräer (s. d. A.), die vor und nach der Zerstörung des jüdischen Staates in Palästina unter den Juden einen starken Anhang hatte. Es wird über dieselbe berichtet: „Als nach der Zerstörung des Tempels die Pharisäer, die sich den Genuß des Weines und des Fleisches entsagten, außerordentlich zunahm, trat der Volks- und Gesetzeslehrer R. Josua in ihre Mitte und frug sie: „Warum esset ihr kein Fleisch und trinket keinen Wein?" Sie antworteten ihm: „Sollten wir Fleisch essen, von dem heute nichts auf dem Gottesaltar kommen kann? Dürfen wir Wein trinken, von dem kein Trankopfer mehr auf dem Altar dargebracht wird?" „Aber, entgegnete er ihnen, da dürfte man auch kein Brot essen, weil man vom Mehl keine Speiseopfer mehr darbringt, ebenso wäre der Genuß von Baumfrüchten untersagt, da man von denselben keine Erstlinge nach Jerusalem bringen kann; auch Wasser dürfte nicht getrunken werden, weil von denselben nicht mehr die Wasserspende am Laubhüttenfeste (s. d. A.) stattfindet. Meine Söhne, ermahnte er sie, sich der Trauer völlig zu entziehen, ist nicht recht, aber ebenso unrichtig, derselben sich zu viel hinzugeben; ein Erinnerungszeichen an eurem Hause und eurem Tische und es genügt."[4]) So viel von den Sekten der Ueberfrommen, die man auch die der jüdischen Altnationalen nennen könnte. Eine Uebersicht des hier Angegebenen ergiebt das Streben der Gesetzeslehrer, die verschiedenen Religionsrichtungen über ihr Vorhaben aufzuklären, sie vor Uebertreibung zu warnen und ihnen den Weg der Mitte zu empfehlen. Nach demselben Prinzipe sind ihre Religionsgespräche mit den andern religiösen Parteien im Judenthume, die sich durch fremde Einflüsse gebildet hatten. Es sind dies: D. die Anhänger der alexandrinischen Philosophie, die Gnostiker und die Judenchristen, die unter dem Namen „Min," מין, „Epikuräer," אפיקורס, „Leugner," כופר u. a. m. im talmudischen Schriftthume bekannt sind. Wir gehen zu denselben über. a. Gott, eine oder mehrere Personen? In der philo-

---

[1]) 1 Macc. 2. 39. [2]) Tosephta Jadaim Ende. [3]) Jadaim Ende. [4]) Baba bathra 60β.

nischen Philosophie (s. Religionsphilosophie) wird von Gott selbst, den man nur als „Sein“ kennt, eine zweite, in der Welt thätige Gottheit, der Logos oder der Demiurg, unterschieden. Philo sucht diese seine Lehre von Gott in der Bibel nachzuweisen. Der Gnostizismus und das Christenthum haben diese philonische Logoslehre weiter ausgebildet und sich auch der biblischen Nachweise Philos für dieselbe bemächtigt.[1]) Im dritten Jahrhundert n. waren es die Lehrer R. Ismael Sohn R. Joses und R. Simlai, an die sich die Minin (wol Judenchristen, oder Gnostiker) mit solchen Bibelstellen wendeten, um in denselben den Glauben an zwei oder mehrere Gottheiten nachzuweisen. „Die Minin, heißt es, frugen R. Ismael: „Wie viele Gottheiten schufen die Welt?“ Er antwortete: „Mich fraget ihr, erkundigt euch doch, was über die Schöpfung des Menschen steht: „Frage die ersten Tage von der Zeit, da Gott den Menschen schuf“ (5 M. 4. 32); „Gott schuf,“ also nur ein Gott.[2]) Sie frugen ferner: „Es heißt: „Im Anfange schuf Elohim,“ also eine Pluralbenennung mehrerer Gottheiten!' Simlai erwiederte: „An der Seite steht die Antwort auf diese Frage: „Elohim schuf,“ also „schuf“ im Singular, nur eine Gottheit! Wiederholt frugen sie, es heißt: „Wir wollen einen Menschen machen (1 M. 8.), im Plural.“ „Auch darüber habt ihr die Antwort an der Seite; es steht: „Elohim schuf den Menschen in seinem Ebenbilde,“ aber nicht: „Elohim schufen den Menschen in ihrem Ebenbilde.“ „Aber warum setzten sie ihre Fragen fort, lesen wir (1. M. 19. 24): „Der Ewige ließ vom Ewigen über Sodom und Amora Schwefel und Feuer regnen,“ da sind ja zwei Gottheiten?“ „Nein, lautete darauf die Antwort, denn das ist nichts als eine gewöhnliche Wiederholung, wie in 1 M. 4. 22: „Lemach sprach zu seinen Frauen Ada und Zilla, Frauen Lemachs, hört auf meine Stimme.“[3]) Ferner redeten die Minin R. Simlai an: „Spricht die Bibel nicht von mehreren Gottheiten, wenn es heißt: „Gott (Elohim) der Ewige weiß es (Josua 22. 22)?“ „Vergiß nicht des Prädikates daselbst, erwiederte derselbe; es heißt: „er weiß es,“ also im Singular, eine Gottheit.“[4]) „Aber, wiederholten sie ihre Frage, du findest ja Ps. 50. 1 „Gott (Elohim), der Ewige, spricht,“ also mehrere Gottheiten? „Auch hier schließt nicht der Satz mit „sie sprechen,“ sondern „er spricht“, war die Antwort.[5]) Doch warum heißt es trotzdem: „Welchen Elohim sich nahen (5 M. 4. 7)?“ Er entgegnete: „Blicke auf den Nachsatz; derselbe lautet: „Sobald sie sich an ihn wenden,“ also „ihn,“ eine Einheit.“[6]) Ebenso beantworten sie die Frage: „Es heißt doch: „Hörte wohl ein Volk Elohim, wie er aus dem Feuer redete (5 M. 4. 37), aber auch da steht nicht „sie redeten“, sondern „er redete,“ folglich nur eine Gottheit.“[7]) b. **Die Unmittelbarkeit Gottes.** Das unmittelbare Wirken Gottes in der Welt ist eine der Grundlehren der Gottesidee in der Bibel. Gott tritt nach derselben als unmittelbarer Schöpfer und Weltregierer auf. Die jüdische alexandrinische Philosophie, wie sie von Philo gelehrt wird, hat diese Grundlehre fallen gelassen und spricht nur von einer mittelbaren Schöpfung und Weltregierung durch Gott. Gleich Plato spricht auch sie von einem Logos, einer zweiten Gottheit, als dem Weltschöpfer und Weltregierer. Diese Meinung hat auch in Palästina ihre Anhänger und Vertreter gefunden. Der Talmud hat auch für sie nur den Namen „Minin,“ Sektirer; es sind Hellenisten, Gnostiker und auch Judenchristen. „Ich weiß, sprach ein Min zu R. Gamliel II. (im 1. Jahrh. n.), was Gott thut, und wo er wohnt!“ womit er auf die Annahme von zwei Gottheiten hindeutete, von denen das höchste Sein nur durch eine zweite Gottheit in der Welt mittelbar wirkt. Der Rabbi hörte zu und seufzte. Dieser wurde darüber stutzig und frug nach der Ursache des Seufzens. Da erhob sich der Gefragte und erzählte ihm, daß er einen Sohn in weiter Ferne

---

[1]) Vergleiche darüber Justins Dialog mit dem Juden Tryphon, wo diese von Philo gebrachten biblischen Beweise für die Trinität des Christenthums zitirt werden. [2]) Midr. rabba 1 M. Absch. 8; Jerusch. Berachoth Absch. 9. 1. [3]) Sanhedrin S. 39. [4]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 9. 1; Midr. rabba 1 M. Absch. 19. [5]) Das. [6]) Das. [7]) Midr. rabba 2 M. Absch. 29.

habe, über dessen Befinden er gern etwas wüßte, vielleicht, bat er zuletzt, kannst du mir über denselben etwas berichten. „Wie? entgegnete dieser, weiß ich denn, wo derselbe sich aufhalte? Du weißt nicht, rief R. Gamliel, was auf der Erde unter Menschen vorgeht, wie erkühnst du dich, Gottes Thun und Sein im Himmel zu bestimmen?"[1]) Eine zweite Frage in Bezug auf die biblische Lehre von dem unmittelbaren Schaffen und Wirken Gottes in der Welt war die eines Gnostikers, Min, im zweiten Jahrhundert n. an R. Meir: „Sollte der göttliche Quell, frug derselbe (Ps. 65. 10), von dem der Psalmist singt, daß er die Welt tränke und befruchte, noch nicht erschöpft sein?" „Nein!" antwortete er. „Ueberführe mich! Mache an dir selbst den Versuch, entgegnete jener. Bevor du ein warmes Bad nimmst, lasse dich wiegen und nach demselben ebenfalls. Du wirst erfahren, daß du trotz des verlorenen Schweißes nicht leichter geworden. Aehnlich ist es mit der Unerschöpflichkeit der Gottesliebe."[2]) Weiter wird in mehreren Fragen das in der Bibel geschilderte unmittelbare Wirken Gottes bespöttelt. „Eurem Gotte wird das Zählen der Sterne als etwas Ruhmvolles beigelegt (Ps. 147. 4), das vermag ich auch," redete ein Min (Gnostiker), R. Gamliel II. an. „Bald sollst du deiner Thorheit überführt werden!" entgegnete ihm der Rabbi. Er nahm ein Sieb, legte Quitten hinein und ließ sie im Kreise herumbewegen, worauf er ihm zurief: „Zähle, wenn du kannst!" „Halte still, rief jener, damit ich mich nicht irre!" Aber, entgegnete der Rabbi, steht denn das All der Schöpfung still? Ist nicht da Alles in steter Bewegung, und du behauptest, die Sterne zählen zu können."[3]) Ein anderes Mal wurde er gefragt: „Die Bibel (2 M. 25. 2) hält euren Gott für einen Priester, dem man Spende reichen soll, und doch heißt es (5 M. 35. 6), Moses wurde durch Gott begraben, ein Todter verunreinigt, wie gelangte Gott wieder zu seiner priesterlichen Reinheit?" Da antwortete er ebenso ironisch: „Das Feuer war es, worin er sich reinigte nach Jesaia 66."[4]) c. Gottes Gegenwart. Gott, das höchste Wesen, wird in der alexandrinischen Philosophie als außerweltlich gelehrt. In der Bibel kennt man ihn als ein außerweltliches, aber in der Welt wirkendes Wesen, als einen allgegenwärtigen Gott. Diese Gottesidee der Bibel wurde von den Gnostikern in ihren Religionsgesprächen mit den jüdischen Volkslehrern oft angegriffen. „Wo, glaubt ihr, wohnt Gott?" frug ein Min, Gnostiker, den Rabbi Gamliel. „Ich weiß es nicht," antwortete dieser bescheiden und ausweichend. „Aber so versteht ihr nicht, wohin ihr eure Gebete richten sollet!" entgegnete jener. „Das wundert dich, sprach R. Gamliel, so sage mir erst, wo die Seele in dir wohnt?" Beschämt trat er zurück, ohne etwas antworten zu können. „Ha, rief dieser, wenn du das in dir nicht erforschen kannst, wie willst du das, was außer dir ist, ergründen!"[5]) „Kann wol die höchste Gottheit es gewesen sein, die nach der Verheißung in der Stiftshütte erscheinen sollte; der höchste Gott, den nicht Himmel und Erde fassen, kann der in der Stiftshütte auf den beiden Cherubim weilen?" frug ein Min, Gnostiker, den Rabbi Meir. Er antwortete: „Bringe mir einen Spiegel und blicke hinein, du wirst darin deine ganze Gestalt sehen, wenn du auch größer, als der Spiegel bist." Aehnlich ist es mit der Gottesoffenbarung in der Stiftshütte.[6]) D. Von dem Aufhören des Berufes des jüdischen Volkes. Die römische Unterdrückung des jüdischen Volkes, besonders durch die hadrianischen Verfolgungsedikte (s. d. A.), und später durch das Christenthum, beide weisen zu ihrer Rechtfertigung und Begründung auf das Aufhören des Berufes des jüdischen Volkes hin. Wir bringen darüber mehrere Religionsgespräche. R. Josua ben Chananja war bei dem Kaiser Hadrian, wo ihm ein Min, Judenchrist, zurief: „Da ist der Beweis, daß ihr von Gott verstoßen seid!" und wies damit auf Roms Herrschaft hin. „Nein, antwortete er, denn da zeigt es sich grade, wie Gott schützend

---

[1]) Sanhedrin S. 39. [2]) Midr. rabba 1 M. Absch. 4. Vielleicht haben wir hier auf die Annahme vom Ausströmen der Urkräfte aus Gott zur Weltschöpfung bei Philo eine Anspielung. [3]) Sanhedrin 39. [4]) Das. [5]) Midr. Schocher tob zu Ps. 103. [6]) Midr. rabba 1 M. Absch. 4.

seinen Arm über uns ausbreitet und uns erhält."[1]) Wieder rief ihm ein anderer zu: „Dorn!" Denn so ist dein Name nach Micha 7. 4: „Die Besten unter euch sind wie Dornen." Da entgegnete R. Josua: „Wol sind wir wie Dornen, aber wie die, welche zu Zäunen gebraucht werden, damit der Feind nicht in den Garten des Herrn dringe und das heilige Wachsthum zertrete," und deutete hiermit auf die Abschaffung der mosaischen Gesetze im Christenthume.[2]) Im dritten Jahrhundert n. war es der Volkslehrer R. Chanina, der gefragt wurde: „Seid ihr nicht von Gott verworfen, wenn es heißt: „Ihre Sündhaftigkeit ist am Saume ihres Kleides (Klgld. 1)?" „Du vergissest, antwortete dieser, daß es auch heißt: „Gott wohnt in ihrer Mitte auch bei ihrer Sündhaftigkeit (3 M. 16. 17)."[3]) Bei einem andern Lehrer dieser Zeit, Rab Safra, fanden sich ebenfalls Minin (Judenchristen) ein und frugen: „Heißt es nicht: „Nur euch habe ich erwählt von allen Familien der Erde, darum werde ich an euch alle eure Sünden ahnden (Amos 3. 2)", aber wird Jemand seinen heftigen Zorn an seinem Freunde auslassen?" Der Rabbi schwieg und antwortete nicht, da warfen die Judenchristen ein Tuch um seinen Hals und mißhandelten ihn. Hierzu kam der beliebte Volkslehrer R. Abbahu. Sofort wendeten sie sich an diesen mit derselben Frage, die er durch folgendes Gleichniß beantwortete: „Ein Mann hatte zwei Leuten Geld geborgt, von denen er einem gewogen und dem andern abgeneigt war. Von dem Freunde forderte er die Zahlung allmählich in kleinen Raten, aber von dem andern wollte er die Schuld auf einmal bezahlt haben. So ahndet Gott bei uns die Sünden allmählich in Liebe, er straft nicht mit Zorn, sondern ahndet nur."[4]) Wieder wird von einem Gespräch der Judenchristen mit der Frau des Gesetzeslehrers R. Meir, mit der edlen Beruria (s. d. A.) erzählt. Dieselben frugen sie: „Es heißt: „Freue dich du Unfruchtbare (Jesaia 54)", welche Freude kann eine Unfruchtbare haben, ist das nicht eine Ironie für euch Israeliten?" Reiße die Worte nicht aus ihrem Zusammenhange und lies, was darauf folgt: „Denn mehr werden die Kinder der Verlassenen als die der Vermählten sein (Das.)."[5]) e. Vom Gesetze. Die Auflösung des Gesetzes bildete im paulinischen Christenthume eine seiner Hauptlehren. Auch die harten hadrianischen Verfolgungsedikte (s. d. A.) verboten die Vollziehung des Gesetzes und drangen auf die Auflösung desselben. So entstanden zwischen Römern, Christen und Juden Religionsgespräche über den Fortbestand des Gesetzes. Schon oben brachten wir die Unterredungen R. Akibas mit dem römischen Statthalter Tinius Rufus über den Sabbat, die Beschneidung u. a. m. Zu denselben tragen wir nach. „Es frug Akyles (Aquila s. d. A.) den R. Elieser im ersten Jahrhundert n.: „Wenn die Beschneidung ein solch vorzügliches Gesetz ist, warum wurde ihr Gebot nicht in den Zehn Geboten erwähnt?" „Weil dasselbe schon vor dieser Zeit Abraham gegeben wurde," antwortete er.[6]) Im dritten Jahrhundert n. wendete sich ein Philosoph (Christ[7]) an den Lehrer Oschaja: „Wenn die Beschneidung so hoch gehalten wird, warum wurde sie nicht mit Adam miterschaffen? „Damit auch der Mensch, gleich andern Wesen in der Schöpfung, sich selbst zu vollenden habe."[8]) f. Tod und Auferstehung. Die Auferstehung war ein Dogma auch des Christenthums, dagegen erkannten die Hellenisten, die Sadducäer, die Anhänger der alexandrinischen Philosophie und die Gnostiker dasselbe nicht an. Ebenso wurde dasselbe von den gebildeten Römern bekämpft. Schon oben brachten wir die Religionsgespräche darüber zwischen dem Patriarchen R. Gamliel II. und einem Min, Sektirer. Als Ergänzung dazu zitiren wir eine Unterredung eines Gnostikers, Min, mit dem Lehrer R. Jose im zweiten Jahrhundert n. In Sephoris kam er mit demselben bei einem Freunde zusammen, den jener besuchte, um ihn wegen des ihm gestorbenen Sohnes zu trösten. Er trat ins Zimmer und setzte sich ruhig hin. Bald entwickelte sich folgendes Gespräch unter beiden. Der Min: „Warum so ruhig, rührt dich das

---

[1]) Chagiga 5. [2]) Erubin 101. [3]) Joma 57a. [4]) Aboda sara 4a. [5]) Berachoth 10a. [6]) Pesikta. [7]) Vergl. Sabbath 116, wo auch der Name „Philosoph" einen Christen bezeichnet. [8]) Midr. rabba 1 M. Absch. 11.

Unglück dieses Trauernden nicht? R. Jose: „Wir hangen an dem Glauben der Auferstehung, daß wir uns mit den Hingeschiedenen wiedersehen werden." Der Min: „Hat denn der Mann nicht des Leidens genug, daß du ihn noch aufregst? Können zerbrochene Scherben wieder ganz werden? und heißt es nicht: „ich zerschlage sie gleich irdenem Geschirr (Ps. 2. 9)?" R. Jose: „Dennoch ist ein Wiedersehen. Denn was mag die Ursache sein, daß ein Glas, so es zerbrochen wird, wieder aus seinen Scherben neu geschaffen werden kann, während ein zerbrochenes Tongeschirr nicht aus seinen Scherben ganz zu machen ist?" Der Min: „Weil das Glas geblasen wird. R. Jose: „So höre, was du selbst gesprochen. Was durch des Menschen Hauch geschaffen wurde, kann sich wieder aus seinen Trümmern erheben, das, was durch Gottes Geist entstanden, der Mensch, dem Gott den Geist eingehaucht hat, doch sicherlich!" [1]) Mehreres siehe: „Religionsphilosophie" und in „meinem Geist der Hagada" Artikel „Abtrünnige". Ueber den hierher gehörenden Justins Dialog mit Tryphon — siehe: Schriftstellen, messianische.

Rom, רומי, Große Stadt Rom, כרך גדול של רומי. Berühmte Stadt, Hauptstadt des römischen Reiches im Alterthum, an den Ufern der hier noch schiffbaren Tiber, größtentheils am linken Ufer gelegen, einige Stunden oberhalb der Mündung bei Ostia, inmitten einer Ebene, die an drei Seiten von Gebirgen umschlossen ist. Von der Geschichte dieser merkwürdigen Stadt behandeln wir hier nur den Theil, der die Juden in derselben betrifft. Die Niederlassung der Juden in Rom begann sehr früh. Vorübergehend ließen sich Juden in Rom nieder im Jahre 160 v. mit der Gesandtschaft Judas Makkabäer an den römischen Senat zur Abschließung eines Bündnisses.[2]) Die Absendung einer zweiten Gesandtschaft zur Erneuerung dieses Bündnisses geschah im Jahre 143 v. unter seinem Bruder und Nachfolger Jonathan Makkabäer.[3]) Dieser folgte eine dritte, die bedeutendste, im Jahre 140 v. unter dem dritten Bruder Simon Makkabäer; sie erlangte ein wirkliches Schutz- und Trutzbündniß mit den Römern.[4]) Dauernde Ansiedlungen der Juden datiren erst seit dem Jahre 63 durch die Kriegsgefangenen, die Pompejus nach der Eroberung Jerusalems nach Rom brachte. Dieselben wurden als Freie, Libertini, mit dem römischen Bürgerrecht beschenkt und siedelten sich jenseits der Tiber an, wo sie eine selbständige jüdische Gemeinde bildeten.[5]) Dieses Quartier lag am Abhange des Vatikans und erstreckte sich über eine der flachen Tiberinseln, an die die von Ostia kommenden Tiberkähne anlegten. Hier, wo die Schiffsladungen abgeliefert wurden, war für die jüdischen Händler ein wichtiger Platz, der jährlich immer mehr besetzt wurde und an Bedeutung gewann. So konnten sie schon im Jahre 53 v. eine zahlreiche Zuhörerschaft, bei der Vertheidigungsrede Ciceros für Flaccus ausmachen.[6]) Julius Cäsar war ein großer Beschützer der Juden; sie klagten daher in großer Menge Nächte hindurch an seinem Scheiterhaufen.[7]) Sehr zahlreich und ausgebreitet waren sie unter Augustus, wo sie nach Tausenden, etwa 40,000 Seelen, zählten.[8]) Sie hatten Zutritt in römische Gesellschaften,[9]) auch an direkten Beziehungen von Juden zum kaiserlichen Hof fehlte es zur Zeit Augustus nicht.[10]) Zwei jüdische Gemeinden in Rom wurden nach Augustus und Agrippa benannt.[11]) Die Kaiserin Livia hatte eine jüdische Sklavin Namens Akme.[12]) Doch bald genügte ihnen nicht mehr der Stadttheil am Tiber, sie breiteten sich auch in der Stadt aus; sie sind auf dem Marsfelde und mitten in der römischen Geschäftswelt. Der heilige Hain vor Porta Capena war an die Juden verpachtet.[13]) Ihre Ansiedlung da wird durch die Entdeckung jüdischer Coemeterien an der Via Appia bestätigt.[14]) Die Juden erfreuten sich sehr günstiger

---

[1]) Midr. rabba 1 M. Absch. 14. [2]) 1 Macc. 8. 17—32. [3]) Das. 12. 1—4. 16. [4]) Das. 14. 24. 25. 15—24. [5]) Philo. Legat. ad Cajum. § 23. M. II. 568 ff. [6]) Cicero pro Flacco. 28. [7]) Sueton Cäsar 84. [8]) Joseph. Antt. 17. 11. 1. B. j. 2. 6. 1; Tacit. Annal. 2. 85. [9]) Nach den Satyren der römischen Dichter. Siehe weiter. [10]) Siehe weiter. [11]) Siehe weiter. [12]) Joseph. Antt. 17. 5. 7; das. b. j. 1. 32. 6; 33. 7. [13]) Juvenal Satyr. III. 12—16. [14]) Siehe S. 13 bei *a*.

Privilegien. Die Mehrzahl derselben rühren von Julius Cäsar und den römischen Behörden seiner Zeit her. Die freie Religionsübung und andere Vergünstigungen als die Ausübung einer Jurisdiktion für ihre Mitglieder, sowie das Versammlungsrecht wurden ihnen garantirt.[1]) Letzteres wurde unter Augustus den Römern verboten, aber ihnen gestattet.[2]) Auch Augustus hat diese Privilegien der Juden aufrecht erhalten.[3]) Auf Verletzung dieser Rechte wurden Strafen bestimmt [4]) Es hatten die Juden schon zur Zeit Augustus mehrere Synagogen.[5]) Gestattet war ihnen ferner alljährlich ihre gesetzlichen Abgaben einzusammeln und nach Jerusalem abzuliefern.[6]) Die Entwendung solcher Gelder gebot das Gesetz gleich einem Tempelraub zu bestrafen.[7]) Nach dem Tode Herodes I. begleiten 8000 Juden die Gesandtschaft aus Jerusalem zur Wiederherstellung der alten Theokratie im jüdischen Staate. (Joseph. b. j. II. 6. 1). Eine Aenderung trat nach der Zerstörung Jerusalems ein, wo diese Geldsendungen der Juden nach Palästina verboten und ihnen die Ablieferung derselben für den Tempel des capitolinischen Jupiters aufgegeben wurde.[8]) So war eine Judensteuer unter dem Namen „Fiscus Judaeus" geschaffen, die aus einem griechischen Doppeldrachmen (didrachmon) für den Kopf oder einem drittel Schekel=, 43 Pf., den jeder Jude früher an den Tempel nach Jerusalem ablieferte, bestand. Doch schon Nerva (96—98) hob dieses Edikt auf,[9]) trotzdem werden die Juden noch immer zu einer Judensteuer für den Tempel Jupiters verpflichtet.[10]) Die Juden durften jetzt ihre Abgaben an das Patriarchat in Palästina senden.[11]) Doch wurde auch die Beitreibung der Judensteuer noch immer streng gehandhabt. Man denunzirte beim Fiskus all die Juden, welche sich auf irgend welche Weise derselben zu entziehen suchten (Donit. 12). Es kam vor, daß man einen 90jährigen Greis untersuchte, ob er beschnitten sei (Daselbst.) Von dem Synhedrialoberhaupte R. Jochanan b. S. (im 1. Jahrh.) wird darüber sein Vorwurf an das Volk zitirt: „Ihr habt die Tempelsteuer nach Jerusalem, ein Beka (s. d. A.) für jeden Kopf verweigert, sehet, ihr müsset heute 15 Schekalim (s. Schekel) der Regierung eurer Feinde geben."[12]) Ebenso klagt noch ein späterer Volkslehrer Abba in einem Vortrage: „Warum müsset ihr Geld an Rom zahlen, ohne Brod dafür zu erhalten (mit Bezug auf Jesaia 55. 2)?" „Weil ihr euch nicht am Brod der Thora gesättigt habt."[13]) Neue Gesetze schützten auch den Gottesdienst, so daß später ein Bischof Callistus (189 bis 199), der den jüdischen Gottesdienst in Rom störte, mit der Verbannung nach den Bergwerken in Sardinien bestraft wurde.[14]) Diese Begünstigungen der Juden erlitten einige Unterbrechungen. Unter dem Kaiser Tiberius begannen die Repressivmaßregeln gegen die Juden. 4000 waffenfähige Juden wurden nach Sardinien deportirt, um im Kampfe gegen die Räuber verwendet zu werden.[15]) Der Kaiser Claudius (41—54 n.) begann zwar mit einem Toleranzedikt für die Juden, aber dessen Wirkung dauerte nicht lange, denn abermals erfolgte eine allgemeine Ausweisung der Juden aus Rom.[16]) Doch war dieselbe nur vorübergehend, schon hatten die Juden feste Wurzeln unter den Römern gefaßt. Eine starke Anzahl Römer, die sich zum Judenthum bekannten,[17]) und andere Gönner und heimliche Anhänger, sowie die herodäische Familie u. a. m. machten ihnen bald die Rückkehr leicht.[18]) Als Ausgewiesene besetzten sie sich in einer Rom nahe liegenden Stadt, um bald wieder zurückkehren zu können, was ihnen auch gelang.[19]) Am Hofe Neros (54—68) finden wir einen jüdischen Schauspieler Alityrus,[20]) die Töchter der Gens Fulvia Flavia,

---

[1]) Sueton Caes. 42; Joseph. Antt. 14. 10. [2]) Sueton Caes. 42. [3]) Joseph. Antt. 16. 6. [4]) Joseph. Antt. 14. 10. 20. 21. 23. 24. 25, besonders 23. [5]) Philo, Legat ad Cajum § 40 M. II. 592, besonders Juvenal Satyr. III. 296. [6]) Philo Legat ad Cajum § 23 M. II. 568 ff. [7]) Joseph. Antt. 16. 6. 2. 4. Vergl. Cicero pro Flacco. 28. [8]) Joseph b. j. VII. 6. 6; Dio Cass. XVI. 7; Sueton Domit. 12. [9]) Madden, Jewish Coinage p. 199. [10]) Appian syr. 50; Orig. Epiph. ad Afric. § 14. [11]) Cod. Theod. XVI. 8. 14. [12]) Mechilta zu Jithro 2. [13]) Midr. rabba 3 M. Absch. 30. [14]) Hippoletus, Philosophumena IX. 12; Vergl. Cod. Theod. 16. 8. 8. 12. 20. 21. 25. 27. [15]) Das. 18. 3. 5; Tacit. Annal. II. 85; Sueton Tiber 36. [16]) Sueton Claudius. Vergl. Act. ap. 18. 2. [17]) Siehe „Proselyten." [18]) So erzählt der Talmud נדיבי עמים נאספו:. [19]) Juvenal IV. 117. [20]) Joseph. vita 3.

Valeria, Veturia u. a. m. waren dem Judenthum ergeben.[1] Auch die Gemahlin des Kaisers Nero, Poppäa, gehörte zu denselben; sie verlangte als Jüdin bestattet zu werden, was ihr auch Nero gewähren ließ.[2] In anderen Städten drängten sich ganze Gemeinden zur Annahme des Judenthums,[3] so daß der römische Geschichtsschreiber Tacitus über die Hinneigung der Römer zum Judenthume klagte[4] und sich gar nicht wenig darüber wundern konnte, wie Römer sich den jüdischen Religionsübungen unterziehen, ihre Götter verachten, ihr Vaterland aufgeben und dem Judenthume sich anschließen können.[5] Der launenhafte Satyriker Juvenal schildert diesen sich offenbarenden Drang zum Judenthume in Folgenden:

„Wenn den Kindern zum Loos ein Vater, der Sabbate feiert,
„Bald dann werden sie nur verehren die Himmel und die Wolken.
„Meiden des Schweines Genuß, als gälte es, vom Menschen zu essen;
„Weil auch der Vater es mied, bald legen sie auch ab die Vorhaut.
„Romas uraltes Gesetz gewöhnt überhaupt zu verachten,
„Lernen sie nur der Juden Gesetz, und haltens und fürchtens.

Auch der Dichter Ovid ruft: „Die Schönheit der Stadt sucht man in den Synagogen!"[6] Die meisten Söhne Herodes I. wurden in Rom erzogen. Agrippa I. brachte bis zu seiner Ernennung zum König in Rom zu und war mit Caligula (37—41) sehr befreundet. Unter Vespasian, Titus und Domitian (70—96) lebte der jüdische Geschichtsschreiber Josephus in Rom, von ihnen geehrt und begünstigt, wo er Muße fand, sich durch sein Schriftthum ein ihn ehrendes Denkmal zu setzen.[7] Bekannt sind die nahen Beziehungen Agrippas II. (s. d. A.) und Barenices (s. d. A.) zu Vespasian und Titus. Ein Hauptanhänger des Judenthums war Flavius Clemens, der Vetter des Kaisers Domitian, durch den die jüdische Religion von neuem in die kaiserliche Familie einzog.[8] Die Juden führten gern die Namen der Kaiser: Julius, Claudius, Flavius, Aelius, Aurelius, Valerius u. a. m. Diese Begünstigung der Juden hatte zur Folge, daß Christen in den Zeiten der Christenverfolgungen, um sich zu retten, zum Judenthume übertraten. (Euseb. hist. eccles. VI. 12. 1). Später versuchte man das Eindringen der jüdischen Religion in die vornehmen Familien Roms durch strenge Gesetze zu verhindern. Es erließ Domitian ein Verbot gegen den Uebertritt zum Judenthume, in Folge dessen viele Römer, auch der Consul Flavius Clemens und seine Frau Domitilla Flavia, beide Verwandte des Kaisers, wegen des Atheismus, d. h. wegen der Hinneigung zum Judenthume, angeklagt wurden, von denen Clemens hingerichtet und die Domitilla nach der Insel Pandataria verbannt wurde.[9] Eine gelindere Strafe als diese war die Confiszirung des Vermögens der Proselyten.[10] Aber schon unter seinem Nachfolger vollzog sich eine Umwandlung zu Gunsten der Juden. Coccejus Nerva hat diese judenfeindliche Decrete aufgehoben.[11] Diese Aufhebung wurde durch eine Denkmünze verewigt, ein Beweis ihrer Wichtigkeit. Dieselbe hat auf der einen Seite das Bild des Kaisers Nerva, auf der andern einen Palmbaum, Sinnbild des jüdischen Volkes. Ihre Inschrift lautete: „Fisci judaici columnia oblata", die Anklage auf Confiskation der Güter wegen des jüdischen Bekenntnisses ist aufgehoben. So blieb man dem Judenthum und den Juden gewogen.[12] Noch die Kaiser Theodosius, Arcadius und Honorius (379—433) erneuern die Gesetze zum Schutze der Juden und des Judenthums.[13] Erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts n. wurde die Absendung von Geldern an das Patriarchat nach Palästina verboten.[14] Ueber die Organisation der jüdischen Gemeinde in Rom erfahren wir, daß sie keine einheitliche war, sondern

---

[1]) Joseph. Antt. 18. 3. 5; Sueton, Domit. 15; Renan, Paulus 129—135. [2]) Tacit. Annal. 16. 6; Joseph. Antt. 14. 7. 4. [3]) Joseph. Antt. 20. 2. 2; das. contra Apion. 2. 11; Philo, Vita Mosis II. M. 137. [4]) Tacit. hist. V. 5. Vergl. Juvenal Satyr. 3. 296. [5]) Tacitus hist. V. 5. [6]) Ovid Ars. am. 1. 75. [7]) Siehe „Josephus Flavius". [8]) Dio Cassius XVII. 14; Sueton. Domit. 15. [9]) Dio Cassius im Auszug des Xiphilinus 67. 12. [10]) Das. [11]) Dio Cassius 67. 67. 11. [12]) So nennt Tertullian in seinem Apologeticum c. 21 die jüdische Religion „insignissima religio, certe licita". [13]) Cod. Theod. XVI. 8. 9. Judaeorum sectam nulla lege prohibitam, satis constat. [14]) Cod. Theod. XVI. 8. 14. 17. 29.

aus mehreren, von einander völlig unabhängigen bestand. Man kennt drei Hauptgemeinden, die, wie schon oben angegeben wurde, die Namen ihrer Patronen führten. Es gab eine Augustianische Synagoge, eine Agrippanische und eine Synagoge Volumni, wol Volumni.[1]) Neben diesen gab es eine Synagoge Kampesivi; eine Synagoge Ebraica; eine Synagoge Elaios; eine Synagoge Rodica u. a. m. Verwaltet wurde jede Gemeinde durch eine „Gerusia", Aeltesten, an deren Spitze ein Archon, Gerusia-Arches stand. Die Archonten waren nur auf eine bestimmte Zeit gewählt. Doch gab es auch lebenslängliche Archonten. Zur Leitung des Gottesdienstes war ein Archisynagoges, Synagogenvorsteher, ראש הכנסת. Er hatte die Aufsicht über den Gottesdienst und die Leitung desselben. Diesem stand zur Seite ein Gemeindediener, Hyporetes, חזן הכנסת. Außerdem werden „Patres Synagogae", Väter der Synagoge und Mütter der Synagoge, „Matres Synagogae" genannt.[2]) Fragen wir nach der Beschäftigung und dem Erwerbszweig der Juden Roms, so hat die Anweisung ihres Quartiers am Tiber sie zu Kaufmännern bestimmt.[3]) Doch gab es von ihnen auch Soldaten,[4]) Gelehrte,[5]) Dichter,[6]) Schauspieler,[7]) Sänger[8]) u. a. m. Die Sprache der Juden Roms war die griechische. In derselben sind die Inschriften auf dem jüdischen Friedhofe in der transtiberianischen Region und auf dem andern vornehmern an der appischen Straße bei Capena, sowie bei den Katakomben, selten lateinisch, aber noch seltener hebräisch.[9]) Im talmudischen Schriftthume haben wir mehrere Angaben und Sagen über Rom, die theilweise obige Notizen beleuchten und ergänzen. Die Sage von Remus und Romulus, den Erbauern Roms, kommt auch hier vor. „Dem Verwaisten bist du ein Helfer" (Ps. 10. 14). Zwei Waisen, Romos[10]) und Romulus, blieben zurück, du (Gott) gabst einer Wölfin den Willen ein, sie zu säugen, so daß sie heranwuchsen und zwei Binsenbaue in Rom aufführten.[11]) Eine andere Stelle hat darüber: „Als des Romos und Romylos Mutter starb, fand sich eine Wölfin, sie zu säugen; sie wuchsen heran, erbauten zwei große Binsen und wurden große Könige."[12]) Auf einer andern Stelle läßt der Volkslehrer R. Juda b. Simon (im 3. Jahrh. n.) Abraham mit den Worten: „sollte er nicht Recht üben!" (1 M. 18. 25) ausrufen: „Als du (Gott) deine Welt ordnen wolltest, übergabst du sie in die Hände zweier, des Romos und Romylos, so daß, wenn der eine etwas ausführen wollte, der andere ihn daran verhindern konnte, solltest du aber, den Niemand stören kann, kein Recht üben!"[13]) Endlich zitiren wir noch eine Sage über die Gründung Roms Herrschaft. R. Jochanan, ein Lehrer im dritten Jahrhundert n., erzählt: „Aegypten führte Krieg mit Rom. Da sprachen die Aegypter zu den Römern: „Wie lange wollen wir uns noch durch den Krieg aufreiben, wir bestimmen, daß jenem Reiche die Herrschaft zufalle, dessen Feldherr erst durch sein eigenes Schwert fallen werde. Der ägyptische Feldherr hat dieses nicht gethan. Aber in Rom lebte ein alter Mann, Januarius, Vater von zwölf Kindern. Diesen beredeten die Römer, sie wollen seinen Kindern Staatsämter verleihen, wenn er sich selbst in sein Schwert stürze. Er that es. So siegten die Römer und nannten diesen Tag Calendae Januariae.[14]) Vielleicht bezieht sich diese Sage auf die Einführung des römischen Kalenders durch Julius Cäsar. Auch von Saturn, dem Zeitengotte, wird erzählt, daß er alle seine Kinder, die Monate, verschlingt, sich selbst aufreibt. Rom selbst heißt daselbst: „Große Stadt Rom", כרך גדול של רומי[15]) und dessen gewaltiges Geräusch, das in weiter Ferne schon gehört wurde, hat die jüdischen Gesetzeslehrer R. Gamliel II., R. Eliesar und R. Josua im ersten Jahrhundert n., als dieselben sich Rom näherten, in Erinnerung der zerstörten Stadt Jerusalem, bis zu Thränen gerührt. „Diese Stadt der Götzendiener so mächtig und

[1]) Vergl. über dieselbe Schürer, Gemeindeverfassung der Juden in Rom, Leipzig 1879, S. 15. [2]) Das. [3]) Mart. 12. 57. [4]) Joseph. Antt. 20. 5. 2. [5]) Das. [6]) Martial. II. 94. [7]) Joseph. vita 3. [8]) Martial. 7. 82. [9]) Friedlaender, Sittengesch. Roms B. 3. S. 510. [10]) Die Schreibart „Romos" statt „Remus" ist griechisch. Vergl. Dionysius I. 1. cap. 71. Plutarch de „Romulo". [11]) Midr. rabba zu Ester 1. 9. [12]) Das. zu Ps. 12. 5; Jalkut II. § 652 zu Ps. 10. [13]) Midr. rabba 1 M. Absch. 49. [14]) Jeruschalmi Aboda sara 1. 2. [15]) Sanhedrin 21β

unser Jerusalem in Trümmern!" seufzten sie. R. Akiba tröstete sie und sprach: „Wenn es so den Gotterzürnern ergeht, wie da den Gottverehrern!"[1]) Im dritten Jahrhundert n. reiste der Volkslehrer R. Josua b. Levi (s. d. A.) nach Rom. Demselben fiel der große Kontrast zwischen dem ungeheuren Luxus dieser Stadt einerseits und der schrecklichen Volksarmuth in derselben andererseits auf. Er sah eine Statue, umhüllt mit den feinsten Decken, die sie vor den schädlichen Einflüssen des Temperaturwechsels schützen sollten. Neben derselben saß ein Mensch in zerlumpten Kleidern, der kaum seine Blöße zuzudecken hatte. Diese Erscheinung machte auf ihn einen solch tiefen Eindruck, daß er ausrief: „Dein Wohlthun, Herr, ist wie die Berge Gottes, aber dein Gericht so tief wie der Abgrund (Ps. 26. 7)!" womit er auf den unvermeidlichen Untergang dieser Stadt hinwies.[2]) Von dem zeremoniellen Wesen der Juden Roms erzählt R. Jose, ein Lehrer im zweiten Jahrhundert n., daß ein Theodosius bei den Juden in Rom die Opferung des Passahlammes, dessen Darbringung nur in Palästina während des Bestandes des Tempelkultus in Jerusalem erlaubt war, eingeführt hatte. Der Patriarch in Palästina erhielt hiervon Nachricht und ließ ihn die Unterlassung desselben unter Androhung des Bannes befehlen.[3]) Zur Geschichte der Juden Roms gehören mehrere Sagen und Berichte, die wir hier noch bringen: „Ein Kaiser, heißt es, haßte die Juden und gab dem Senate auf, über die Ausrottung derselben zu berathen." Er sprach: „So Einer Krankhaftes an seinem Fuße hat, soll er den Fuß amputiren oder lieber die Schmerzen weiter tragen?" Ersteres muß geschehen! riefen Alle mit Ausnahme von Einem, der die Ausführung einer völligen Vernichtung der Juden für unmöglich hielt, schon wegen ihrer Zerstreuung in allen Weltgegenden. Dieser Senator, der für die Juden gesprochen, heißt hier „Ketia bar Schalom", deutsch: der Getödtete, Sohn des Friedens, der Seligkeit."[4]) Wir finden in dieser Sage einige Beziehungen auf den oben genannten, dem Judenthume ergebenen Senator Clemens Flavius, der wegen dieser Hinneigung zum Judenthume von Domitian zum Tode verurtheilt wurde. Eine zweite Sage spricht von einem Onkelos Sohn Kalonimos, der sich zum Judenthume bekannte und deshalb vom Kaiser verfolgt wurde. Die Verfolgung blieb erfolglos, da der Proselyt Onkelos seine Verfolger von den Wahrheiten der jüdischen Religion überzeugte und sie dem Judenthume zuführte.[5]) Auch dieser Onkelos wird auf einer andern Stelle als ein Flavier, ein Schwestersohn des Titus gekannt,[6]) und mit dem bedeutenden Proselyten Akyles (s. d. A.) identisch gehalten. Von einem, dem Judenthume ergebenen Senator, der zur Rettung der Juden sich selbst getödtet hatte, sprechen auch noch andere Berichte im Talmud. In Rom, heißt es, waren die Gesetzeslehrer aus Palästina: R. Elieser, R. Josua und der Patriarch R. Gamliel II. (im Anfange des 2. Jahrh. n.), als der Senat eine Judenverfolgung beschlossen hatte. Nach dreißig Tagen sollte dieser Beschluß zur Ausführung kommen. Einer der Senatoren war gottesfürchtig und entdeckte dies dem Gesetzeslehrer R. Gamliel II. „Verzweifelt nicht, sprach er tröstend, 30 Tage sind eine lange Frist für den Gott der Juden, der Rettung senden wird. Am Abend des 25. Tages erzählte er den ganzen Vorfall seiner Frau und sprach: „noch sind es 5 Tage." Aber sie war noch edler, als er und rieth ihm Gift zu nehmen, damit durch seinen Tod der Senatsbeschluß nicht zur Ausführung kommen könne. Der edle Senator befolgte den Wink seiner Frau; er starb und die Verfolgung unterblieb.[7]) Es ist unzweifelhaft, daß wir auch hier an den obigen edeln Flavius Clemens und an dessen Frau Drusilla Flavia zu denken haben. In dieser Zeit ihres Aufenthalts in Rom sollen diese jüdischen Gelehrten mit verschiedenen römischen Persönlichkeiten Religionsgespräche (s. d. A.) gehabt haben, die von ihnen Aufklärung über Gegenstände aus der jüdischen Religion verlangten.[8]) Mehreres siehe: „Gamliel II.," „Religionsgespräche" und „Nassi."

---

[1]) Maccoth am Ende. [2]) Midrasch 1 M. Absch. 33 und 35. [3]) Pesachim S. 53 α. [4]) Aboda sara S. 10 β. [5]) Das. 11 α. [6]) Gittin S. 56. אונקלוס בר קלוניקוס בר אחתיה דטיטוס. [7]) Midr. rabba 5 M. Absch. 2; Jalkut zu Psalm 17. 10. [8]) Mischna Aboda sara IV. 7; Gemara das. S. 54 β; Mechilta zu 2 M. 20. 6 p. 76. Mehreres siehe „Gamliel II." und „Religionsgespräche".

Römische Kaiser, siehe Antoninus, Hadrian, Titus, Trajan, Vespasian u. a. m.
Römisches Recht, siehe: Recht.

S.

Sadducäer, Pharisäer und **Baithusäer** oder **Boöthusäer.** צדוקים, פרושים וביתוסים. Namen religiöser Parteien, Vertreter der religiösen Hauptströmungen im ältern Judenthume. I. Entstehung, Bezeichnung, Eigenschaften, Arten und Abarten. Ueber die Entstehung und die Namen dieser religiösen Richtungen im ältern Judenthume ist viel geschrieben und gerathen worden, wir besitzen ein umfangreiches Schriftthum davon. Von den Arbeiten jüdischer Gelehrten unserer Zeit auf diesem Gebiete nennen wir die von Dr. Abraham Geiger, der den Ursprung der Sadducäer auf die bei der Wiederbegründung des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina und bei der Wiedereinführung des Opferkultus im Tempel zu Jerusalem thätige Priesterfamilie der Zadokiten zurückführt.[1]) Die Sadducäer mit ihren Gegnern, den Pharisäern, sollen aus den damaligen Parteien im jüdischen Volke herorgegangen sein, die Sadducäer aus den Zadokiten und die Pharisäer aus den in den Büchern Esra und Nehemia genannten „Nibdalim" (Abgesonderte), die sich von der heidnischen Lebensweise absonderten. Wir können uns mit dieser Annahme aus folgenden Gründen nicht befreunden: a. finden wir weder in den jüdischen Schriften der vormakkabäischen Zeit, noch in den spätern Berichten über dieselbe eine Erwähnung von Pharisäern. Die Bücher Esra und Nehemia, die Bücher der Chronik, die zwei Bücher der Makkabäer, das Sirachbuch u. a. m. kennen die Pharisäer nicht. b. Bedeutet das in Esra 6, 21; 9. 1. 10. 11 u. a. O. vorkommende: hibadlu, הבדלו, oder: nibdelu, נבדלו, sowie die Benennung: „Nibdalim" daselbst eine Absonderung von dem Verbotenen, Gesetzwidrigen, während der aramäische Name „Pharisäer," „Perischin" oder „Paruschim" mehr eine Absonderung vom Erlaubten, von dem durch das Gesetz nicht Verbotenen ausdrückt.[2]) c. Gehörten auch die Zadokiten zu den Nibdalim, die nach Esra 10. 19 ihre Mischehen lösten und die heidnischen Frauen zurücksandten; auch zählte man sie zu denen, die nach Nehemia 10 den neuen Vertrag, von den Heiden sich abzusondern, mit unterschrieben; sie können demnach nicht zu den Gegnern der Nibdalim (Absonderer) gehört haben. Uns haben zwei Stellen in 1 B. der Makkabäer einen neuen Gesichtspunkt eröffnet. Von diesen zwei Stellen, die eine größere Aufmerksamkeit verdienen, ist eine im 1 B. der Makkabäer 2. 29 und lautet: „Da gingen viele, die sich der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) beflissen, hinab in die Wüste, um daselbst zu wohnen —, weil das Unheil gegen sie überhand nahm." Es werden hier die, welche sich den Hellenisten nicht fügten, „Beflissene der Gerechtigkeit und des Rechts" genannt. Merken wir uns diese Benennung, wir finden bald Aufschluß über dieselbe. Die zweite Stelle ist im 1 B. der Makkabäer 2. 39: „Da Matthatias und seine Freunde solches erfuhren, (daß tausend Chassidäer in der Höhle an einem Sabbat, an dem sie nicht kämpfen wollten, von den Syrern überrascht und niedergehauen wurden), trauerten sie über sie gar sehr. Und es sprach einer zum andern: wenn wir also thun, wie unsere Brüder gethan und nicht streiten gegen die Heiden für unser Leben und unser Gesetz, so werden sie uns bald von der Erde vertilgen. Und sie berathschlagten sich am selbigen Tage und sprachen, wenn Jemand wider uns zum Streite kommt, so wollen wir gegen ihn streiten, daß wir nicht Alle umkommen, wie unsere Brüder in den Schlupfwinkeln umgekommen sind. Hierauf versammelte sich zu ihnen ein Haufe der Assidäer, streitbare Männer aus Israel, die entschlossen waren für das Gesetz." So werden die Assidäer (Chassidäer) als die Zweiten genannt, die sich zum Kampfe gegen die Syrer um die

---

[1]) Geiger, Urschrift S. 100 und „Sadducäer und Pharisäer", Breslau 1863. [2]) So in Pseudo Jonathantargum bei der Wiedergabe von 4 M. 6. 5. 6 „sich zu enthalten vom Wein u. a. m.", also von dem den Israeliten Erlaubten, Nichtverbotenen. Siehe mehr in Th. II. dieses Artikels.

Makkabäer schaarten. Wir resultiren aus diesen beiden Stellen, daß es zur Zeit des Makkabäeraufstandes außer den Hellenisten noch zwei religiöse Parteien unter den Juden gab: 1. die Gerechtigkeitsbeflissenen, hebräisch: „Zaddikim," und 2. die Assidäer (Chassidim). Von den Pharisäern, Sadducäern und Essäern ist da noch keine Rede. Dasselbe bestätigt uns auch eine alte Gebetsformel, die man dem Synagogengebete „Schemone Esre" einverleibt hat und ihrem ganzen Inhalte nach als der makkabäischen Zeit angehörig betrachtet wird,[1]) in der ebenfalls für die Gerechten, Zaddikim, und die Frommen, Chassidim, gebeten wird.[2]) Einen Aufschluß über Erstere, die Gerechtigkeitsbeflissenen, Zaddikim, erhalten wir durch einen Einblick in die damalige Zeitgeschichte. Dieselbe nennt zwei Hohepriester als Gerechtigkeitsbeflissene, Zaddikim, Gesetzesgerechte: a. einen Simon den Gerechten (Simon Hazadik), es ist Simon II (von 219—199) und b. seinen Sohn Onias III., von dem berichtet wird, daß er ein gesetzestreuer Mann war.[3]) Simon den Gerechte schildert das zweite Makkabäerbuch 3. 1 ff; 4. 2; 15. 12 als Eiferer für das Gesetz, einem Feind des Bösen und Beförderer der Frömmigkeit, der den Ausschreitungen der Hellenisten mit Strenge Einhalt that. Das talmudische Schriftthum kennt ihn als einen Gegner des überhandnehmenden Nasiräerthumes; er aß nie von einem Schuldopfer der Nasiräer mit Ausnahme von einem male.[4]) Die Nasiräer bildeten bekanntlich den Hauptbestandtheil der Chassidäer; es waren Simon der Gerechte und sein Sohn Onias III. mit ihrem Anhange, der nicht gering war (s. weiter), Gegner der Chassidäer, aber ebenso Gegner der Hellenisten ihrer Zeit, die auf die Verschmelzung des Judenthums mit dem Griechenthum drangen. Von Onias III. wird erzählt, daß er die Tobiaden, die Söhne des Steuerpächters Joseph, wegen ihrer gesetzwidrigen griechischen Lebensweise aus Jerusalem verbannt hat.[5]) Ebenso verwies er einen hellenistischen Priester Simon, angeblich wegen seiner heidnischen Werke. In Sirach 9. 3 wird vor der unzüchtigen Dionysfeier gewarnt. Ferner wird von den Männern, die mit Geld von dem hellenistischen Hohenpriester Jason zur Herkulesfeier nach Tyrus gesandt wurden, erzählt, daß sie das Geld nicht zu Opfern für die Herkulesfeier hergeben wollten, sondern dasselbe zum Ankauf von Schiffen verwendeten.[6]) Wir erkennen in diesen Allen die Männer der Partei der Gesetzesgerechten, der „Zaddikim." Das Sirachbuch, das der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. angehört und den Hohenpriester Simon, den Gerechten ehrend nennt, gehört dieser Richtung der Gesetzesgerechten an, das eine vollständige Schilderung derselben giebt. Gegen den Asketismus der Chassidäer wird der heitere Genuß ohne Trübung durch ernste Gedanken empfohlen[7]); ebenso empfiehlt es gegen den Wunderglauben und die Wunderkuren derselben den Gebrauch der natürlichen Heilkunde.[8]) Aber nicht weniger zieht es gegen die Hellenisten und deren Streben, den Anschluß und das Aufgehen der Juden in die Heiden zu bewirken, her, wo es zugleich ihre Untreue gegen das Gesetz geißelt,[9]) und zur Rückkehr auffordert.[10]) So standen die „Gerechtigkeitsbeflissenen," „Zaddikim," in der Mitte zwischen den Chassidäern und den Hellenisten; ihr oberster Grundsatz war; „der Zeit und ihren Ansprüchen, also der Hellenisirung, nur so weit nachzugeben, so weit sich dasselbe mit dem jüdischen Gesetz verträgt." Die oben genannten Chassidäer (Assidäer) waren die Gegner dieser Richtung, wollten von einem Nachgeben oder Aufgeben, auch des Geringsten, zu Gunsten der hellenistischen Zeitströmung nicht wissen. Erst später, zur Zeit der Makkabäerkämpfe, als die Chassidäer zu Tausenden vor den sie drängenden Hellenisten nach der Wüste gezogen waren und daselbst ein großer Theil von ihnen in den Höhlen, wo sie sich verborgen hielten, von den sie verfolgenden Syrern an einem Sabbattage, weil sie an dem-

---

[1]) Siehe: „Schemone Esra" in der Abth. II meiner Real-Encyclopädie. [2]) Das Gebetsstück lautet: על הצדיקים ועל החסידים ועל זקני עמך — יהמו רחמיך. [3]) 2 Macc. 15. 11—14. [4]) Nedarim S. 9 β. 17 α. vergl. Nasir 2 α. 19 α. Jerusch. Nasir 4. 1; 1. 5; das. Nedarim 1. 5. [5]) Joseph. b. j. im Anfange. [6]) 2 Macc. 4. 19. [7]) Sirach 55. 3 ff.; 22. 1. [8]) Das. 33. 1—13; 36. 16. 22. [9]) Das. 42. 8. [10]) Das. 17. 1; 24. 1.

selben nicht kämpfen wollten, niedergemetzelt wurden, änderte sich diese Gesinnung bei einem Theile derselben. Ein Haufe von ihnen fügte sich den Beschlüssen der Makkabäer und seines Gelehrtencollgiums, auch am Sabbattage gegen die sie bedrängenden Feinde zu kämpfen.[1] So war ein Kompromiß zwischen den Chassidäern und den Zaddikim, den Gerechtigkeitsbeflissenen, zu Stande gebracht. Die Makkabäer bildeten den Mittelpunkt dieser Vereinigung. Doch blieb auf beiden Seiten, bei den Gerechten und den Chassidäern, ein großer Theil, der mit diesem Vorgehen der Makkabäer nicht einverstanden war und so Gegner dieser Vereinigung wurde. Das zweite Buch der Makkabäer, das einen Chassidäer zum Verfasser hat, verschweigt ganz und gar diesen Kompromiß; es weiß nichts von dem Erlaubtsein, am Sabbat gegen den Feind zu kämpfen. Nach den Berichten von Dio Cassius 37. 16 und Josephus b. j. 2. 16 waren es wieder Chassidäer, die im Kriege gegen Pompejus am Sabbat nicht kämpfen wollten. Das Buch der Jubiläen 80. 16 setzt den Tod auf den Kampf am Sabbat. Es gab somit zwei Klassen von Chassidäern, von denen eine es mit den Makkabäern und den Gerechten hielt und den Kampf am Sabbat als erlaubt erachtete; dagegen war es die andere die von obigem Kompromiß nichts wissen wollte und den Kampf am Sabbattage als verboten glaubte. Die Chassidäer dieser Klasse trennten sich von den Makkabäern, traten als deren Gegner auf und zogen sich vom Kampfe zurück. Sie traten zu einem Bunde für sich zusammen, mißbilligten die Werke der Makkabäer und waren es, die man später unter den Namen „Essäer" kennt. Bestärkt werde ich in dieser Forschung durch mehrere Angaben in den aus dem Judenthume gewiesenen Schriften, die „Essäer" zu Verfassern haben sollen. Das Zitat aus dem Buche der Jubiläen, das den Tod auf den Kampf am Sabbat setzt, haben wir schon gebracht. Das aethiopische Henochbuch erkennt die Verdienste der Makkabäer nicht an, begnügt sich nicht mit der Reinigung des Tempels vom Götzendienste durch die Makkabäer, sondern hofft auf einen Neubau desselben. Im Henochbuch 91. 13, vergl. 90. 20 heißt es: „Und es wird ein Haus gebaut werden dem großen Könige zum Preise für immer und ewig!" Auf einer andern Stelle lesen wir: „Ich sah, wie der Herr, der Herr der Schafe, jenes alte Haus einhüllte; man schaffte alle Säulen hinaus — und legte sie an einen Ort im Süden des Landes." „Und ich sah den Herrn des Hauses ein neues Haus bringen und es an den Ort des ersten aufstellen."[2] Wir legen viel Gewicht auf diese Stellen und machen auf dieselben besonders aufmerksam, weil sie uns über die Berichte von den Essäern bei Josephus einiges Licht verschaffen, wo erzählt wird, daß die Essäer nicht opferten und vom Tempelbesuch sich fern hielten.[3] Es sind Stimmen, Proteste gegen das Vorgehen der Makkabäer aus der Mitte desjenigen Theils der Chassidäer, die später unter dem Namen „Essäer" ihre Gegenthätigkeit fortsetzten. Sie gingen in ihrem Hasse gegen die Makkabäer so weit, daß sie eine Annäherung an die Hellenisten zum Sturz der Makkabäer suchten. Das 1 B. der Makkabäer 7. 12—14 hat darüber: „Und die Chassidäer waren die Ersten, die bei ihnen (den Hellenisten) Frieden suchten."[4] Ebenso erkennen wir in den gegen den Kampf der Makkabäer und gegen die makkabäische Vereinigung der Gerechten mit den Chassidäern protestirenden Gerechten, Zaddikim, die Väter der unter Hyrkan I. und Alexander Janai (105—79) auftretenden Sadducäer. Wir lesen in dem obigen Zitat aus dem 1 B. d. Makkab. 2. 29, daß Viele von den Gerechtigkeitsbeflissenen in die Wüste zu den Makkabäern zogen, also nur „Viele", aber nicht sämmtliche Gerechte. Es blieb

---

[1]) Nach dem auch oben gebrachten Zitat aus 1 Macc. 2. 39. „Da versammelte sich zu ihnen ein Haufe der Assidäer." [2]) Henoch, Kap. 90. 21—29. [3]) Joseph. Antt. 18. 1. 1—6. Ihr Tisch war der Altar das. 13—9. [4]) Dieses Resultat meiner Untersuchung über den Ursprung der Essäer unterscheidet sich von dem des H. Dr. Z. Frankel, der ebenfalls die Essäer auf die Chassidäer zurückführt (s. Essäer), daß hier nur der gegen die Makkabäer protestirende Theil der Chassidäer für die Ahnen der Essäer gehalten werden, während Frankel sämmtliche Chassidäer für Essäer bezeichnet.

also noch immer ein Theil der Zaddikim, die an dem Kampfe nicht Theil nahmen. Mit der offenen Kundgabe ihrer Unzufriedenheit gegen das Vorgehen der Makkabäer erscheinen sie mit den protestirenden Chassidäern vor den Hohenpriester Alkimos, worüber es im 1 B. der Makkab. 7. 12—14 heißt: „Und es versammelten sich zu Alkimos und Bakchides viele von den Schriftgelehrten, um Recht zu suchen. Und die Assidäer waren die Ersten.“ Aus diesem protestirenden Zaddikim gegen die Makkabäer und ihren Kompromiß mit einem Theile der Chassidäer und der Zaddikim gingen die „Zaddukim“, die Sadducäer hervor. Eine weitere Begründung für diese unsere Annahme finden wir in den dieser Zeit angehörenden Aussprüchen der Mischna. In Aboth 1. 1 ist der Ausspruch von Simon dem Gerechten: „Auf drei Gegenständen beruht die Welt, auf Thora, Gottesdienst und Liebeswerken.“ Wir erkennen darin das Stichwort der Gerechten, der Partei der Zaddikim, eine Bekämpfung der Absonderungsbestrebungen der Chassidäer, wie sie sich damals zu entwickeln begannen. Nur in der Vereinigung aller Kräfte, der Männer der Thora (der Gelehrten), des Gottesdienstes (der Priester) und der Männer der Liebeswerke, der Chassidim, ist das Heil des Judenthums. Wir sehen ferner in diesem Ausspruch noch ganz den alten Hebräismus vertreten, der den Bestand der Welt als Folge des gesetzmäßigen religiösen Lebens mit den Worten „damit es dir wohlgehe,“ „damit du lange lebest im Lande“ verheißt. Dagegen erscheint uns der zweite Ausspruch daselbst, der des Antigonus aus Socho, schon als eine Abweichung hiervon, der sich dem Chassidäismus, der die Gesetzesübung aus Liebe lehrt (s. Chassidäer), hinneigt und wohl der Zeit angehört, wo dieser Kompromiß der Chassidäer mit den Gerechten durch die Makkabäer geschlossen wurde. Derselbe lautet: „Seid nicht wie die Knechte, die ihrem Herrn des Lohnes wegen dienen, sondern gleichet denen, die ihrem Herrn nicht in Hoffnung auf Lohn anhangen; es walte über euch die Ehrfurcht vor Gott!“ Das Gesetz soll aus Liebe vollzogen werden, nicht in Hoffnung auf Lohn und Vergeltung, eine Lehre gegen den vorigen Ausspruch, wo der Bestand der Welt als Lohn der Gesetzesübung verheißen wird. Nicht mehr ganz klar, mehr als Sage hat sich der Bericht in den spätern rabbinischen Schriften erhalten, daß in Folge dieser Lehre, die sich dem Chassidäismus hinneigt, die Sadducäer entstanden sein, d. h. mit andern Worten, ein Theil der „Zaddikim“ sich von dem Kompromiß mit den Chassidäern losgesagt hatten. Dieser Kompromiß der Zaddikim und der Chassidim unter den Makkabäern spricht sich auch in den makkabäischen Psalmen aus, die bald die Zaddikim lobend erheben,[1]) bald die Verdienste der Chassidim rühmen,[2]) und zuletzt von der Vereinigung beider sprechen,[3]) die in ihrem segensreichen Wirken in Gott ihr Ideal finden.[4]) Eine Erneuerung dieses Kompromisses geschah in dem unter Hyrkan I. sich bildenden Chaberbund (s. d. A.). Erst da führen die Mitglieder desselben den Namen „Pharisäer,“ Absonderer. Es heißen die Gewänder eines Mitgliedes des Chaberbundes: „Kleider des Pharisäers,“ בגדי פרוש.[5]) Diesem annähernd lautet auch die Angabe des Josephus, die erst in der Zeit Jonathans Makkabi die Sadducäer und Pharisäer als zwei sich bekämpfende Parteien kennt,[6]) der Bertheau,[7]) Jost[8]) u. a. m. gefolgt sind. Der Name „Sadducäer,“ „Zaddukim“ ist daher nicht die ursprüngliche Benennung für die gegen den hasmonäischen Compromiß und später gegen die in dessen Geist fortwirkenden Pharisäer (s. weiter) Protestirenden; derselbe ist vielmehr nach seiner ersten Form: „Zaddikim,“ Gerechte, Gesetzesgerechte, und bezeichnet die in der Mitte zwischen den Hellenisten (s. d. A.) und den Chassidäern (s. d. A.) stehende Partei. So kommt dieser Name für die Sadducäer bei Epiphanius vor.[9]) Die

[1]) Ps. 118. 15. 20; 140. 14; 146. 8; 129 4; 112. 6; 140. 14; 142. 8. [2]) Ps. 132. 9; 145. 10; 149. 1—5; 148. 14; 149. 9; 132. 16 u. a. O. [3]) Ps. 132. 9: „Deine Priester kleiden sich in Gerechtigkeit und deine Frommen jubeln“ u. a. m. [4]) Ps. 145. 17: „Gerecht (Zaddik) ist der Ewige auf allen seinen Wegen und fromm (Chassid) in allen seinen Werken“; das. 116. 5: „Gnädig ist der Ewige und gerecht, unser Gott erbarmet sich.“ [5]) Chagiga 18. [6]) Joseph. Antt. 13. 5. 6. [7]) Zur Geschichte d. Isr. 427. [8]) Gesch. des Judenthums I 216 [9]) Epiphan. contra haeres. I. 1. 54.

Bezeichnung „Sadducäer," „Zaddukim" für „Zaddikim" ist eine schimpfliche Umgestaltung desselben in der Bedeutung von „Gerichtete" anstatt „Gerechte", die ihnen von den feindlichen Pharisäern ertheilt wurde. Von dem Namen „Pharisäer" wissen wir, daß derselbe aramäisch ist und „Parischin" oder „Perischin," „Absonderer" heißt. In dieser Form ist er das Participium activi der Pealform von dem Stammwort: paresch, פרש, trennen, sich absondern, wo es im Singular „Paresch," Absonderer, und im Plural „Parischin" oder „Perischin," פרישין, „Absondernde" heißt. „Pharisäer," φαρισαι, ist die gräcificirte Form davon, der Name, der in dem griechischen und lateinischen Schriftthume vorkommt. Von diesem weicht die Benennung derselben im talmudischen Schriftthume ab, wo dieselbe „Peruschim", פרושים, heißt; eine hebräische Form dieses Namens, aber, wie oben bei „Sadducäer", in einer Umgestaltung desselben. Die erste und ursprüngliche, wie die Mischna dieselbe als Bezeichnung der Leute, die sich von der Gemeinde absondern, angiebt, ist Porschim, פורשים, Sichabsondernde.[1]) Dieselbe ist die Form des Particip. activi des Kal vom Stammwort: „paresch," פרש, die später, adaequat der Umbildung des Namens „Sadducäer," von den Gegnern der Pharisäer in „Parusch," „Paruschim," das Particip. passivi des Kal in der Bedeutung von „Abgesonderte," „Sonderlinge" umgewandelt wurde. So galten beide Namen: „Paruschim," „Abgesonderte," und „Zadukim", Gerichtete, als Stichnamen, die bald wie dies oft in Parteikämpfen geschieht, die einzig gebräuchlichen Namen wurden, welche die ersten und ursprünglichen verdrängten. Der dritte Name „Boëthusäer," „Baithusäer," „Baithusim," ביתוסים, bezeichnet endlich den neuen Anhang der Sadducäer, welche die an Herodes sich eng anschließende Priesterfamilie der Baithusim bildete. Bekannt ist, daß Herodes I. nach der Hinrichtung seiner ersten Frau, der schönen Hasmonäerin Mariamne, die Tochter eines Priesters Simon Baithus geheirathet,[2]) und die Sadducäer mit ihrem Anhange, da die Pharisäer zuletzt sich als Anhänger der hasmonäischen Dynastie gezeigt hatten, an seinen Hof zog und ihnen die wichtigsten Aemter anvertraute. So erhob er „Baithusäer" zu Hohenpriestern und die Sadducäer bekleideten die höchsten Staatswürden. Im Gegensatze zu diesen erfreuten sich die Pharisäer der Gunst des Volkes. Sie beherrschten dasselbe, leiteten das Synhedrium und waren nicht ohne Einfluß auf manche aristokratische Kreise.[3]) Nach ihren Satzungen wurden sämmtliche gottesdienstliche Handlungen geleitet,[4]) so daß auch die Sadducäer bei Uebernahme von Aemtern die pharisäischen Einrichtungen respektiren mußten.[5]) Ihre Eigenschaften werden als höchst einfach, sittlich, bescheiden, jedem Luxus feindlich,[6]) brüderlich und freundlich u. a. m. gerühmt.[7]) Eine weitere Charakteristik der Pharisäer erhalten wir, wenn wir deren Bestandtheile in Erwägung ziehen. Nach dem unter den Makkabäern gebildeten Compromiß der Zaddikim und Chassidim, als die erste Vereinigung beider, aus der die Pharisäer hervorgingen, bestanden letztere aus Männern der mäßigen und extremen Richtungen. Jene waren die gesetzesgerechten (zaddikischen) Pharisäer, dagegen letztere die chassidäischen (überfrommen) Pharisäer. So treffen wir unter ihnen Volks- und Gesetzeslehrer von echt chassidäischer Färbung, die der Mystik ergeben waren und dem Extrem huldigten; aber auch Männer, ebenfalls Volks- und Gesetzeslehrer, durchaus nüchtern und mäßig in ihren Lehren und in ihrem Auftreten, Feinde jeder extremen Ausschreitung, jedes mystischen Anfluges, die gewissermaßen die Repräsentanten der Verstandesrichtung im damaligen Judenthume bildeten. Es gehörten zu diesen: Semaja und Abtaljon, Hillel, Gamaliel I. und II., Josua ben Chananja, R. Mair, R. Jose u. a. m. Jene erkennen wir in Samai, Akiba, Nahum aus Gimso, R. Simon b. Jochai, R. Juda b. Ilai, R. Pinchas b. Jair u. a. m. Die chassidäischen Pharisäer breiteten sich in verschiedenen extremen Richtungen aus, die von den Pharisäern der andern Richtung oft stark

---

[1]) So in Aboth u. a. m. [2]) Joseph. Antt. 15. 4. 3. [3]) Das. 18. 1. 3. 4. [4]) Das. [5]) Das. [6]) Das. [7]) Das. b. j. 2. 8. 14.

angegriffen, bekämpft und in ihrer Blöße dargestellt wurden. So hat der Patriarch R. Simon und R. Jochanan b. Sakai in den stürmischen Kriegsjahren die aus den chassidäischen Pharisäern hervorgegangenen Zeloten bekämpft. Nach der Zerstörung des Tempels war es R. Josua b. Chananja, der gegen das Treiben derselben auftrat.[1] Bei dem nachmaligen barkochbaischen Aufstande im zweiten Jahrhundert n. (s. Barkochba) tritt entschieden R. Jochanan b. Thortai der messianischen Anerkennung Barkochbas von Seiten R. Akibas entgegen.[2] So räth der nüchtern denkende R. Jose b. Kisma den chassidäisch-paris. R. Juda b. Baba ab, sich gegen die Verfolgungsgesetze der Römer aufzulehnen. Dieselben gehen darin noch weiter und geißelten mit beißendem Spott die extremen Richtungen der chassidäischen Pharisäer. „Es giebt, sagen sie, sieben Arten von Pharisäern: 1. Schulterpharisäer, פרוש שכמי, die mit jeder verübten guten Handlung prahlen, sie gleichsam auf die Schultern hängen; 2. zeitgewinnende Pharisäer, פרוש ניקפי, die da sprechen: „Warte, ich möchte zuvor eine gottgefällige That vollziehen; 3. Abrechnende Pharisäer, פרוש קיזאי, die ihre Sünden durch ihre Tugenden gesühnt haben wollen; 4. Pharisäer der Sparsamkeit, פרוש מה הנכייה, die sich rühmen, von ihrem kleinen Vermögen zu einem gottgefälligen Werke gespart zu haben; 5. Sünden forschende Pharisäer, פרוש אדע חובתי ואעשנה, von denen jeder sagt: „ich möchte die von mir begangene Sünde wissen, damit ich dieselbe durch eine Tugend sühne"; 6. Pharisäer aus Furcht vor der göttlichen Strafe, פרוש מיראה; 7. Pharisäer aus Liebe zum verheißenen Lohne, פרוש אהבה.[3]) Nicht unerwähnt wollen wir noch den hierher gehörenden Ausspruch des Gegners der chassidäischen Pharisäer lassen; derselbe lautet: „Ein närrischer Frommer (chassid schote), ein listiger Frevler, ein pharisäisches Weib und die Schläge der Pharisäer sind die Weltzerstörer, d. h. die Zerstörer des Bestandes der menschlichen Gesellschaft.[4]) Ein närrischer Frommer, d. i., heißt es in einer Erklärung hierzu, der, welcher eine Frau, wenn sie ins Wasser gefallen, vom Ertrinken nicht retten will, weil er sie ansehen würde,[5]) oder der mit der Errettung eines dem Ertrinken nahenden Kindes wartet, bis er seine Tephilin (s. d. A.) abgelegt.[6]) II. Tendenz, Aufgabe, Lehren, Gegensätze, Prinzipien und Disputationen. Auch die Tendenz und die Aufgabe nebst den Eigenthümlichkeiten dieser zwei religiösen Parteien haben verschiedene Darstellungen erfahren. Die Einen betrachten die Sadducäer fälschlich als die Leugner und Verächter der Tradition und halten die Pharisäer als die Bewahrer und Erhalter derselben. Den Andern erscheinen die Pharisäer als Heuchler, Werk- und Scheinheilige, die mit ihrer Frömmigkeit prunken und dieselbe zur Schau tragen. Neueste Forschungen auf diesem Gebiete finden in den Lehren und Gesetzen der Sadducäer das stabile Element vertreten, während die Pharisäer der fortschrittlichen Entwicklung huldigen. Wir halten auch diese Annahme als nicht gänzlich zutreffend, da die Pharisäer (s. Rabbinismus) nicht blos Gesetzeserleichterungen, sondern auch Gesetzeserschwerungen einführten —, stehen von vorne herein von jeder vorgefaßten Meinung ab und wollen bei der Darstellung der verschiedenen Lehren und Gesetze, welche die Gegensätze der Sadducäer und Pharisäer bilden, sehen, welch Prinzip als allgemeine Norm sich für diese Gegensätze herausfinden lasse. Die Streit- und Unterscheidungs-

---

[1]) Siehe: „Josua b. Chananja" und Theil II. dieses Artikels. [2]) Siehe: „Hadrianische Verfolgungen." [3]) Jeruschalmi Berachoth 9. 5; vergl. Jeruschalmi Sote 5. 5. Die Aufzählung dieser sieben Arten der Pharisäer findet sich auch in der Gemara Sote S. 22 β, aber mit beigefügter, von obigen abweichender Erklärung. So ist ad 1 der Pharisäer nach Art der Sichemiten, d. h. die gleich diesen (nach 1 M. 34. 1) aus Nebenabsichten fromm sind; ad. 2 der Pharisäer der Verwundung, der in Folge seines schleichenden Ganges, demuthsvollen Thuns die Füße sich verwundet; ad 3 der Pharisäer des Blutverlustes, d. h. der sich das Gesicht blutig schlägt, weil er seine Augen zudrückt, um kein Weib anzusehen; ad 4 der Pharisäer mit gekrümmten Rücken, פרוש מדוכיא, so daß er einem umgestürzten Mörser gleicht; ad. 5 der prahlerisch Tugend suchende Pharisäer, der da spricht: „Giebt es noch eine Tugend, die ich auszuüben hätte?" [4]) Mischna Sote Absch. 3; Gemara das. S. 20 α. [5]) Das. S. 21 β. [6]) Jerusch. Gemara das. S. 19 α.

punkte in den Lehren und Gesetzen dieser zwei religiösen Parteien, welche ihre Gegensätze geworden, erstrecken sich auf die Dogmatik, den Kultus, die Rechts- und Sittenlehre; wir behandeln hier dieselben nach diesen ihren Theilen einzeln. A. Die Dogmatik. Die Glaubenslehren, als die Differenzpunkte zwischen den Sadducäern und Pharisäern, sind: 1. die von des Menschen Freiheit und der göttlichen Vorausbestimmung; 2. die von der Vergeltung nach dem Tode mit der 3. die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, 4. von der Auferstehung und 5. von der künftigen Welt, olam haba, zusammenhängt. Nach Andern gehört hierher auch der Glaube an die Existenz von Engeln, guten und bösen Geistern, was nur in beschränktem Sinne gelten kann. Die Quellen für diese Angaben sind die Berichte in Josephus,[1]) dem Talmud[2]) und in den Evangelien.[3]) An Klarheit gewinnen dieselben, wenn wir zu ihnen auch die Dogmatik der Samaritaner und der Essäer in Betracht ziehen. a. Die menschliche Willensfreiheit und die Vorherbestimmung Gottes. Die menschliche Willensfreiheit (s. Freiheit) erkennt auch die Bibel an, aber neben ihr hat sie mehrere Aussprüche, die gegen dieselbe zu sprechen scheinen. Wir nennen von denselben: „Viele Entwürfe sind in des Menschen Herz, aber der Rath des Ewigen besteht;" „So der Ewige nicht das Haus baut, vergebens werden sich die Bauleute daran abmühen." Die Auffassung und Darstellung derselben hat daher zu differirenden Meinungen geführt. Die Pharisäer nehmen eine Begrenzung der menschlichen Freiheit durch die göttliche Vorsehung an,[4]) kennen dieselbe nur in ihrer Abhängigkeit von dem göttlichen Willen der *ειμαρμένη*, d. h. der göttlichen Vorherbestimmung.[5]) Weiter gingen die aus den Chassidäern hervorgegangenen Essäer (s. d. A.); sie stellten die menschliche Freiheit in Abrede und führten Alles auf das göttliche Walten zurück. Gegen beide protestirten die Sadducäer. „Die Sadducäer, sagt Josephus, bekämpfen die Lehre vom Verhängnisse durchaus und behaupten, es gebe kein solches, auch werde des Menschen Glück nicht dadurch bestimmt, sondern Alles beruhe auf uns selbst, so daß wir ebenso die Ursache unseres eigenen Glückes seien, als durch eigene Unentschlossenheit unser Unglück uns zuziehen."[7]) Die Sadducäer hielten sich an die im Mosaismus klar ausgesprochene und anerkannte Willensfreiheit, eine Annahme, die auch in dem Buche Sirach 15. 14 mit Nachdruck wiederholt wird: „Gott hat von Anfang den Menschen geschaffen und ihn seiner Willkür übergeben. Willst du, so kannst du die Gebote halten und wohlgefällige Treue beweisen. Er hat dir Feuer und Wasser vorgelegt, wonach du willst, kannst du deine Hand ausstrecken. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod, und was er will, wird ihm gegeben werden. Er hat Niemand befohlen, gottlos zu sein und Keinem erlaubt zu sündigen." Wir erkennen in diesem Spruche des Sirachbuches, das bekanntlich aus der vormakkabäischen Zeit herrührt und einen Gegner der Chassidäer, also einen Mann von der Partei der Zaddikim, der Ahnen unserer Sadducäer zum Verfasser hat, ganz obige sadducäische Lehre von der menschlichen Willensfreiheit,

---

[1]) Joseph. Antt. 18. 1. 4. b. j. 2. 8. 14; 2 B. der Macc. 12. 40–45. [2]) Sanhedrin 90α; Succa 48β; Aboth de R. Nathan Absch. 5. [3]) Mtth. 22. 23 u. a. a. O. [4]) Siehe: „Weltregierung Gottes" in Abth. I. an. [5]) Joseph. Antt. 18. 1. 4 nach der Erklärung dieses Ausdruckes in Joseph. b. j. II. 8. 14. Daselbst heißt es: Die Pharisäer schreiben dem Schicksal und Gott Alles zu und behaupten, daß das Recht- oder Unrechthandeln zwar größtentheils am Menschen liege, zu jedem jedoch auch das Schicksal (die gottl. Vorherbestimmung) helfe." Joseph. Antt. 13. 5. 9 heißt es ferner: „Die Pharisäer sagen: „Einiges, aber nicht Alles sei das Werk des Schicksals; Andere stehn bei einem Jeden selbst, ob es eintrete oder nicht." Wieder das. 18. 1. 3 hören wir: „Sie sprechen trotz ihres Glaubens, daß durch das Schicksal Alles geschehe, dem menschlichen Willen den Anlauf dabei nicht ab, vielmehr gefiel es Gott, daß eine Mischung dabei stattfinde, des Schicksalbeschlusses und dessen, der mit Tugend oder Schlechtigkeit hinzutreten will. Aehnlich lautet auch der Ausspruch Chaninas: „Alles ist in Gottes Hand, nur nicht das Werk der Gottesfurcht." הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. Mehreres siehe: „Bestimmung" in dieser Abtheilung. [6]) Joseph. Antt. 13. 5. 9. „Die Essäer kennen das Schicksal als den Herrn aller Dinge an." [7]) Joseph. Antt. 13. 5. 9. Das. b. j. 2. 8. 14 heißt es: „Gott füge kein Böses zu, nur führe er die Aufsicht, zur Wahl der Menschen liege das Gute und Böse da und das der Gesinnung Jedes Entsprechende falle ihm zu."

und machen schon jetzt auf das Ergebniß hier aufmerksam, daß der Sadducäismus den alten Hebräismus vertritt und jede Weiterentwicklung desselben verwirft. Der Pharisäismus stellt dagegen eine Mischung von Chassidäismus (hier Essäismus) und dem ältern Zaddikismus dar.[1]) Wir wollen sehen, ob dies auch in den andern Lehren der Fall sei. b. Der zweite Differenzpunkt, der mit dem vorhergehenden zusammenhängt, ist: die Vergeltungslehre. Der Mosaismus verkündet dieselbe, er verheißt Lohn auf Erfüllung des Gesetzes, Strafe auf Uebertretung desselben, aber er kennt sie nur, wenn wir von einigen, in die Sätze hineingetragenen Andeutungen absehen, für das Diesseits, für das Leben auf der Erde. Der Chassidäismus (s. d. A.) sieht von jeder diesseitigen Vergeltung ab; für ihn bringt die Welt nach dem Tode die künftige Welt, olam haba, die Vergeltung und den Ausgleich. Beide Richtungen haben in den Apokryphen schon ihre Vertretung. Das zaddikäische Sirachbuch spricht nur von einer diesseitigen Vergeltung, dagegen finden wir im Buche der Weisheit die Hinweisung auf die jenseitige Belohnung nach der Angabe der Chassidäer; es heißt in demselben: „Das Leben hier ist nur eine Vorbereitung für das Jenseits (Weisheit 3. 4—7). Diesem schließt sich ein Ausspruch des kurz vor der makkabäischen Zeit lehrenden Antigonus aus Socho an: „Seid nicht wie die Diener, welche ihrem Herrn dienen um des Lohnes willen, sondern gleichet denen, die ihrem Herrn dienen nicht des Lohnes wegen; es walte über euch die Ehrfurcht vor Gott.“[2]) Diese im Sinne des Chassidäismus vorgetragene Lehre, welche die biblische Verheißung von der Vergeltung im Leben nicht nennt, wird von den Spätern als Grund des ersten Hervortretens der Sadducäer in ihrem Proteste gegen die Chassidäer angegeben.[3]) Die Sadducäer hielten sich streng an die mosaische Verheißung von der Vergeltung auf der Erde und wiesen jede Annahme und Lehre von einer Vergeltung nach dem Tode von sich. So berichtet Josephus: „Die Lehre der Sadducäer läßt die Seelen mit dem Körper sterben und kennt keine andern Vorschriften an, als die des Gesetzes.“[4]) Dagegen lehrten die Pharisäer gegen dieselben beides; die diesseitige und die jenseitige Vergeltung, R. Akiba im ersten Jahrhundert n. stellte darüber die Lehre auf: „Alles wird dem Menschen als Pfand gegeben und ein Netz ist über alle Lebenden ausgebreitet; der Laden ist offen, der Kaufmann leiht, das Buch ist aufgeschlagen, die Hand verzeichnet; wer borgen will, borge, aber die Kassierer fordern täglich ein, nehmen vom Menschen Zahlung mit oder gegen seinen Willen —; Alles ist bereit zum Mahle (der Vergeltung im Jenseits).“[5]) Im zweiten Jahrhundert n. lehrte R. Jakob: „Diese Welt gleicht einem Vorhofe, bereite dich in demselben vor, damit du in den Palast (das Jenseits) einziehest. (Aboth). Wir erkennen auch hier einen Compromiß der Vereinigung der zaddikitischen und der chassidäischen Richtung, das Wesen des Pharisäismus. c. Die Unsterblichkeit der Seele. Ob die oben aus Josephus zitirte sadducäische Lehre, daß die Seele mit dem Körper durch den Tod vernichtet werde, zugleich eine Leugnung der Unsterblichkeit der Seele ausspreche, wird von Vielen beanstandet. Man möchte nicht die Sadducäer als die Materialisten im jüdischen Alterthume halten. Es mag in der Consequenz der sadducäischen Richtung gelegen haben, daß sie nur das deutlich in der Bibel Ausgesprochene lehrten, und als praktische Männer sich nicht um den Zustand des Menschen nach dem Tode kümmerten. Hat ja auch das Buch Koheleth den Spruch: „Wer weiß, ob der Geist der Menschen nach oben, der Geist des Thieres aber nach unten zur Erde steigt,“[6]) und doch lehrt es auch: „und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben.“[7]) d. Die Auferstehung. Bestimmt ist die Angabe in Josephus[8]) und in den andern Schriften[9]) von der Leugnung des Auferstehungsdogmas bei den Sadducäern, mit der auch die Angabe im Talmud übereinstimmt.[10]) Auch von den Samaritanern

---

[1]) Was vollständig seiner Bildung und Tendenz als ein Compromiß zwischen diesen beiden entspricht. [2]) Aboth 1. 3. [3]) Aboth de R. Nathan. Siehe den dritten Theil hier. [4]) Joseph. Antt. 18. 1. 4. b. j. 2. 8. 14. [5]) Aboth 3. 20. [6]) Koheleth 3. 21. [7]) Das. 12. 7. [8]) Joseph. Antt. 18. 1. 3. [9]) Mark. 12. 12. [10]) Sanhedrin. צדוקין אומרין אין תחיית המתים מן התורה.

wird berichtet, daß sie den Glauben an die Auferstehung nicht kannten.[1]) Das biblische Schriftthum hat nur Andeutungen und bildliche Vorstellungen von der Auferstehung, ohne sie selbst ausdrücklich zu lehren. Auch das Sirachbuch spricht nichts von der Auferstehung; ebenso das 1. Buch der Makkabäer, dagegen bringt das chassidäische zweite Makkabäerbuch nicht blos das Auferstehungsdogma, sondern auch eine Polemik gegen die Leugner desselben. Dasselbe berichtet (14. 43): „Juda hat für die gefallenen jüdischen Krieger ein Opfer darbringen lassen und bemerkt dazu, daß dies schön und edel von ihm gewesen, da er auf die Auferstehung bedacht war. Denn hätte er nicht erwartet, daß die Gefallenen auferstehen werden, wäre es thöricht und überflüssig gewesen, für Gestorbene zu beten."[2]) Es war natürlich, daß die Sadducäer gegen das von den Chassidäern gelehrte Auferstehungsdogma protestirten. Wir haben in dem Artikel „Auferstehung" in Abtheilung I, S. 126—127 sämmtliche Disputationen der Sadducäer mit den Pharisäern über das Auferstehungsdogma gebracht, auf den wir hier, um jede Wiederholung zu vermeiden, verweisen. e. Die künftige Welt, olam haba. Auch die ausdrückliche Verkündigung einer künftigen Welt, der Welt nach dem Tode, der Welt des Jenseits, des Himmels, oder der nach der Auferstehung, wie sie erst von den Chassidäern und später von den Pharisäern gelehrt wurde, wenn wir von der Angabe über das „Scheol" (s. Hölle) absehen, kennt der ältere Hebräismus nicht. Das Danielbuch allein, das schon den Chassidäismus vertritt und die Lehren der Mystik verkündet, hat, gleich dem apokryphischen Henochbuch und dem zweiten Makkabäerbuch die Lehre von der künftigen Welt. In Daniel 12. 2. 7 heißt es: „Zur selbigen Zeit wird das Volk Gottes errettet werden. Und viele von den im Erdenstaub Schlafenden werden erwachen, diese zum ewigen Leben und jene zur Schande." Die Sadducäer protestirten daher auch gegen dieses Dogma und erkannten dasselbe nicht an. Eine spätere Quelle hat uns diesen Protest der Sadducäer noch in seiner ganzen Frische erhalten. Dieselbe berichtet, daß die oben schon zitirte Lehre des Antigonus aus Socho, die bei der Gesetzesübung von jeder Hoffnung auf Lohn abzustehen mahnt, welche die Spätern zu dem Proteste veranlaßte: „Wahrlich, hätten unsere Väter gewußt, es gebe eine andere Welt, sie hätten dies (nämlich das Abstehen vom Lohne) gelehrt. Alsbald trennten sie sich von der Thora und es entstanden zwei Sekten, die der Sadducäer und der Boethusäer. Dieselben ergaben sich dem Wohlleben, bedienten sich der silbernen und goldenen Gefäße und sprachen: die Pharisäer haben die Tradition, sie härmen sich in dieser Welt ab und haben nichts in der künftigen, olam haba.[3]) Die Pharisäer haben ihrerseits gegen die Sadducäer demonstrirt und bestimmten, daß in dem Tempelgottesdienst die Schlußbenediktion: „Gepriesen sei der Herr in Ewigkeit" in die: „Gepriesen sei der Herr von Ewigkeit zur Ewigkeit oder: von Welt zur Welt" umgewandelt werde, um den Glauben an die künftige Welt, olam haba, gegen die Leugner desselben deutlich hervortreten zu lassen.[4]) Mehrere Dispute unter den Pharisäern und Sadducäern über dieses Dogma bringen wir in dem geschichtlichen Theil dieses Artikels. f. Engel und Geister. Auch den Glauben an Engel und Geister sollen die Sadducäer geleugnet haben. So erzählt Josephus: „Die Sadducäer sagen, es gebe keine Auferstehung, noch Engel, noch Geister, aber die Pharisäer bekennen beides."[5]) Von nichtjüdischer Seite wird dasselbe berichtet; die Sadducäer glauben nicht an Engel und Geister.[6]) Es wäre diese Angabe völlig unverständlich, da die Bibel an unzähligen Stellen von Engeloffenbarungen spricht, wenn wir nicht an das mystische Treiben der Chassidäer und später der chassidäischen Pharisäer mit ihren Engel- und Geisterbeschwörungen und der durch dieselben vor-

---

[1]) Vergl. Sifre zu 4 M. 15. 31. Siehe: „Samaritaner". [2]) Siehe: „Seelengedächtnißfeier" und „Kaddischgebet". [3]) Aboth de R. Nathan Absch. 5. Hiermit stimmen die Angaben Berachoth 54α, Sanhedrin 90α und 90β, daß die Sadducäer den Glauben an die künftige Welt geleugnet hatten. [4]) Berachoth S. 54α. Das Wort „olam" in derselben bedeutet „Ewigkeit" und „Welt". Siehe: „Rabbinismus". Vergl. hierzu Succa 48β und Sabbath 152β die Dispute über diesen Punkt mit den Sadducäern. [5]) Joseph. Antt. 18. 1. 3 ff. [6]) Apostelgesch. 23. 8.

genommenen Kuren und ihrer Vorgabe, dadurch die Zukunft weissagen zu können, dächten.[1]) Gegen dieses Vorgehen der Mystiker, die eine ganze neue Geister- und Engellehre ins Judenthum hineinbrachten, mögen wol die Sadducäer protestirt und sich vor solchem fremden Wesen verwahrt haben. Sie glaubten an die biblische Engellehre, aber sie verneinten die Berufung der Mystiker auf dieselbe, um ihrem Treiben dadurch eine Basis zu verschaffen. So leugneten sie den Engel- und Geisterverkehr, dessen sich die Mystiker ihrer Zeit rühmten.[2]) Auch Hieronymus will in dieser Angabe die ältern Sadducäer, die an Engel und Geister geglaubt hätten, von den jüngern Sadducäern, die diesen Glauben verwarfen, unterscheiden.[3]) B. Kultus. Von demselben nennen wir erst: a. Die Reinheitsgesetze. 1. Das menstruirende Weib. Das sammaritanische Weib, ebenso das sadducäische hielt sich streng nach dem Wortlaut des Schriftgesetzes (3 M. 12. 2) bei jedem Blutabfluß für unrein und zählte darnach ihre Tage zur Reinigung (3 M. 12. 2).[4]) Die Pharisäer dagegen bestimmten dafür eine leichtere Praxis; für das Blut der Menstruation, nach der die Frau unrein sein soll, war die Farbe genau angegeben. Bei dieser Erleichterung der Pharisäer wurden von ihnen doch das sadducäische und das samaritanische Weib, wenn sie auch strenger das Reinigungsgesetz beobachten, als nicht im Zustande der Reinheit erklärt.[5]) Wir sehen, daß die Pharisäer das rationale System vertraten, aber die Sadducäer das streng orthodoxe, das keine Gesetzeserleichterung zuläßt.[6]) 2. Der Wasserstrahl, נצוק, und der Wasserkanal, אמת המים. Im 3 M. 11. 34 ist das Gesetz, daß das Wasser aus unreinem Gefäße verunreinigt. Die Sadducäer bestimmten in Bezug darauf, daß der ganze Wasserstrahl, wenn man Wasser vom reinen Gefäße in das unreine gießt, auch der Theil desselben, der sich noch im reinen Gefäße befindet, unrein sei, weil es undenkbar sei, daß an einem und demselben Wasserstrahl ein Theil unrein und der andere rein sein soll. Die Pharisäer setzten sich über diese Bedenklichkeit[7]) hinweg und erklärten den im unreinen Gefäße sich noch nicht befindlichen Wasserstrahl vernünftiger Weise für rein.[8]) Als die Sadducäer ihnen darüber Vorwürfe machten, beriefen sie sich auf das Gesetz vom Wasserkanal, der aus einem Begräbnißplatz (die Leichenstätte verunreinigt) kommt und doch rein sei, das auch die Sadducäer anerkannten, wenn auch der eine Theil desselben Wassers, der sich auf der Beerdigungsstätte befindet, unrein ist und der andere außerhalb derselben als rein betrachtet wird; es wird hiermit eine Inconsequenz den Sadducäern nachgewiesen.[9]) Aber diese hatten hierzu den Bibelvers 3 M. 11. 36 für sich, wo ausdrücklich Quellen und Zisternen ausnahmsweise rein erklärt werden. Wir sehen die Pharisäer auch hier als Gesetzeserleichterer, die sich vernünftig über obige Bedenklichkeit der Sadducäer hinwegzusetzen verstehen. 3. Die Tempelgefäße und die heiligen Schriften. Die Tempelgefäße wurden nach dem Feste aus Besorgniß, es hätte sie ein Unreiner berührt, einer Reinigung, Lustration, unterzogen.[10]) Gegen diese und ähnliche Besorgnißverordnungen, geseroth (s. Rabbinismus), der Pharisäer protestirten die Sadducäer; sie riefen höhnisch denselben zu, als sie auch den Leuchter des Tempels einer Lustration unterwarfen: „Da sehet, die Pharisäer unterziehen auch das Rad der Sonne, den Sonnenballen (eine Anspielung auf den Leuchter, als Träger des Lichtes) der Lustration.[11]) Ein zweite

---

[1]) Siehe: „Geister“. [2]) Vergl. hierzu das 2 B. der Makkab. und das aethiopische Henochbuch. [3]) Hieron. zu Matth. 22 „priores Sadducaei corporis et animae resurrectionem credebant, confitebanturque angelos et spiritum, sequentes omnia denegabant.“ [4]) Nidda S. 33 β; Mischna das. [5]) Das. angeblich, weil ihre Zählungen zum Tage der Reinheit mit den von den Pharisäern collidiren mußten. [6]) Siehe Theil III. hier. [7]) Mischna Judaim IV. 4. Bei Graetz B. III. S. 516 ist die Angabe: „daß der Wasserstrahl von unreinem Gefäße in das reine gegossen wird“, unrichtig, vergl. Mischna Machschirin Absch. 5. 9 כל הנצוק טהור und den Commentar des Maimonides und des R. Schimschon dazu, wo ausdrücklich erklärt wird, daß der Wasserstrahl vom reinen Gefäße in das unreine gegossen wird. [8]) Das. Besonders Mischna Machschirin Absch. 5. 9. [9]) Das. Jadaim IV. 4. [10]) Chagiga am Ende. כל הכלים שבמקדש טעונים טבילה. [11]) Tosephta Chagiga am Ende und Jeruschalmi das. 3. 5. ראו פרושים מטבילין גלגל חמה. Vergl. Mrk. 7. 1 und Mtth. 23. 25, wo ebenfalls über die allzu besorgnißvolle Reinigung der Gefäße bei den Pharisäern geklagt wird.

pharisäische Bestimmung, die den Unwillen der Sadducäer erregte, bezog sich auf die heiligen Schriften (s. Bibel), daß ihre Berührung die Hände verunreinige, wodurch dieselben vor jedem sie profanirenden Gebrauch geschützt werden sollen. „Wir klagen über euch Pharisäer, riefen die Sadducäer dem Lehrer R. Jochanan b. S. (s. d. A.) zu, ihr bestimmt, die heiligen Schriften verunreinigen die Hände, während die Schriften Homers das nicht thun!" Dieser entgegnete: „Aber behauptet ihr denn nicht auch, die Gebeine eines Esels seien rein und doch sollen die Gebeine des Hohenpriesters Jochanan (Hyrkan s. d. A.) unrein sein?!" „Das, antworteten jene, ist wegen der Liebe zu den Verstorbenen, daß Niemand sich aus den Knochen seines Vaters oder seiner Mutter Löffel anfertige (sie nicht profanisire)." „So ist es mit dieser unserer Bestimmung, die unsere Liebe gegen sie zu ihrem Grunde hat, nicht also gegen die Schriften Homers." [2]) Wir haben hier die andere Seite des Sadducäismus, wie er entschieden gegen jede Neuerung und weitere Entwicklung des Gesetzes durch die Pharisäer protestirt. 4. Die Zubereitung der Reinigungsasche. Bei der Verbrennung der rothen Kuh, die das Gesetz hierzu anordnet, soll ein reiner Mann die Asche aufsammeln (4 M. 18. 9). Die völlige Reinheit für den sich reinigenden Priester trat erst nach dem Schriftgesetze mit dem Sonnenuntergange ein (3 M. 22. 7); daher lautete die Bestimmung der Sadducäer, daß die Zubereitung der Asche nur von Priestern geschehen dürfe, welche ihre völlige Reinheit nach Sonnenuntergang erlangt haben, במעורבי שמש. Die Pharisäer behaupteten, es genüge dem Schriftgesetze die bloße Lustration auch ohne Sonnenuntergang.[3]) Wieder haben wir die Pharisäer als Gesetzeserleichterer. 5. Nutzverwendung des Aases. In 3. M. 7. 24 wird die Nutzverwendung des Fettes eines Aases gestattet. Die Pharisäer beziehen diese Erlaubniß auch auf die Haut und die Knochen desselben. Die Sadducäer sind dagegen und deuten obigen Vers, als wenn er sich auf ein zum Verenden nahen Viehe, das geschlachtet wurde, beziehe.[4]) Interessant ist folgendes Gespräch zwischen einem Boöthusäer und dem Schüler Akibas, Josua aus Gerasa. Boöthusäer: „Woher das Verbot, die Schriftabschnitte der Tephilin (s. d. A.) auf dem Felle unreiner Thiere zu schreiben?" Josua: „Es heißt: „Damit die Lehre des Ewigen in deinem Munde sei (2 M.)". also nur auf Gegenständen, die dem Munde zum Essen erlaubt sind. Boöthusäer: „Aber da dürften dieselben auch nicht auf der Haut gefallener Thiere geschrieben werden, was ihr doch erlaubt!" Josua: „Ein Gleichniß soll dir das klar machen. Zwei Menschen sollen den Tod erleiden; den einen tödtet der König und den andern der Henker; welcher von beiden ist ehrenhafter, gewiß der von des Königs Hand getödtet wurde." Boöthusäer: „Da dürfte man ja das Gefallene auch essen!" Josua: „Das Gesetz hat dies ausdrücklich verboten." Boöthusäer: „Kalos!" (schön, recht gut!).[5]) β. Feste. 1. Der Sabbat. Von der strengen Sabbatfeier bei den Chassidäern (s. d. A.) haben wir schon oben gesprochen; sie verweigerten den Kampf am Sabbat. Die Sadducäer waren, wenn auch aus andern Gründen, nicht weniger streng in der Beobachtung derselben. Sie verboten, die Getreidegarben am Sabbat zur Darbringung des Omer (s. d. A.) abzumähen[6]); ferner fiel der siebente Tag des Laubhüttenfestes auf einen Sabbat, untersagten sie bei den Prozessionen den Gebrauch von den Weidenzweigen (s. Laubhüttenfest).[7]) Gegen diese Gesetzeserschwerungen protestirten die Pharisäer und erlaubten dieselben.[8]) Die Karäer verbieten die Heilung auch lebensgefährlicher Kranken am Sabbat[9]), ebenso die Beschneidung[10]) und das Kämpfen an demselben[11]); es ist möglich, daß diese Ver-

[1]) Es wurde absichtlich auf Johann Hyrkan, der zuletzt von den Sadducäern für ihre Sache gewonnen wurde, gewählt, weil er bei ihnen doch als der Heiligste galt. [2]) Jadaim IV. 6. [3]) Mischna Para 3. 7; Joma 2α. Siehe Th. III. dieses Artikels die Maaßregel gegen sie. Vielleicht hängt hiermit die Notiz in Para 3. 5, daß in den Tagen des Hohenpriesters Jochanan (Hyrkan I.) zwei rothe Kühe verbrannt wurden, nach dem Brauch der Sadducäer und Pharisäer. [4]) Sifra das. und Cholin 44β. [5]) Sabbath S. 108α. [6]) Menachoth S. 56α. [7]) Succa S. 43β. [8]) Das. und Menachoth S. 56α. [9]) Zeitung d. J. 1859, Nr. 23, S. 331. [10]) Das. [11]) Eschkol 14.

bote von den Sadducäern herrühren, welche die Pharisäer in Abrede stellten.[1]) Eine andere Differenz zwischen beiden betraf die Beobachtung des Sabbatgesetzes 2 M. 16, 29 und Jeremia 17. 21, vergl. Nehemia 13. 15, daß man nach pharisäischer Annahme (das Verbot über die Wegestrecke von 2000 Ellen) von der Stadt nicht hinausgehen, auch aus einer Privatwohnung in die andere nicht hinaustragen darf. Zur Aufhebung dieser Beschränkung führte der Rabbinismus eine ideelle Raum- und Ortsverbindung, Erub, ערוב, ein. Die ganze Stadt wurde zu einem häuslichen Raum ideell umgewandelt, indem man als Andeutungen von Thoren das Ende und den Anfang der Straßen mit Stangen versah, die querüber mit Dräthen verbunden wurden. Die Wegestrecken und Hofräume wurden als vereinigt betrachtet, indem man Speisen vor Sabbateintritt an deren Ende hinlegte. Die Sadducäer protestirten gegen diese Aushilfe und erkannten solche ideelle Raum- und Ortsverbindungen nicht an.[2]) 2. Der Neumond. Die Bestimmung des Neumondes, die zugleich für die Feier der Feste normativ war, war von beiden Parteien von außerordentlicher Wichtigkeit. Dieselbe ging vom Synhedrion (s. d. A.) aus und erregte später, als dessen Glieder nur aus Pharisäern bestanden, das Mißfallen der Sadducäer. Von den Boöthusäern wird erzählt, daß sie durch falsche Zeugen das Synhedrion darin irre zu führen suchten.[3]) Auch im Buche der Jubiläen wird über diese Neumondsbestimmung der Synhedristen geklagt, wo der Neumondsbestimmung durch kalendarische Berechnung (s. Kalender) der Vorzug gegeben wird.[4]) 3. Das Wochenfest. Das Schriftgesetz bestimmt den Tag des Wochenfestes durch Zählen von sieben Sabbaten, neunundvierzig Tagen, von dem zweiten Passahtage an. Dasselbe bezeichnet den ersten Tag der Zählung durch den Ausdruck: „Von dem Morgen des Sabbats, ממחרת השבת" (3 M. 23. 15); ebenso wird das Ende der Zählung und der Tag des Wochenfestes durch: „Bis den Morgen des Sabbats, des siebenten" (3 M. 23. 11. 16) bezeichnet. Beide Sabbate werden von den Sadducäern wörtlich aufgefaßt und bestimmt, daß die Darbringung des Omer am zweiten Passahfeste und die Feier des Wochenfestes immer an einem Sonntage, dem Tage nach dem Sabbat, stattfinden sollen. Dagegen erklärten sich die Pharisäer gegen diese wörtliche Auffassung dieses Ausdruckes der Sadducäer. Der Ausdruck „Sabbat" in 3. M. 23. 11 und 15 bedeute Festtag und beziehe sich auf den ersten Tag des Passahfestes und „der Morgen" ist der zweite Passahfesttag, so daß beides, die Omerdarbringung und das Wochenfest, nicht gerade an einem Sonntage stattfinden müssen.[5]) 4. Der Versöhnungstag. Zu dem Tempelgottesdienst dieses Tages gehörte auch der Akt der Darbringung des Räucherwerkes im Allerheiligsten. Die Bestimmung darüber in 3 M. 16. 12. 13 ist unklar. Vers 12 sagt: „Und er nehme die Pfanne voll Feuerkohlen vom Altar vor dem Ewigen und seine Hände voll Räucherwerk, feine Specereien, und bringe es innerhalb des Vorhanges." Vers 13: „Und er lege das Räucherwerk auf das Feuer vor dem Vorhange, es bedecke die Wolke des Räucherwerkes den Deckel auf dem Zeugnisse, damit er nicht sterbe." Wo soll das Räucherwerk auf die Feuerkohlen gelegt werden, draußen vor dem Allerheiligsten oder inwendig in demselben? Vers 13 scheint Ersteres anzudeuten, aber Vers 14 Letzteres. Die Sadducäer nahmen das Erste an, indem sie den

[1]) Vergl. Mtth. 12. 5; Mark. 2. 27; Luk. 6. 9; 14. 5; Joh. 5. 17. 7. 23. Die Streitigkeiten über Sabbatverletzung zur Heilung der Kranken, wozu noch die treffliche Abhandlung von Zipser im Literaturblatt des Orients Nr. 4 und 13 nachzulesen ist. Wir machen auch auf unsere Auffassung des Streites Hillels gegen die Bne Bethera im Artikel „Hillel" aufmerksam. [2]) אינו מודים בעירוב. Mischna Erubin VI. 1; III. 2; Gemara S. 31β und 68β. Vergl. Tractat. Cuthim S. 32, edit. Kirchheim, daß auch die Samaritaner dagegen protestirten; ebenso die Karäer (Eschkol Hakopher). [3]) Mischna Rosch haschana II. 1; das. Gemara S. 22β; Tosephta cap. 1. [4]) Jubiläer Kap. 6: „Es wird Leute geben, welche Beobachtungen des Mondes anstellen, dieses nämlich verdirbt die Zeiten und kommt jedes Jahr um 10 Tage voraus, und deßwegen werden sie künftig die Jahre verderben und einen falschen Tag zum Tag des Zeugnisses und einen falschen Tag zum Festtag machen, und sie werden in den Monaten irren, in den Sabbaten, Festen und Jubeljahren. [5]) Menachoth 65α; Megillath Taanith 1. 2; Mischna Menachoth X. 3; Tosephta das.

Schluß des Verses 14: „und es bedecke die Wolke des Räucherwerkes den Deckel, er sterbe nicht“ mit dem Gebot in Vers 2 daselbst: „denn nur mit der Wolke auf dem Deckel möchte ich gesehen werden“ verbinden, woraus ihnen hervorgeht, daß der Hohepriester am Versöhnungstage schon mit der Wolke des Räucherwerkes in das Allerheiligste trete, also draußen vor demselben das Räucherwerk auf die Feuerkohlen zu legen habe. Einen rationellen Grund dafür führen sie an, daß man auch beim Eintritt in die Gemächer eines Königs in vollem Schmucke erscheine.[1]) Gegen diese Deutung protestirten die Pharisäer; sie lehrten, daß das Auflegen des Räucherwerkes nach dem Eintritt in das Allerheiligste geschehen soll, da nur der Deckel des Zeugnisses durch die Wolke verhüllt zu sein braucht, was dadurch auch geschehe.[2]) 5. Das Laubhüttenfest. Die Wasserspende und der Gebrauch des Abschlagens von Bachweiden am Laubhüttenfeste sind keine biblischen, sondern spätere Einrichtungen, die von den Sadducäern als geringfügig betrachtet wurden. So kam der König Janai (s. d. A.), der in seinem Priesterdienste im Sinne der Sadducäer am Laubhüttenfeste die Wasserspende nicht auf den Altar, sondern an dessen Seite auf die Erde ausgoß, in Gefahr, vom Volke mit den Paradiesäpfeln während des Gottesdienstes gesteinigt zu werden.[3]) Ebenso war, nach den Sadducäern, wie bereits erwähnt, die Prozession und das Abschlagen der Weiden am Sabbattage des Laubhüttenfestes verboten, was die Pharisäer als Demonstration gegen sie erlaubten.[4]) *γ*. Opfer. 1. Das tägliche Morgen- und Abendopfer. Im Gesetz darüber in 4 M. 28. 1—9 heißt es: „Das eine Lamm bringe man am Morgen dar“, was nach den Sadducäern nicht den Charakter eines gemeinsamen Volksopfers ausdrückt, da es: „bringet dar“, תעשו, heißen müßte. Dieses hatte eine weitere Folge; die Sadducäer behaupteten, nicht die Anschaffung desselben aus dem allgemeinen Tempelfond zu gestatten, sondern den Spenden von Privaten zu überweisen, was von den Pharisäern bestritten wurde; sie bestimmten hierzu die jährlich vom Volke abgeforderten Schekalim. Es war dadurch eine Erleichterung für die Tempelbesucher gewonnen, woran es den Pharisäern am meisten lag.[5]) 2. Das Speiseopfer. Das Speiseopfer, als Beigabe zum Thieropfer, wurde von den Sadducäern den Priestern zum Genuß gestattet; die Pharisäer befahlen dagegen dessen völlige Verbrennung.[6]) C. Die Rechts- und Sittenlehre. 1. Ueberführter falscher Zeuge, עד זומם. In 5 M. 19. 19 wird als Strafe des lügenhaften Zeugen bestimmt: „und thuet ihm, wie er es seinem Bruder zu thun gedacht hat.“ Die Vollziehung der Strafe soll, so lehren die Sadducäer, nur dann stattfinden, wenn die dem Mörder zugedachte Strafe an demselben wirklich vollzogen wurde. Gegen diese Gesetzesdeutung erklärten sich die Pharisäer und bestimmten, daß diese Strafe den falschen Zeugen treffe, wenn das Urtheil über ihn gesprochen, wenn auch dasselbe noch nicht vollzogen wurde.[7]) Letztere gehen darin noch weiter und bestimmen gegen die Sadducäer, daß der falsche Zeuge, wenn das Urtheil über den Mörder vollzogen wurde, nicht mehr bestraft werden soll.[8]) 2. Schadenersatz. Das Schriftgesetz in 2 M. 21. 23; 3 M. 24. 20 hat darüber: „Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand u. s. w.“ Diese Strafbestimmung wird von den Sadducäern wörtlich genommen, die sie so auch vollzogen haben wollen. Die Pharisäer protestirten gegen diese grausame Praxis und erklärten das Gesetz rationell, daß man unter „Auge für Auge, Zahn für Zahn“ nur den Werth, den Ersatz des Werthes des angestellten Schadens zu verstehen habe.[9]) Den zweiten Streitpunkt zwischen beiden bildete hier die Verpflichtung, für den angerichteten Schaden seiner Dienerschaft aufzukommen. Die Sadducäer behaupteten dieselbe, gleich der seines

---

[1]) Jeruschalmi Joma 1. 6. [2]) Sifra zur Stelle; Tosephta Joma Absch. 1; Jeruschalmi Joma 1. 5. 6; Babli Gemara Joma S. 19*β* und S. 53*α*. שלא יתקן מבפנים כדרך שצדוקים עושים. [3]) Succa 48*β*; Joseph. Antt. 13. 13. 5. [4]) Das. 43*β*; Tosephta das. Absch. 3. [5]) Menachoth 65*α*; Megilla Taanith 1. 1. [6]) Das. 8. 3; Mischna Menachoth VI. 2. [7]) Mischna Maccoth 1. 6; Sifre zu 5 M. 19. 19; Gemara Maccoth 5*β*. [8]) Das. Mehreres siehe Theil III hier. [9]) Megillath Taanith Absch. 4; Baba kama 53*β*.

Viehes für dessen gesetzmäßiges Verhalten er verpflichtet ist. Aber die Pharisäer verneinten diese Verpflichtung, weil die Dienerschaft aus mit Verstand begabten Wesen bestehe.[1]) 3. Die Erbtochter. Das mosaische Gesetz hält nur den Sohn für erbberechtigt. Ob dieses Erbrecht vom Sohn auf seine Tochter übergehe, war die Differenz zwischen beiden. Die Sadducäer behaupteten, daß in diesem Falle die Tochter mit der Nichte miterbe, was von den Pharisäern in Abrede gestellt wird.[2]) 4. Der Scheidebrief. In die Formel desselben wurde der Satz aufgenommen: „Nach dem Gesetze Mosis und Israels!" Die Sadducäer fanden denselben als profanirend, da bei der Angabe der Zeit auch der Name des fremden Regenten erwähnt wird. Gegen diese Bemerkung weisen die Pharisäer auf die heilige Schrift hin, wo der Name Pharao neben Gott vorkommt.[3]) III. Geschichte, Stellung zur Tradition. Von der Entstehung, dem Hervorgange der Sadducäer und Pharisäer haben wir schon oben berichtet. Die Pharisäer gingen aus dem in den ersten Freiheitskämpfen der Hasmonäer sich gebildeten Kompromiß zwischen den Chassidäern und den Zaddikim hervor, die unter Hyrkan I. ihren Namen „Pharisäer" annahmen und zu einer Religionspartei erstarkten. Die Sadducäer, Zadduкim, oder richtiger Zaddikim, Gesetzesgerechte, wie sie früher hießen, sind diejenigen, welche sich aus dem gegen den genannten hasmonäischen Kompromiß protestirenden Zaddikim gebildet hatten und so Gegner des auf Schriftforschung (siehe Exegese) beruhenden ganzen Gesetzesausbaues durch die Pharisäer, ihrer Gesetzeserleichterungen und Gesetzeserschwerungen, kurz der Weiterentwicklung der Lehren und Gesetze der Schrift waren. Wir betonen jetzt schon, um weitern Mißverständnissen vorzubeugen, unsere hier angegebene charakteristische Bezeichnung der Gegnerschaft der Sadducäer, daß dieselbe sich nur auf den Gesetzesausbau durch Schriftdeutung und Schrifterklärung bezog, aber nicht auf den durch die Tradition. Die Tradition (s. d. A.), wie sie auf die Sopherim (s. d. A.) und die andern Träger derselben (s. Tradition) übergegangen war, erkannten die Sadducäer an und befolgten sie in ihren Gesetzesaussprüchen und Gesetzesverordnungen. Schon aus den oben in Theil II. angegebenen Gesetzesentscheidungen der Sadducäer geht hervor, daß sie nur gegen die Bestimmungen der Pharisäer waren, die aus deren Deutung des Schriftgesetzes hervorgingen. Eine Opposition gegen Gesetzesaussprüche, die auf Traditionen beruhen, wird nicht namhaft gemacht. Hierzu kommt der Bericht von den Schriften der Gesetzesentscheidungen, ספריא דגזרתא, der Sadducäer, deren sie sich bei ihren Urtheilen bedienten. Dieselben enthielten sicherlich nur tradionelle Gesetzesbestimmungen, da sie Gegner aller Gesetze waren, die auf Schriftherleitungen begründet wurden. Wenn Josephus trotzdem von den Sadducäern sagt, sie verwerfen die von den Vätern überlieferten Gesetze, so hat er die pharisäischen Gesetzesüberlieferungen seiner Zeit im Auge, die wir von den ältern Traditionen zu unterscheiden haben. Bekanntlich wurde jede aus der Schrift hergeleitete gesetzliche Bestimmung von den Lehrern ihren Schülern tradirt, so daß neben den ältern Traditionen eine große Zahl jüngerer Traditionen entstanden. Diese waren es, welche die Sadducäer nicht anerkannten. Die Zeit, wo die unter den ersten Hasmonäern geschehenen Vereinigung der Chassidäer und Zaddikim zu einem festen Verbande sich neugestaltet hat, war unter Hyrkan I. (132). Veranlassung hierzu gab die Vernachlässigung des Gesetzes bei dem Landvolke, die noch immer nicht geschwunden war. Man machte Ernst mit der Einführung der gesetzlichen religiösen Praxis in allen ihren Theilen. Es herrschte in Bezug auf die Zehntablieferung im Volke die größte Verwirrung. Man klagte über die Vernachlässigung derselben bei den Landbewohnern, auf der andern Seite führte die gewaltsame Erpressung der Zehnten durch zwei Priester, die Söhne Pachris, zu mißbilligenden Aeußerungen.[4]) Hyrkan I. ließ sich darüber durch Männer, die zu diesem Zwecke das Land bereisten, berichten. Er erfuhr, daß

[1]) Mischna Jadaim IV. 7. [2]) Baba bathra 115β, Megillath Taanith Absch. 8; Tosephta Jadaim II.; vergl. Sims. Jad 4. 7; Jeruschalmi Baba bathra 8. 1β. [3]) Mischna Jadaim IV. 8. [4]) Jeruschalmi demai am Ende, vergl. Joseph. Antt. 20. 8. 8; 9. 2.

die Landleute nur die erste Hebe abgaben, Viele von ihnen jedoch den ersten und zweiten Zehnten nicht abgaben.[1]) Es wurde beschlossen, sämmtliche zehntpflichtige Fruchtgattungen des Landmannes, עם הארץ, für zweifelhaft verzehnt zu halten. Nur die Früchte desjenigen galten für verzehnt, der sich über seine Gesetzestreue ausweisen konnte. So bildete sich darauf der „Chaberbund" (s. d. A.), die Vereinigung von Genossen, dessen Mitglieder als die Gesetzestreuen, נאמנים, gehalten wurden. Nächst der Aufrechthaltung der Zehntablieferung gehörte hierher auch die Beobachtung der levitischen Reinheitsgesetze.[2]) Wie zur Zeit Esras sollte auch durch den Chaberbund die Absonderung von der ungesetzlichen Lebensweise des Landvolkes erzielt werden. Von dieser Absonderung, die der Chaberbund auferlegte, hießen dessen Mitglieder auch Pharisäer, Parischin, פרישין, hebr. Porschim, פורשים, Absonderer, die von ihren Gegnern, den Sadducäern, spöttisch: „Peruschim," Abgesonderte, Sonde rlinge, genannt wurden. Nach der Zusammensetzung dieses Bundes aus Chassidim und Zaddikim, Frommen und Gesetzesgerechten, unterschied man in ihm zwei Klassen: a. die der Zehntbeobachter und der Reinheitsbeflissenen für den Genuß der profanen Speisen, und b. die der Beobachter der höhern Reinheitsgesetze für den Genuß der Hebe, Theruma, sowie des Heiligen, d. h. der Opferstücke und des Sündopfers d. h. der Aufsichnahme des Sprenggesetzes.[3]) Von diesen gehörten die Chassidäer, oder die chassidäischen Pharisäer zu den Letztern, dagegen die Zaddikim oder die zaddikäischen Pharisäer zu den Ersteren. So kommt von diesen zum ersten Male der Name „Pharisäer" vor.[4]) Diese Vereinigung der Pharisäer rief auch die Gegner der Pharisäer, die Sadducäer, zu einem Verbande und zu gemeinsamem Handeln. Der erste feindliche Zusammenstoß beider war in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Hyrkans I. Bei einem Gastmahle, wird erzählt, nach seiner Rückkehr von den siegreichen Eroberungen, zu dem auch die gelehrten pharisäischen Häupter geladen waren, erschien Hyrkan I. auf den Rath eines Elasars Sohn Poera mit dem goldenen Stirnblech, dem Abzeichen der Hohenpriesterwürde, um die Gesinnungstreue der Pharisäer, die bei ihm verleumdet wurden, zu erproben. Unter diesen machte sich in der That Einer, Namens Juda Sohn Gedidim (vielleicht Nedidim „Einsame," Pharisäer) auf und redete den König also an: „Begnüge dich doch mit dem Königthume, die Krone des Priesterthums überlasse den rechtmäßigen Nachkommen Ahrons!" Einem Gerüchte zufolge, setzte der Berichterstatter hinzu, soll Hyrkans Mutter zu den von den Syrern gemachten Gefangenen gehört haben.[5]) Hyrkan befahl sofort die Untersuchung der vorgebrachten Beschuldigung, und als dieselbe nicht erwiesen werden konnte, und das Synhedrion darauf über den Verleumder keine andere Strafe als die Geißelstrafe verhängt hatte, trennte er sich von den Pharisäern und wurde ein Anhänger der Sadducäer.[6]) Mit dieser plötzlichen Wendung gelangte der Sadducäismus zur völligen Herrschaft. Die Pharisäer wurden in Folge der gegen sie erhobenen Verfolgungen[7]) aus Jerusalem nach verschiedenen Gegenden verdrängt und das Synhedrion zählte meist nur Sadducäer zu seinen Mitgliedern. Nach dem Tode Hyrkans im Jahre 106 bestieg sein dritter Sohn Janai Alexander den Thron, der vom Jahre 105—79 regierte. Unter diesem König trat eine bessere Wendung für die Verfolgten ein. In seinem Hause verkehrten wieder die Häupter der Pharisäer, von denen Simon Sohn Schetach ein Verwandter der Königin Salome gewesen sein soll[8]); es schien eine Versöhnung des hasmonäischen Königshauses mit dieser starken Volkspartei der Pharisäer eingetreten zu sein, die jedoch von den diplomatisch tüchtigern Sadducäern bald gestört wurde. Sie verstanden den König nicht blos für sich zu gewinnen, sondern ihn auch zum Verfolger des Pharisäismus um-

---

[1]) Vergl. Sota 48α; Jeruschalmi Sote 9. 11; Tosephta Sote Absch. 13; Jeruschalmi maaser Scheni V. 9. [2]) Siehe: „Chaberbund" S. 126. 127. [3]) Chagiga S. 18β; Berachoth 30β. [4]) Vergl. Chagiga 18β. בגדי פרוש. [5]) Kidduschin 66α; vergl. Joseph. Antt. 13. 10. 5—6, wo mit geringer Veränderung dasselbe erzählt wird. [6]) Das. [7]) Kidduschiu S. 66α berichtet von vorgenommenen Hinrichtungen der pharisäischen Weisen. [8]) Berachoth 48α; Midr. rabba 1 M. Absch. 91 und Koheleth pag. 102 wird er „Bruder".

zuwandeln. Das talmudische Schriftthum hat darüber: „Die Welt war (in Folge der unter Johann Hyrkan veranstalteten Verfolgung der Pharisäer) verödet, bis Simon Sohn Schetach aufstand und die Thora (das Gesetz) restituirte.[1]) Eine zweite Stelle erzählt von der Zurückberufung des Synedrialpräsidenten R. Josua Sohn Perachjas aus Alexandrien, wohin derselbe in der Verfolgungszeit ausgewandert war. Der Bericht daselbst lautet: „Josua Sohn Perachjas flüchtete sich nach Alexandrien. Als es Frieden war, sandte Simon Sohn Schetach ein Schreiben nach Alexandrien: „Von der heiligen Stadt Jerusalem an dich Schwester Alexandrien! Mein Gemahl weilt in deiner Mitte und ich sitze verödet."[2]) Eine dritte Stelle berichtet von dem Eintritt des Simon Sohn Schetachs in das Synedrion, das nur Sadducäer zu seinen Mitgliedern zählte, wie er durch verfängliche Fragen dieselben in Verlegenheit zu bringen verstand, bis sie einzeln ihre Stellen verließen, die mit Pharisäern besetzt wurden. „Der Tag, wo das Synedrion wieder nur aus Pharisäer-Mitgliedern bestand, wurde zu einem Festtag bestimmt; es war der 14. Tamus 100 J. v.[3]) Ein anderer Festtag wurde zur Erinnerung an die Abschaffung des sadducäischen Strafcodex, ספר גזרתא, und der sadducäischen Bestimmungen auf den 14. Tamus (Juli) desselben Jahres festgesetzt. Wir haben in diesen Berichten eine kurze Skizzirung der Parteikämpfe in den ersten Jahren seiner Regierung. Die Sadducäer, die seit den letzten Jahren Hyrkans die Lenker des Staatslebens waren, wurden allmählich aus ihren Stellungen verdrängt und die Pharisäer hatten den herrschenden Einfluß auf die inneren Angelegenheiten. So blieb das Verhältniß, bis plötzliche Ereignisse nach der Rückkehr des Königs aus dem Kriege dasselbe änderten. Im J. 96 fiel ihm auch Gaza in die Hände. Es waren 9 Jahre seit seiner Thronbesteigung verstrichen, er kehrte zurück und wandte sich nun der Verwaltung zu. Aber da fand er Alles in den Händen der pharisäischen Häupter, die von seiner Frau, der Königin Salome, besonders begünstigt wurden. Die Uebergriffe derselben schienen ihn gegen sie eingenommen zu haben, auch wurde er von den Sadducäern mit Gegenvorstellungen bestürmt. Der Talmud bringt den Bericht von einer eigenmächtigen Handlung des Simon Sohn Schetach, die ihm die Ungnade des Königs zuzog, so daß er seine Stellung aufgeben mußte und nur durch die Flucht sein Leben retten konnte.[4]) Bekannt ist, daß ein Sadducäer Diogenes in hoher Gunst bei Alexander stand, dessen Rathschläge manches Unheil für König und Staat herauf beschworen. Der König Alexander wurde ganz sadducäisch und war entschlossen, die sadducäische Richtung als die allein rechtliche und gültige der andern gegenüber zu stellen. Es war am Laubhüttenfeste, wo der König den Anfang damit zu machen wagte. Er fungirte als Hoherpriester; es kam zu dem Akte der Libation, wo nach einem alten Brauche, Wasser aus einer silbernen Schale auf den Altar gegossen wurde. Alexander goß das Wasser absichtlich zu seinen Füßen aus, ganz nach den Sadducäern, die die Libation nicht anerkannten. Das im Tempelvorhofe versammelte Volk bemerkte es und warf aus Erbitterung die Festfrüchte (Ethrog), die es in seiner Hand hatte, auf ihn. Man beschimpfte ihn als einen Sohn der Gefangenen, der des Priesterthums unwürdig sei. Es erhob sich ein förmlicher Aufstand gegen ihn, und Alexander ließ durch die herbeigerufenen pisidischen und cilicischen Soldtruppen auf das Volk einhauen, von dem 6000 Mann fielen. (95.)[5]) So hatte sich der Riß zwischen dem Volke und dem hasmonäischen Königthume, der unter Hyrkan begonnen, vollzogen, und die Kluft war unausfüllbar. Diese im Innern

[1]) Kidduschin 66 α. [2]) Sote 47. In Jeruschalmi Chagiga Absch. 2 halacha 2 findet sich dieselbe Erzählung, aber mit dem Namen „Juda Sohn Tabai" an der Stelle des „Josua Sohn Perachja" in obiger Stelle. Der Ausgleich dieser zwei Stellen ist der, daß die Rückberufung des Juda Sohn Tabai durch Simon Sohn Schetach in spätere Zeit zu setzen sei, gegen die letzte Lebenszeit oder gar erst nach dem Tode Alexander Janais, wo die Thätigkeit Simon Sohn Schetach ihre höchste Entfaltung feierte. Siehe weiter. [3]) Megillath Taanith Absch. 4. [4]) Jeruschalmi Berachot 7. 2; das. Nasir 5. 5. Vergleiche darüber den Artikel: „Simon Sohn Schetach." [5]) Vergl. Joseph. Antt. 12. 13. 5. Vergl. Sota 48 α, wo das Faktum von einem Zaduki, Sadducäer erzählt wird, was mit dem Bericht von Josephus oben auf Alexander Janai zu beziehen ist.

hervorgerufene Spaltung gedachte Alexander durch neue Kriegsunternehmungen, die dem Staate bedeutende Vergrößerung bringen sollten, vergessen zu machen. Es glückte ihm die Eroberung der Städte Hesbon und Libna, Choronaim, die Palmenstadt Zoar u. a. m.,[1]) in Moabitis unter vielen andern auch die der Stadt Amathus am Jordan. Nur gegen den arabischen König Obeda kämpfte er unglücklich; sein ganzes Heer wurde in Folge des schluchtenreichen Terrains beinahe aufgerieben, so daß er froh war, mit dem nackten Leben davon gekommen zu sein. Aber weder das Glück, noch das Unglück seiner Waffen vermochte das Volk mit seinem König auszusöhnen. Nach seinem Wiedereinzug in Jerusalem folgten mehrere blutige Aufstände gegen ihn, die sechs Jahre, von 94—89, dauerten. Kaum der eine durch die schrecklichen Metzeleien seiner fremden Miethstruppen besiegt schien, erhob sich der andere schon wieder. Alexander war der innern Unruhen müde geworden und sehnte sich nach Frieden. Er ließ nach den Bedingungen desselben anfragen, aber es war zu spät. Die Erbitterung der pharisäischen Häuptlinge kannte kein Maaß mehr, sie antworteten ihm: „Die Bedingungen eines dauernden Friedens ist dein Tod.“[2]) Sie gingen noch weiter, knüpften, um ihn zu stürzen, Unterhandlungen mit dem damaligen syrischen Könige Antiochus Eukäros an, der auch wirklich ein syrisches Heer in Judäa einrücken ließ, mit dem sich die Pharisäer vereinigten. 40,000 Mann zu Fuß und 3000 Mann zu Pferd stellten sich bei Sichim Alexander und seinem Heere von 20,000 Mann Fußgängern und 1000 Mann Reitern entgegen. Es entspann sich eine heiße Schlacht, auf beiden Seiten wurde muthig gekämpft, aber das syrische Heer siegte und Alexander flüchtete sich ins Gebirge Ephraim.[3]) Aber dieses Unglück Alexanders erregte bald das Mitleid des Volkes, wozu wol die Erinnerung an die syrischen Bedrückungen früherer Jahre beigetragen haben mag. 6000 Mann verließen das syrische Heer, nur die Pharisäer versuchten den Kampf weiter zu führen und warfen sich in die Festung Bethome. Die Festung wurde von Alexander bald genommen und 800 Mann auf Befehl desselben an's Kreuz geschlagen. In Folge dieser Kreuzigung und noch anderer Schandthaten, er ließ die Frauen und Kinder dieser Verurtheilten vor ihren Augen hinschlachten, wurde er mit dem Namen „Thrazier“ gebrandmarkt. Angst ergriff die Pharisäer im Lande, 8000 von ihnen sollen theils nach Aegypten theils nach Syrien ausgewandert sein. In Chalcis und Beth Zabdai erlitten sie viel Ungemach.[4]) Unter den nach Aegypten Geflohenen befand sich auch das spätere Synhedrialhaupt Juda ben Tabai. Diese innern Kämpfe haben auf beiden Seiten eine schreckliche Verödung zurückgelassen, so daß der König Janai, als die Könige von Arabien und Syrien Judäa zu ihrem Kriegsschauplatz bestimmten, nicht im Stande war, dem Könige Dionysius den Durchzug zu verhindern. Auch seine spätern Kriege gegen Aretas, König von Arabien, endeten schimpflich gegen ihn.[5]) Diese gegenseitige Schwächung rief versöhnende Gefühle auf beiden Seiten wach. Die Zurückberufung der Pharisäer geschah jetzt. Persische Gesandte trafen zum Besuch beim Könige Janai ein und frugen im Laufe der Unterhaltung nach Simon Sohn Schetach, den sie bei einem Besuche vor vielen Jahren kennen gelernt und dessen Weisheit bewundert hatten. Sofort ließ er ihn durch seine Frau, der er die Begnadigung dieses ihres Lieblings zugesichert hatte, kommen. Er kehrte zurück und bewirkte auch die Zurückberufung der andern Pharisäer. So berichtet eine Stelle von der Rückkehr des Josua ben Perachja von Alexandrien, dem das Präsidium im Synedrion anvertraut wurde.[6]) Eine andere Stelle[7]) spricht von der Zurückberufung des Juda ben Tabai, was wir auf die Zeit nach dem Tode Janais beziehen. Der König schien den Pharisäern wieder geneigt zu werden, vielleicht, daß er auch einige Reue fühlte. Bei der Belagerung der Stadt Regaba (Argob)

[1]) Vergl. Joseph. Antt. 14. 1. 4; 13. 15. 4, wo zwölf Städte aufgezählt werden, die Hyrkan II. an den Araberkönig Aretias wieder abtrat. [2]) Joseph. Antt. 13. 5. [3]) Joseph b. j. 1. 4. 6; Ant. 14. 1. [4]) Das. Megill. Taanith. 12. 6. [5]) Joseph. Antt. 13. 15. 2. [6]) Sote 47. [7]) Jerusch. Chagiga 2. 3.

fühlte er sich bereits sehr krank. In seinem Testament, das seine Frau Salome zur Regentin einsetzte, empfahl er ihr den Anschluß an die Pharisäer. „Fürchte dich nicht vor den Pharisäern, denn wir wissen, sie sind Pharisäer; aber fürchte dich vor den Gefärbten, sie üben die Schandthaten eines Simri aus und verlangen den Lohn eines Pinchas (s. d. A.).[1]) Er starb im fünfzigsten Lebensjahre nach einer siebenundzwanzigjährigen Regierung. Die Pharisäer konnten das Blut der 800 Getödteten nicht vergessen und bestimmten den Todestag Janais zu einem der Kalenderfesttage.[2]) Der Sadducäismus war in seiner öffentlichen Wirksamkeit vernichtet; seine Stellung wurde eine untergeordnete, geduldete. Dagegen suchte der Pharisäismus seine Herrschaft immer mehr zu befestigen. Die pharisäischen Gesetze wurden mit einer gewissen Demonstration gegen die sadducäischen zur Geltung gebracht. Den aus Alexandrien zum Synhedrialpräsidenten zurückberufenen Juda b. Tabai (s. d. A.)[3]) trieb der Eifer gegen sadducäische Gesetze so weit, daß er sich folgendes Vergehen schuldig machte. Das mosaische Gesetz bestimmt die Todesstrafe auf erwiesene, gegen einen vermeintlichen Mörder abgelegte falsche Zeugenaussage. Die Sadducäer erklärten dieses Gesetz dahin, daß diese Strafe gegen falsche Zeugen nur dann zu erfolgen habe, wenn auf deren Zeugenschaft das Todesurteil gegen den Angeklagten vollstreckt wurde. Nach der Gesetzesauffassung der Pharisäer sollen erwiesene falsche Zeugen mit dem Tode bestraft werden, wenn auch die Angeklagten noch nicht hingerichtet wurden. Vor Juda b. Tabai kam der Rechtsfall eines überführten falschen Zeugen zur Verhandlung, wo die Todesstrafe über den angeblichen Mörder noch nicht zur Vollziehung gekommen war. Er wußte nichts Eiligeres als Demonstration gegen die Saddncäer zu thun, als den Zeugen sofort zum Tode zu verurtheilen. Der Tod über den vermeintlichen Mörder konnte nicht verhängt werden, weil ein Zeuge fehlte. Nach Vollstreckung dieses Todesurtheils kam diese Angelegenheit zu den Ohren des Simon b. Schetach. Dieser machte dem Juda b. Tabai heftige Vorwürfe darüber: „Du hast unschuldiges Blut vergossen!" Er hatte in seiner Uebereilung auch gegen den Pharisäismus gefehlt, der die Todesstrafe nur auf Ueberführung der falschen Aussage von zwei Zeugen, aber nicht auf die eines Zeugen setzt. Eine tiefe Reue bemächtigte sich seiner; er legte das Präsidium in die Hände dieses seines Collegen nieder und versprach, ohne Beisein desselben keine richterliche Entscheidung mehr zu treffen. Auch das Grab des Hingerichteten suchte er auf und flehte zu Gott um einen baldigen Tod.[4]) Nicht minder schlimm erging es dem nun als Synhedrialpräsidenten fungirenden Simon b. Schetach. Die consequente Durchführung einer gegen die Sadducäer beschlossenen Halacha, daß die vor Gericht abgegebene Zeugenaussage, nachdem das Urtheil in Folge derselben gesprochen wurde, nicht mehr zurückgezogen werden kann, kostete das Leben seines eigenen Sohnes. Zwei Männer klagten seinen Sohn aus Haß gegen seinen Vater eines Verbrechens an. Nach erfolgtem Todesurtheil über denselben bereuten diese ihre That und widerriefen ihre Aussage. Da wollte Simon b. Schetach diese zweite Aussage, laut obiger Halacha, nicht anerkennen und ließ die ausgesprochene Todesstrafe gegen seinen eigenen Sohn vollstrecken.[5]) Wir erkennen diesen Gesetzeslehrer als Vertreter der strengen Gesetzlichkeit, der pharisäischen Gesetzesgerechten, Zaddikim, während Juda b. Tabai zu den chassidäischen Pharisäern gehörte. Eine günstigere Wendung für die Sadducäer trat unter der Regierung Herodes I. ein. Die Pharisäer waren heimliche und offene Anhänger der alten Dynastie, der Hasmonäer, dagegen stellten sich die Gegner der Pharisäer, die Essäer und die Sadducäer, von vorne herein auf die Seite des Herodes. Hierzu kam, daß die Sadducäer in dieser neuen Periode einen neuen Anhang an den Boöthusäern erhielten, aus deren Mitte Herodes einen Simon zum Hohenpriester erwählte, dessen Tochter er heirathete und zur Königin erhob. Die Pharisäer nannten Herodes nicht anders als „Knecht der Hasmonäer," andererseits

---

[1]) Sote 22β. [2]) Megilloth Taanith. [3]) Chagiga 16β; Tosephta Sanhedrin Absch. 6; Mechilta zu Mischpatim c. 2; vergl. das Buch Susanna Maccoth S. 9. [4]) Das. S. 5. [5]) Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 8.

wird von Hinrichtungen der Pharisäer durch Herodes erzählt.[1] In spätern Sagen wird sogar die Verheirathung Herodes mit der Hasmonäerin Mariamne in Abrede gestellt.[2] Es war natürlich, daß Herodes die um ihn sich schaarenden Sadducäer und Boöthusäer begünstigte und ihnen als seinen Getreuen die höchsten Aemter und die wichtigsten Staatswürden anvertraute.[3] So standen sie wieder in Macht und Ansehen da und übten die obrigkeitliche Gewalt mit der schärfsten Strenge aus. Josephus sagte von ihnen, daß sie im Gerichte liebloser waren als alle andern Juden.[4] Sie erfreuten sich dadurch des Beifalls der Reichen und Vornehmen[5] und traten mit ihrer vollen Autorität für die Erhaltung des Bestehenden ein,[6] weshalb sie vom Volke als „Herodianer" verschrien waren.[7] In nichtjüdischen Schriften werden sie als die bezeichnet, welche die Verfolgung Jesus und seines Anhanges betrieben.[8] So berichtet die Apostelgeschichte 4. 1–3: „Als sie zu dem Volke redeten, traten zu ihnen die Priester und der Hauptmann des Tempels und die Sadducäer, legten Hand an sie und setzten sie bis an den Morgen ein. Weiter in Kapitel 5. 17 heißt es darüber: „Es stand aber auf der Hohepriester und Alle, die mit ihm waren und sprach: „Welches ist die Sekte der Sadducäer." Die Hohenpriester selbst waren entweder aus ihrer Mitte,[9] oder wurden durch sie beeinflußt. Das talmudische Schriftthum hat uns die geschichtlich wichtige Notiz von den Klagen des Volkes gegen die Bedrückungen durch die sadducäischen Hohenpriester und ihren Anhang erhalten. Die Priester aus dem Hause der Boöthusäer bewaffneten oft ihre Knechte mit Keulen, um das Volk zum Gehorsam zu zwingen.[10] Der Aufschrei des Volkes gegen solche Barbarei lautete daher: „Wehe vor dem Hause Boöthos und vor seinen Keulen! Wehe ob des Geschlechtes des Kantheros (Katheros), wehe wegen ihrer Federn! Wehe mir um das Geschlecht Hanans, wehe wegen ihres Schlangengezisches (ihrer Einflüsterungen)! Wehe mir um das Geschlecht des Ismael Sohn Phabi, wehe ob ihrer Faust! Sie sind Hohepriester, ihre Söhne und ihre Eidame sind Tempelaufseher, ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken!"[11] Noch schärfer als hier war das spätere Urtheil: „Die Jahre der Frevler werden verkürzt (Spr. 10. 27), das sind die Priester am zweiten Tempel, von denen die meisten kaum ein Jahr die Hohepriesterwürde bekleidet hatten."[12] Eine andere Stelle läßt selbst den Tempel über sie den Ruf erheben: „Gehet weg von hier, ihr Söhne Elis, ihr habt das Gotteshaus verunreinigt!"[13] Gegenüber diesen Miß- und Uebergriffen der Sadducäer zeigten sich die Pharisäer in völligem Gegensatz; sie waren milde im Gerichte und suchten die Freiheit des Volkes zu wahren. „Beurtheile jeden Menschen nach der Seite der Unschuld!"[14] „So lange die Parteien vor dir stehen, halte sie beide gleich ungerecht, aber wenn sie von Dir scheiden und sie sich dem Urtheile gefügt haben, sollen sie von dir wieder wie rein geachtet werden"[15]; „Liebe den Frieden, folge ihm nach, liebe die Menschen und bringe sie der Thora näher,"[16] waren ihre Grundsätze. Dadurch gewannen sie das Volk für sich und waren im Stande, die Ausschreitungen der Sadducäer zu zügeln und es bald dahin zu bringen, daß ihre Gesetze die maßgebenden wurden, denen sich Alle, auch die Sadducäer, in ihren Aemtern und Würden fügen mußten.[17] Es versteht sich, daß dieses kein freiwilliges Nachgeben der Sadducäer war, noch weniger ein Aufgeben ihrer Gesetze in sich schloß, sondern nur als eine Scheinconcession an die Volksmasse von ihnen betrachtet wurde, an welche sie sich nicht immer gebunden hielten. So erzählt die Mischna,[18] daß die Hohenpriester in der Woche vor dem Versöhnungstage von den

---

[1]) Midr. rabba 4 M. Absch. 14. [2]) Bringe die Sage. [3]) Joseph. Antt. 18. 3. 4; vita Kap. 1; Apostelgesch. 4. 1–2; 5. 17. [4]) Joseph. Antt. XX. 9. 1. [5]) Das. XIII. 10. 6; XVII. 1. 3. [6]) Das. XX. 9. 1. [7]) Mark. 8. 15; 16. 8. [8]) Luk. 11. 27; 12. 13. [9]) Joseph. Antt. XX. 9. 1 sagt dies nur von dem Priester, dem jüngern Anan, aber der Talmud selbst nennt mehrere, zu denen noch die Boöthusäer zu rechnen sind. [10]) Pesachim 57 a. [11]) Thosephta Menachoth am Ende; Gemara Pesachim 57 a. [12]) Joma 9 a; Jeruschalmi Joma I. 3. [13]) Jeruschalmi Succa IV. 6; Gemara Pesachim S. 28 a. [14]) Aboth. 1. 6. [15]) Das. 1. 8. [16]) Das. 1. 12. [17]) Joseph. Antt. X. 6; 15. 5; 16. 2; (vergl. b. j. 1. 5. 2. 3;) XVII. 2. 4 (vergl. b. j. 1. 29. 2) und XVIII. 1. 3. 4. [18]) Joma 1. 5.

Synhedristen beschworen wurden, nichts an der von den Pharisäern festgesetzten gottesdienstlichen Ordnung zu ändern. Ein Sadducäer, heißt es in Bezug darauf, hat gegen die pharisäischen Satzungen das Räucherwerk im Heiligthume auf die Feuerkohlen gelegt und ist mit demselben ins Allerheiligste eingetreten und wieder herausgekommen. Er freute sich ob seiner vollbrachten That gar sehr, aber sein Vater verwies ihn und sprach: „Mein Sohn, obwol wir Sadducäer sind, haben wir die Pharisäer zu fürchten!"[1]) Ebenso wird uns von dem Hohenpriester Jsmael b. Phabi berichtet, daß er bei der Bereitung der Reinigungsasche den Gesetzen der Sadducäer (s. oben) folgen wollte, aber daran von den Pharisäern behindert wurde.[2]) Später war es der Gesetzeslehrer R. Jochanan b. Sakai, der einen andern sadducäischen Hohenpriester verhinderte, bei der Verbrennung der rothen Kuh nach der Weise der Sadducäer zu verfahren.[3]) Wieder wird von einem Boëthusäer erzählt, daß er bei der Wasserspende am Laubhüttenfeste nach den sadducäischen Gesetzen verfahren sei.[4]) Mehr als dies war ihr feindliches Auftreten gegen die Neumondsbestimmungen der Pharisäer, die sie auf die Aussage von Zeugen über die Erscheinung der Neumondssicheln vornahmen. Sie mietheten falsche Zeugen und verwirrten dadurch die Angaben.[5]) Auch mit ihren Dogmen traten die Sadducäer immer offener und entschiedener auf. Sie wurden von den Pharisäern als die Leugner der Auferstehung, der künftigen Welt, olam haba, des Glaubens an Engel und Geister u. a. m. bezeichnet. Die talmudischen Angaben darüber haben den Zusatz: „Da die Sadducäer verderbten," משקלקלו הצדוקים, aus dem zu schließen wäre, daß eine Umgestaltung in den Lehren und Gesetzen der Sadducäer unter den Herodäern eintrat, zu denen wol die Leugnung obiger Dogmen gehörte. Es ist also anzunehmen, daß die Sadducäer früherer Zeit noch nicht den Lehren der spätern Sadducäer huldigten.[6]) Auch christlicher Seite wird behauptet, daß die ersten Sadducäer an Engel und Geister und an die Auferstehung geglaubt haben.[7]) Wenn wir uns die Angaben des talmudischen Schriftthums über die Sadducäer aus der Zeit der Herodäer genauer ansehen, so finden wir, daß in denselben meist die Baithusim, die Boëthusäer, als die Vertreter des Sadducäismus genannt sind[8]); es ist möglich, daß mit dem Beitritt der Boëthusäer eine Umgestaltung oder eine weitere Entwicklung des Sadducäismus vorgenommen wurde. Jn vielen Gegenständen näherten sie sich wieder den Pharisäern, als z. B. in der Auffassung des Abschnittes 2 M. 13. 9, in dem die Pflicht der Thephilin ausgesprochen gefunden wird.[9]) Die Pharisäer suchten ihrerseits die Scheidung zu erhalten und trafen mehrere Bestimmungen, die sie verewigen sollten. Wir nennen von denselben: a. die über die Neumondszeugen, daß nur die ihnen bekannten zuverlässigen Zeugen zugelassen werden[10]); b. die zur Einforderung der Tempelsteuer; dreimal des Jahres, um die Zeit der drei Hauptfeste, wurde die Tempelsteuer unter gewissen Formalitäten zusammengebracht, um demonstratives Aufsehen zu erregen, כדי לעשות פומבי לדבר, daß von derselben gegen die sadducäische Annahme die Ausgaben für das tägliche Opfer bestritten werden[11]); c. die über die Darbringung der Erstlingsgarbe, daß unter mehreren Förmlichkeiten das Abschneiden des Erstlingsgetreides für die Erstlingsgarbe am Ausgange des Festes geschehen soll, um gegen die sadducäische Anordnung zu demonstriren, die dasselbe nur am Ausgange eines Sabbats vorgenommen haben will.[12]) Hierher gehört ferner die Einsetzung von Festen für die Tage, wo die sadducäischen Bestimmungen außer Kraft traten und ihr Gesetzbuch abgeschafft wurde.[13]) Welche tiefe Wurzel der Haß gegen die Sadducäer geschlagen hatte, er=

[1]) Gemara Joma S. 19β. אף על פי שצדוקים אנו מתיראין אנו מן הפרושין. Vergl. Tosephta Joma Absch. 1 und Jeruschalmi das. 1. 5. [2]) Mischna Para Absch. 2, wozu Maim. Comment. zu 3. 5 und R. Simsons Commentar zu 3. 8 zu vergleichen ist. [3]) Das. [4]) Jeruschalmi Succa IV. 6; Gemara Succa S. 48β; Tosephta das. Absch. 3. [5]) Mischna Rosch haschana 1. 7. [6]) Berachoth S. 54α. [7]) Hieronymus ad Matth. 12. [8]) So Tosephta Joma Absch. 1; Jeruschalmi das. 1. 5. u. a. a. O. [9]) Sabbath S. 108α. [10]) Mischna Rosch haschana 2. 1. Nach Jeruschalmi war dies gegen die Minim, in Babli gegen die Boëthusäer. [11]) Jeruschalmi Schekalim 1. 1; vergl. oben und Megillath Taanith. [12]) Menachoth S. 65α; Mischna das. [13]) Megillath Taanith.

sehen wir auch aus dem apokryphischen aethiopischen Henochbuch, das sich in scharfen Reden gegen sie ergeht, die die göttliche Vorsehung, die obere Welt der Engel und Geister, die Auferstehung, die Vergeltung nach dem Tode, das letzte Gericht, das messianische Reich leugnen.[1]) „O daß meine Augen Wasserquellen wären, um über euch zu weinen, und meine Thränen wie eine Wasserwolke, daß ich Ruhe bekäme von dem Kummer meines Herzens!" lautete darüber die Klage Henochs. Auch die pharisäischen Lehrer sprechen den Sadducäern wegen ihrer Leugnung der künftigen Welt jeden Antheil an derselben ab.[2]) Doch bald wendete sich das Geschick; die Pharisäer mußten ihre Waffen gegen ihre eigenen Glieder in ihrer Mitte wenden. In der Kampfeszeit gegen die drückende Römerherrschaft vor der Zerstörung des Tempels sonderte sich aus der Mitte der Pharisäer die Partei der Zeloten (Kanaim) ab, welche einen unversöhnlichen Kampf gegen die Pharisäer der gemäßigten Richtung führten und selbst die Häupter derselben als den Patriarchen R. Simon I. und R. Jochanan b. Sakai nicht schonten.[3]) Nach der Zerstörung des Tempels waren es wieder andere extreme Richtungen im Schooße des Pharisäismus, die bekämpft werden sollten. Ein großer Theil von Pharisäern entsagte wegen der Vernichtung des Opferdienstes des Tempels dem Genusse des Weines und des Fleisches; Andere gingen noch weiter und gelobten, keine Ehen mehr zu schließen und keine Kinder zu zeugen. Gegen dieselben wendete sich der Gesetzeslehrer R. Josua b. Ch. und wies ihnen das Unrichtige ihrer extremen Lebensweise nach. Erstern rief er zu: „Wir dürften ja sonst ebenfalls kein Wasser trinken, weil es auch eine Wasserspende am Altar gab; uns ganz der Trauer zu entziehen geht nicht, aber es ist genug, wenn an euren Häusern und an eurem Tische Trauerzeichen gesehen werden!" Zu den Letztern sprach er: „Wenn wir das so fortsetzen werden, stirbt das Haus Abrahams aus!"[4]) Endlich haben wir noch eine dritte pharisäische Sekte zu nennen, die sich um diese Zeit bildete und unter dem Namen: „Wassertrinker," שותי מים, im talmudischen Schriftthume vorkommt. Dieselben wurden so wegen ihres Gelübdes, keinen Wein wegen der Zerstörung des Tempels zu trinken, genannt. Von ihnen wird erzählt, daß sie auch nach der Zerstörung des Tempels noch den Opferkultus fortsetzten. Die Sage hat diese ihre That verherrlicht; sie erzählt, daß bei der Darbringung eines Opfers von Seiten der Wassertrinker eine Stimme aus dem (zerstörten) Allerheiligsten gehört wurde,[5]) die da rief: „Wer die Opfer der Israeliten in der Wüste (also ohne den Tempel in Jerusalem) empfangen hat, wird auch die Opfer in dieser Zeit annehmen!"[6]) Von dieser Fortsetzung des Opferkultus durch die Anhänger dieser extremen pharisäischen Sekte weiß auch R. Josua im zweiten Jahrhundert n.; er berichtet: „Ich hörte, daß man Opfer auch ohne den Tempel darbringt."[7]) Es versteht sich, daß dies nur noch vor der Besiegung des barkochbaischen Aufstandes geschehen konnte, aber nicht mehr nach demselben, wo über die Tempelstätte, als Zeichen ewiger Verwüstung, mit dem Pflug gefahren und den Juden der Zutritt bei Todesstrafe verboten wurde. Sehen wir von diesen extremen pharisäischen Sekten ab, so weiß die Geschichte auch von Kämpfen innerhalb der Pharisäer selbst zu erzählen. Wir schweigen von den Gesetzesstreitigkeiten in den Schulen Samais und Hillels, wo es oft zu gar thätlichen und blutigen Auftritten kam,[8]) wir übergehen die Banndekrete gegen die Gesetzeslehrer, welche abweichende Gesetzesentscheidungen trafen,[9]) weil dieselben sich nicht über Schulstreitigkeiten erhoben, die zu keinen weitern Spaltungen führten. Aber von gar ernster Natur waren die Auftritte unter den pharisäischen Lehrern, als es sich um die Anerkennung der Messianität Barkochbas handelte, wo ein Jochanan Hathorthi

---

[1]) Dillmann, Das Buch Henoch, Leipzig 1853, p. LIV. [2]) Sanhedrin S. 90 α und β. לפיכך הוא לא יהיה בעולם הבא. [3]) Siehe: „Zeloten". [4]) Siehe: „Josua". [5]) Auch nach der Tempelzerstörung wird von der Stimme aus dem Allerheiligsten noch immer berichtet, als z. B. auf die Bußversuche Achers (s. d. A.) u. a. m. [6]) Mechilta zu Jithro Absch. 2. מי שקבל קרבנותיהם במדבר בשעה זו הוא יקבל קרבנותיהם. [7]) Mischna Edajoth 8. 6. שמעתי שמקריבין אף עלפי שאין בית. [8]) Siehe: „Samai" und „Hillel." [9]) Siehe: „Gamliel II."

dem R. Akiba, der die volle Anerkennung des Messias-Barkochba aussprach, zurief: „Akiba, Gras wird aus deinem Kinn wachsen, und der Messias wird noch nicht da sein!"[1]) Wie viel Blut wäre nicht vergossen worden, wenn man nicht auf R. Akiba, sondern auf die Stimme des Letztern gehört hätte! Auf gleiche Weise herrschten unter den Pharisäern Meinungsverschiedenheiten, ob man sich dem Tode aussetzen soll und gegen die hadrianischen Edikte (s. d. A.) öffentliche Lehrversammlungen abzuhalten habe. Den R. Akiba und seine Genossen, die davon nicht lassen wollten, ermahnte R. Jose b. Kisna: „Sehet ihr nicht ein, daß Gott die Römer zu Herrschern eingesetzt hat. Dieselben zerstörten Jerusalem, verbrannten den Tempel und noch besteht ihre Macht!"[2]) Von den Sadducäern selbst wissen wir, daß welche von ihnen noch im zweiten Jahrhundert n. mit den Lehrern R. Gamliel II. über das Auferstehungsdogma, später über dasselbe Thema mit R. Jose disputiren.[3]) Auch von den Lehrern des vierten Jahrhunderts n., als z. B. von R. Abbahu (s. d. A.) u. a. m. wird erzählt, daß sie mit Sadducäern disputirten.[4]) Beziehen wir hierher noch die Berichte aus dem fünften Jahrhundert von den Gegnern der Rabbiniten, die da ausriefen: „Was nutzten uns die Rabbanan, nie erlaubten sie uns einen Raben und nie verboten sie uns eine Taube!"[5]) so ist die Annahme von der Fortexistenz der Sadducäer während der ganzen talmudischen Zeit gesichert. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß die Karäer in der nachtalmudischen Zeit nicht blos geistige, sondern auch leibliche Nachkommen der Sadducäer waren, die unter dem Namen „Karäer," Bekenner der Schrift, ihre Verjüngung und Auferstehung feierten. Mehreres siehe: „Nassi," „Hasmonäer," „Hellenisten," „Griechenthum," „Rabbinismus" und „Studium des Gesetzes."

Salamander, סלמנדרא. Der Salamander gehört zu den froschartigen Amphibien, wo er genauer Erdmolch oder Erdsalamander heißt. Er lebt auf dem Lande, aber geht zur Begattungszeit ins Wasser. Von seiner Gestalt nennen wir den drehrunden Schwanz, die vierzehigen Vorderfüße und die fünfzehigen Hinterfüße, den glatten Leib, der längs des Rückens Querringe und große Driesen hat. In Folge des vielen Safts, den er aus den Driesen oder den Rückwarzen drücken kann, kommt es vor, daß er im Feuer einige Zeit unversehrt bleibt. Diese Erscheinung hat den Alten den Stoff zu vielfältigen Sagen gegeben. Aristoteles berichtet: „In Cypern, wo man den Chalkitis (Kupfererz) mehrere Tage hindurch glüht, entstehen mitten im Feuer beflügelte kleine Thiere, etwas größer als unsere Stubenfliege, die durch das Feuer gehen und fliegen. Diese Thiere sterben außerhalb des Feuers sogleich. Daß die Natur gewisser Thiere dem Feuer widersteht, zeigt auch der Salamander, der, wie man sagt, das Feuer auslösche, wenn er durch dasselbe geht.[6]) Weiter behauptet Plinius: „Die Salamander pflanzen sich nicht durch Begattung fort"; ferner: „Dem Salamander wohnt eine solche Kälte inne, daß er das Feuer durch Berühren verlöscht, gerade wie Eis."[7]) Im Talmud wird der Salamander zu der Eidechsenart „zab," צב, gezählt mit der näheren Bezeichnung, daß sie im Feuer entstehen oder wachsen, הגדלות באור.[8]) „Es giebt, heißt es daselbst weiter, Geschöpfe, die im Wasser entstehen, andere, die auf trockenem Boden leben, so daß diese wie jene, wenn sie ihre Aufenthaltsstätte verließen, bald sterben würden. Wieder existiren Geschöpfe, von denen welche in der Luft und welche im Feuer angetroffen werden; würden diese das Feuer und jene die Luft verlassen, müßten sie ebenfalls gleich sterben. Wie groß sind da, Herr, deine Werke, du hast sie alle mit Weisheit geschaffen."[9]) Über die Existenz oder gar über die Entstehung des Salamanders im Feuer finden wir im

[1]) Siehe: „Barkochba", „Akiba" und „Messias" in dieser Abtheilung. [2]) Siehe: „Akiba". [3]) Siehe: „Auferstehung" in Abth. I. [4]) Succa 48 β; Sabbath S. 152 β. [5]) Sanhedrin 100 β. [6]) Aristot. V. 17. 12; vergl. Harduin zu Plinius h. n. 11. 36. 42. [7]) Plinius, h. n. 10. 68. 87. [8]) Cholin S. 127 α. [9]) Cholin 127 α. Levysohn hat in seiner Zoologie S. 228 in dieser Stelle fälschlich statt „גדלות", gedeloth, wachsen, existiren, gedoloth, גדלות, „große", gelesen und darauf sich nicht wenig über Raschi gewundert, daß er an dieser Stelle den „Salamander" zu den großen Thieren zählt, da er ihn anderwärts „kleines Thier" nennt.

Tanchuma[1]) folgende Sage. „Wenn die Glaser sieben Tage und sieben Nächte hindurch das Feuer unterhalten, kommt ein Thier hervor, das einer Maus ähnlich ist. Dasselbe nennen die Menschen „Salamander." Nach einer andern sagenhaften Angabe entsteht der Salamander aus einem Feuer, das sieben Jahre lang unterhalten wurde.[2]) Eine dritte fügt hinzu, daß das Feuer in den sieben Jahren von Myrtenholz unterhalten werden müßte.[3]) Endlich bestimmen die Vierten den Zeitraum des zu unterhaltenden Feuers, aus dem ein Salamander entsteht, auf siebzig Jahre.[4]) Nächst diesen Sagen von der Entstehung des Salamanders nennen wir die von seiner Verwendung. An mehreren Stellen erzählt der Talmud, daß derjenige, der sich mit dem Blute des Salamander beschmiert, vom Feuer nicht versehrt wird. Der König Ahas bestimmte, daß sein Sohn Hiskia (s. d. A.) durch das Feuer des Moloch (s. d. A.) geführt werde, da schmierte ihn seine Mutter mit dem Blute des Salamanders ein und er wurde gerettet.[5]) Diese wunderbare Eigenschaft des Salamander, die ihn vor der Macht des Feuers schützt, dient dem Agadisten als Bild für den Frommen, den Talmudweisen, gegen den das Feuer der Hölle machtlos sein wird.[6]) Eine zweite hierher gehörende Sage ist die von dem aus dem Salamander angefertigten Gewande, daß dasselbe nicht gleich andern Gewändern durch das Wasser, sondern durch das Feuer gewaschen und gereinigt werden kann. Im Buche Sohar wird von der Reinigung der Kleider von Salamanderstoffen durch das Feuer erzählt, die es als Bild für die einstige Reinigung der Seele durch das Feuer von allen ihren Flecken aufstellt.[7]) Nicht unerwähnt wollen wir noch den weit im Alterthum verbreiteten Glauben an einen Feuersalamander lassen als Elementargeist des Feuers in Molchsgestalt, oder als ein Genius mit feuerrothen Schmetterlingsflügeln, von dem jedoch nichts im jüdischen Schriftthume vorkommt.

Samael, סמאל. Gottesgift! Mystische Bezeichnung für den biblischen Satan (s. d. A.), das Oberhaupt der bösen Engel, der Satane,[8]) den Schutzengel Esaus, der mit Jakob in der Nacht am Jabbok (1 M. 32. 24) rang und ihm das Hiftbein verrenkte.[9]) Spätere Mystiker kennen ihn als den „großen Fürsten, Obern, im Himmel."[10]) Ueber seinen Namen „Samael," „Gottesgift," findet man wol in folgender Sage einige Aufklärung. „So der Mensch sterben soll, steht der Todesengel zu Kopf desselben mit einem gezückten Schwerte in der Hand, an dessen Spitze ein Tropfen Galle hängt. Der Sterbende wird seiner ansichtig und erschrickt; seine Glieder beben und sein Mund öffnet sich. Schnell wirft der Todesengel ihm den Tropfen Galle in den Mund, durch den er stirbt."[11]) Einleuchtender wird die Zurückführung seines Namens als der Benennung des bösen Prinzips, das er repräsentirt und deshalb mit dem bösen Trieb im Menschen, mit der Schlange, die Eva zur Sünde verleitete und mit dem Todesengel identisch gehalten wird.[12]) Als Haupt des bösen Prinzips war für ihn, so lehren die Mystiker, das am Versöhnungstage dargebrachte Opfer für Asasel (s. d. A.) bestimmt.[13]) Freilich sind diese Angaben, sowie die vom Satan überhaupt, von außen ins Judenthum eingedrungen, wo sie unter mannigfacher Umbildung ein Heim gefunden.[14]) Seine Gestalt wird verschieden, je nach seiner Sendung, gezeichnet. Als Todesengel ist er voll von Augen,[15]) als Verleiter zur Sünde erscheint er in Menschengestalt überhaupt,[16]) spezieller in der Gestalt eines hilflosen Mannes,[17]) oder eines alten gebeugten Mannes,[18]) aber auch in der Gestalt eines schönen blühenden Jünglings[19]); ebenso fliegt er gleich einem Vogel u. a. m.[20]) So zeigte er sich, als er David zur Sünde

---

1) Tanchuma zu Vajescheb p. 16 col. 2. 2) Raschi zu Chagiga 27 α und Sanhedrin 63 α. 3) Midr. rabba 2 M. Absch. 15; die Glosse zu Jalkut Schimoni II. p. 36 col. 4. 4) Aruch ed. pr. כשמבערין אש ע׳ שנה. 5) Sanhedrin 63 β. 6) Chagiga 27 α. 7) Sohar zu ויקהל S. 211 β. 8) Midr. rabba 5. M. Absch. 11. סמאל הרשע ראש כל שטנים. 9) Tanchuma das. S. 40 α. 10) Pirke de R Elieser Kap. 13. סמאל שר גדול שבשמים. 11) Aboda sara 20 β. 12) Baba bathra 16 α. הוא שטן הוא יצר הרע והוא מלאך המות. Hierzu Jalkut Chadasch § 78. סמאל הוא נחש הוא שטן. 13) Siehe: „Mystik," „Satan" und „Asasel." 14) Siehe: „Dämonen," „Böse Engel." 15) Aboda sara S. 20 β. אמרו על מלאך המות שכולו מלא עינים. 16) Maasse Abr. b. Elia Cohn. 17) Sohar I. 10 β. 18) Tanchuma zu וירא. 19) Tanchuma das. und Jalkut das. 20) Targ. zu Ijob 28. 7.

verleitete in der Nähe der Bathseba als Vogel. David schoß nach ihm, wodurch Bathseba sich im Bade umdrehte, so daß David sie ins Gesicht sehen konnte.[1]) Der Satan erschien dem Könige Nimrod in Menschengestalt und zeigte ihm ein Wurfgeschoß, mittelst dessen er Abraham ins Feuer werfen könne.[2]) Beim Mahle Abrahams stellte er sich in der Gestalt eines armen hilflosen Mannes an die Thüre, damit er nicht beachtet werde und vor Gott als Ankläger desselben auftreten könne.[3]) Auf dem Wege, als Abraham mit seinem Sohne Jizchak zur Opferung ging, tritt er zu jenem in der Gestalt eines alten gebeugten Mannes, um ihn von der Erfüllung des göttlichen Auftrages abzubringen.[4]) „Alter, Alter, rief er ihm zu, du hast deinen Verstand verloren!"[5]) Zu Jizchak gesellte er sich in der Gestalt eines schönen blühenden Jünglings, um ihn zum Ungehorsam gegen seinen Vater Abraham zu reizen.[6]) Von seiner Thätigkeit gilt dasselbe, was vom Satan (s. d. A.) ausgesagt wird. Er verleitet die Menschen zur Sünde, klagt dieselben bei Gott als Sünder an und zieht zuletzt als Todesengel gegen sie aus. Ueber jede dieser Funktionen hat die Agada eine Menge von Sagen, die wir hier nicht weiter erwähnen wollen. Mehreres siehe: „Agada" und „Satan."

Samai, שמאי. Volks- und Gesetzeslehrer, Gerichtspräsident, Abbethdin (s. d. A.), und Stellvertreter des Synhedrialpräsidenten Hillel (s. d. A.), dem gegen 70 v. nach dem Austritt des Menahem (s. d. A.) aus dem Synhedrion diese Würden übertragen wurden.[7]) In seinem Charakter, als auch in seiner Gesinnung, sowie in seiner Lehr- und Lebensweise bildete er den strengen Gegensatz zu seinem Amts- und Zeitgenossen, dem schon genannten Hillel. Samai war ein Mann entschiedenen altconservativen Geistes, von der Partei der strengen Gesetzesgerechten, ein Feind der Gesetzeserleichterungen Hillels, aber ebenso ein Gegner der Chassidäer, der gegen sie den Kampf am Sabbat, auch in den nicht gesetzlich gebotenen Eroberungskriegen, wenn derselbe drei Tage vor Sabbat begonnen hat, erlaubt hielt.[8]) Mit unbeugsamer Consequenz lehrte er, daß das Gesetz an sich, ohne Rücksicht auf die veränderten Zeitverhältnisse, ausgeführt werden müsse. Samai trat sein Amt an einem Sabbatjahre (s. d. A.) an. Das Volk war in drückender Armuth und erlaubte sich diesmal einer theilweisen Bebauung der Aecker. Hatte es hierzu einen Dispens von Hillel erhalten? Die Quellen schweigen darüber. Samai mißbilligte in bitterm Tone dieses Verfahren und sprach: „Wäre es noch an der Zeit, ich bestimmte, daß nicht angebaut werde!"[9]) An einem Versöhnungstage gebot er seinem noch im Kindesalter stehenden Sohn das Fasten, so daß seine Freunde ihn förmlich zwingen mußten, davon abzustehen und das zarte Alter eines Kindes zu schonen.[10]) Am Hüttenfeste kam seine Schwiegertochter mit einem Knaben nieder. Samai ließ die Decke des Zimmers der Wöchnerin abnehmen und umwandelte diese Wohnung zu einer Laubhütte, damit sein neugeborner Enkel nicht der religiösen Pflicht des Wohnens in der Laubhütte entzogen werde.[11]) In seinen Gesetzesentscheidungen war ihm der einfache Schriftsinn maßgebend[12]); von der Tradition ließ er nur den Ausspruch allein gelten, aber nicht die aus ihr hergeleiteten weitern Bestimmungen.[13]) Von seiner wörtlichen Auffassung des Schriftgesetzes wird erzählt, daß er in Betracht der Schriftstelle: „Gedenke des Sabbats, ihn zu heiligen" schon am ersten Tage der Woche des Sabbats gedachte, für ihn Vorbereitungen zu treffen.[14]) Bei dieser eisernen Gesetzesstrenge Samais konnte es nicht an Differenzen zwischen seinen Entscheidungen und denen seines

---

[1]) Sanhedrin S. 106α. [2]) In Maase Abrah. b. Elia Cohn. Arab Sage von Weil S. 74. [3]) Sohar 1. 10β. [4]) Tanchuma zu וירא am Ende. [5]) Midr. rabba 1 M. Absch. 56: סבא סבא אבדת לבך. [6]) Das. und Midrasch im Jalkut das. [7]) Chagiga 16β. [8]) Sifre Schoftim § 204; vergl. Sabbath 19α. עד רדתה אפי׳ בשבת. [9]) Tosephta Schebiith Absch. 3. [10]) Das. Joma Absch. 4; Gemara Joma S. 77β. גזרו עליו להאכילו בשתי ידים. Mehr Joma S. 82α. הקטנים אין מענון אותם ביום הכפורים. [11]) Mischna Succa 2. 9; Gemara Succa S. 28α. [12]) Vergl. Sabbath S. 19β; Tosephta Erubin Absch. 3. — עיד עד רדתה, אותו הרגת האומר לשלוחו הרוג חייב; Kidduschin 43. [13]) Siehe: „Tradition"; Jebamoth 13β. [14]) Beza 16α. שמאי כל ימיו היה אוכל לכבוד השבת מצא בהמה נאה אמר זו לשבת; vergl. Mechilta zu Jithra Absch. 7. תהא זוכרו מאחד בשבת.

Amtsgenossen Hillel fehlen, wobei es zu heftigen Debatten zwischen beiden kam. Samai war leicht erregbar, heftig und verstand oft den sanftmüthigen, friedensliebenden Hillel so sehr einzuschüchtern, daß dieser sich gefügig gleich einem seiner Jünger vor seinem Ausspruche beugte. Doch kamen solche Scenen im Ganzen selten vor, und auch da hat das Volk sich gegen Samai und für Hillel entschieden. Wir haben diese Fälle ausführlich im Artikel „Hillel" besprochen und wollen dieselben hier nicht weiter wiederholen. Von seiner fernern Lebensgeschichte hat das talmudische Schriftthum nichts aufbewahrt. Seine Jünger, als z. B. Baba b. Buta, R. Elieser ben Hyrkanos u. a. m. haben seine Lehren weiter verbreitet und in seiner Richtung weiter gelehrt; sie bildeten den Gegensatz zu den Jüngern Hillels. Beide, die Samaiten und Hilleliten, hatten eigene Schulen, die sich in ihren Gesetzesentscheidungen bekämpften. Die Kluft zwischen ihnen wurde immer größer, bis die Hilleliten die Samaiten unter dem Patriarchat R. Gamliels II. überflügelten und als Mehrheit im Synhedrion ihre Aussprüche Gesetzeskraft erhielten.[1]) Von seinen agadischen Aussprüchen hat sich nur der eine erhalten: „Mache deine Lehre, das Gesetzesstudium, zur feststehenden Einrichtung, sprich wenig und thue viel und empfange jeden Menschen mit freundlichem Gesicht."[2]) Mehreres siehe: „Hillel."

Samaritaner oder **Euthäer**, כותים. Unter diesem Namen versteht man im nachbiblischen Schriftthume der Juden jene Völkerschaft Palästinas im zweiten jüdischen Staatsleben und nach demselben, welche sich nach der assyrischen Eroberung des Zehnstämmereiches und der Portation dessen Bewohner nach Assyrien in Samaria und dessen Umgegend aus der Vermischung der zurückgebliebenen Israeliten mit den dahin aus den verschiedenen Gegenden Babyloniens verpflanzten neuen Kolonisten gebildet hatte. Nach 2 K. 17. 24 waren die neuen Einwanderer aus Babel, Cutha, Hemath und Sepharvaim. Sie erhielten den Namen: „Cuthäer," „Cuthim," weil der größte Bestandtheil derselben die ehemaligen Bewohner Cuthas (s. d. A.) war.[3]) Schon in den ersten zehn Jahren nahmen sie den jüdischen Kultus an und hatten einen jüdischen Priester, wenn auch erst, wie erzählt wird, nur aus Furcht vor den verheerenden Löwen und nur äußerlich, da sie nebenher noch ihre Götzen verehrten.[4]) Aber allmählich gewann das israelitische Element unter ihnen die Oberhand, so daß sie meistens nur als Israeliten, Abkömmlinge der Zehnstämme, gelten wollten. Sie nannten sich „Angehörige des Stammes Joseph," d. h. „von Ephraim und Menasse,"[5]) doch bekannten sie sich gegenüber den Heiden, als z. B. vor Alexander d. Gr. als „Sidonier" und nahmen, wenn auch nur vorübergehend, unter Antiochus Epiphanes den Götzenkultus wieder an. Wir haben in Abtheilung I. dieses Werkes im Artikel „Samaritaner" die politische Gestaltung dieses Volkes behandelt und wollen hier als Ergänzung desselben auch sein religiöses Leben in allen Phasen seiner geschichtlichen Entwicklung besprechen. I. Religion, ihre Lehren und Gesetze. Die Kenntniß der Religion mit ihren Lehren und Gesetzen bei den Samaritanern ist für die Geschichte des Judenthums insofern von Bedeutung, weil wir in ihr die Trümmer zu den Bestandtheilen des Judenthums bis zur Zeit Alexanders d. Gr. auffinden, also ehe dasselbe den breiten Weg der Weiterentwicklung durch die Institutionen des Rabbinismus (s. d. A.) betreten hat. Die Samaritaner und später die Sadducäer (s. d. A.) waren es, die sich vor dieser Weiterentwicklung des Judenthums abgeschlossen haben und so auf halbem Wege stehen geblieben sind, daher wir bei ihnen Vieles aus der ersten Gestaltung des Judenthums unverändert vor uns haben. Wir wollen uns hier diese ihre Religionslehren und Religionsgesetze nach ihren drei Theilen: der Dogmatik, des Kultus und des Rechts vorführen. A. Dogmatik. Auch der Samaritanismus hat verschiedene Entwick-

---

1) Siehe: „Gamliel II." 2) Aboth Absch. 1. 15. עשה תורתך קבע אמור מעט ועשה הרבה והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות. 3) Daß nicht alle israelitischen Bewohner von Samaria und der Umgegend, wie 2 K. 27. 6; 18. 11 angiebt, deportirt wurden, beweist 2 Chr. 30. 6. 10; 34. 9, wo von den israelitischen Resten des Zehnstämmereichs gesprochen wird. Die Zahl der Deportirten betrug nach der Keilinschrift 27280 unter Sargon, was nur als eine starke Volksdezimirung gelten kann. 4) 2. K. 27. 28. 5) Joseph Antt. XI. 8. 6; Midr. rabba 1 M. S, 82. מן דיוסף אתית.

lungen durchgemacht. Wir nennen von denselben die drei hauptsächlichsten: 1. die aus der ersten Zeit unter dem aus Jerusalem verjagten Priester Menasche; 2. die unter seinem Reformator Dositheus (s. weiter) und 3. die der nachtalmudischen Zeit. In der Darstellung seiner einzelnen Dogmen haben wir nur die ersten zwei Gestaltungen berücksichtigt, dagegen die dritte, als nicht hierher gehörig, übergangen. Die Hauptglaubenssätze des Samaritanismus in ihrem Unterschiede von denen des Judäismus und später des Rabbinismus (s. d. A.) waren, nach deren Angabe in dem jüdischen Schriftthume, drei: 1. die Anerkennung der Heiligkeit des Berges Garisim (s. d. A.) als der im Pentateuch durch das Gesetz (5 M. 27. 2—7; 11. 30) erwählten und bestimmten Kultusstätte; 2. die Nichtanerkennnng der Heiligkeit Jerusalems und 3. die Leugnung des Auferstehungsglaubens. Die Verleugnung dieser drei Dogmen stellte der Rabbinismus als unerläßliche Bedingung für den ins Judenthum tretenden Samaritaner auf. Die andern Glaubenssätze wurden weniger beanstandet; sie waren mit denen der Juden gleich oder differirten in Kleinigkeiten. Von denselben nennen wir erst: a. den Glauben an Gott. „Gott“ galt auch bei ihnen als ein rein geistiges Wesen, von dem jede sinnliche Bezeichnung fern zu halten sei. In der samaritanischen Pentateuchübersetzung wurde daher jeder anthropophormistische Ausdruck umschrieben oder umgedeutet[1]); ja man ging weiter und nahm im Texte des Pentateuchs verschiedene Aenderungen vor, welche die Anthropophormismen theils mildern, theils ganz wegschaffen sollten. So setzten die Samaritaner anstatt „es raucht der Zorn des Ewigen“[2]): „es entbrannte der Zorn des Ewigen“[3]); anstatt: „er war mit dem Ewigen“[4]): „er war vor dem Ewigen“ u. a. m.[5]) In ihren Gebeten betonten sie mit Nachdruck den Glauben an die Gotteseinheit: „Es giebt nur einen Gott, seine Einheit hat keine Gleichheit“[6]) wird oft in denselben wiederholt. b. Engel und Geister. In dem Glauben an Engel und Geister beschränkten sie sich, wie später die Sadducäer, nur auf die Angaben im Pentateuch und waren gegen jede weitere Schilderung derselben bei den Chassidäern und Pharisäern.[7]) Die Fernhaltung der spätern Engellehre der Mystik, die einen Metatron (s. d. A.), gleich dem philonischen Logos, zu einem zweiten Gott erhebt, war wol der Grund, daß sie in ihrem Pentateuchtext anstatt: „der Engel, welcher erlöste,“ המלאך הגואל (1 M. 48. 16), „der König, welcher erlöst,“ המלך הגואל, setzten u. a. m.[8]) c. Die Weltschöpfung. Nach dem Zeugniß ihrer Gebete glaubten auch sie streng an die Schöpfung aus Nichts, von der sie oft in denselben sprechen.[9]) d. Der Messias. In ihrem Josuabuch K. 6 und den Briefen und Liedern sprechen sie von der einstigen Rückkehr des Propheten „Moses“; sie konnten nicht an den von den Propheten verheißenen „Messias David“ glauben, da sie die Prophetenschriften nicht anerkannten. Die Verheißung 1 M. 49. 10 „bis er nach Silo kommt, nach dem die Völker sich sehnen“ wird auf einen Salomo bezogen.[10]) Die spätern Samaritaner haben die Bezeichnung für den „Messias Moses“ den einfachen Namen „Hathahab“, התהב, oder „Haschahab,“ השהב, d. h. der „Zurückkehrende.“[11]) So frägt die Samaritanerin den als Messias sich vorstellenden Jesus von Nazara: „Bist du größer als unser Vater Jakob, der uns diesen Brunnen gegeben, aus dem er und die Seinigen getrunken haben“ (Joh. 4. 12); ihr war der Messiasglaube völlig fremd. e. Auferstehung der Todten. In dem Glauben an die Auferstehung haben wir die Samaritaner jüngerer Zeit von denen der ältern zu unterscheiden. Jene glaubten an dieselbe, aber diese wollten von dem Auferstehungsglauben nichts wissen. Die Volks- und Gesetzeslehrer der Juden Palästinas bemühten sich im ersten und zweiten

[1]) Siehe: „Uebersetzung der Bibel“. [2]) ויעשן אף ה׳. [3]) ויחר אף ה. [4]) עם ה׳. [5]) לפני ה.
[6]) In Kirchheim's Gebetssammlung des „Karma Schomron“ לית אלוה אלא אחר יחידתו דלית לה חבר.
[7]) Man vergleiche darüber ihr Buch Josua Kap. 29 und besonders Kap. 17 und Kap. 29, wo von bösen Engeln gesprochen wird. [8]) Vergl. Kirchheim l. c. S. 17. [9]) דאנדיכנון לא מן כלום לגו אשתא ימין. Siehe die Zitate darüber bei Kirchheim S. 17. [10]) Das. S. 18. [11]) Das. Möglich, daß gegen diesen Glauben der Midrasch die Bezeichnung des Messias hat, ונשא ממשה, „erhabener als Moses.“ Uebrigens sprechen die Agadisten von einer Rückkehr der Propheten, Moses und der Patriarchen, bei der Zerstörung Jerusalems. Siehe: „Zerstörung Jerusalems.“

Jahrhundert n., den Samaritanern den Auferstehungsglauben in der Schrift nachzuweisen, als z. B. in den doppelten Ausdrücken der Strafandrohung: „kareth," כרת, an mehreren Stellen u. a. m.[1]) f. Vergeltung. Auch an den Tag des Gerichts nach der Auferstehung glaubten erst die jüngern Samaritaner, aber nicht die ältern. Diese nahmen nur die Vergeltung für die Seele nach dem Tode im Jenseits an, was wol ihre Textänderung in 5 M. 32. 35: „mir ist Rache und Vergeltung," לי נקם ושלם, durch: „zum Tag der Genugthuung und Vergeltung," ליום נקם ושלם, andeuten soll. g. Gesetz und Offenbarung. Vom Gesetz erkannten sie das schriftliche des Pentateuchs an, das sie nach ihrer Weise ausdeuteten; dagegen verwarfen sie gleich den Sadducäern die rabbinischen Institutionen, Traditionen und Auslegungen. Auch von den andern biblischen Büchern außer dem Pentateuch nahmen sie keine Notiz, wodurch sie sich sogar von den Sadducäern unterschieden, die sie anerkannten. h. Die Heiligkeit des Garisim. Im Gegensatz zu dem Tempel in Jerusalem, von dessen Bau Esra und Nehemia die Samaritaner ausgeschlossen hatten, erbauten sie für sich einen Tempel auf dem Berg Garisim und behaupteten, daß hier die im Gesetze verheißene Kultusstätte der Israeliten sei. Die Schriftstellen, welche die Heiligkeit des Garisim aussprechen sollen, entnahmen sie, wie bereits angegeben, aus 5 M. 27. 4—6, wo die Errichtung eines Altars am Berge Ebal befohlen wird; ferner aus 5 M. 11. 30, wo die Berge Garisim und Ebal zur Gesetzesvereidigung der Israeliten nach deren Einzug in Kanaan bestimmt wurden. Hiermit noch nicht zufrieden, nahmen sie auch Aenderungen in mehreren Pentateuchstellen vor, welche die Beweise der Heiligkeit des Garisimberges vermehren sollten. So wird in 4 M. 26. 4 anstatt des Futurs: יבחר, „erwählen wird," das Perfektum בחר, „er hat erwählt," gesetzt, was im Zusammenhange mit den zitirten Stellen „Gott hat Garisim erwählt" andeuten soll u. a. m. Besonders auffallend erschien den Gesetzeslehrern im Talmud ihre Hinzufügung des Ortsnamens „Sichem," שכם, zu 5. M. 11. 30, als wenn es stände: bei dem Haine More — Sichem" אצל אלוני מורה — שכם u. a. m.[2]) B. Kultus. Die Theile des Kultus sind: α. der tägliche Gottesdienst und die an ihn sich knüpfenden Reinheitsgesetze nebst andern Bräuchen; β. die Feste und deren Bestimmung und γ. die Speisegesetze. α. Der tägliche Gottesdienst, die Priester und Leviten, die Zehnten, die Reinheitsgesetze, die Beschneidung, die Philakterien und die Schaufäden. α. Täglicher Gottesdienst. Der tägliche Gottesdienst bestand auf Garisim, wie im Tempel zu Jerusalem, aus der Darbringung des täglichen Opfers Morgens und Abends und dem dasselbe begleitenden Gebet. Die Verschiedenheit bildete die Zeit dieser Opferdarbringung. Dieselbe war bei den Samaritanern, später auch nach der Lehre der Sadducäer, für das Morgenopfer des Morgens vor Sonnenaufgang und für das Abendopfer nach Sonnenuntergang. Dagegen bestimmten die Pharisäer zum Abendopfer die Zeit, da die Sonne sich zum Untergange neigt. Beide Richtungen finden ihre Zeitangabe in dem Schriftausdrucke 2 M. 12. 6; 29. 39; 3 M. 23. 5; 4 M. 9. 3; 28. 4 „zwischen den Abenden," בין הערבים, angegeben, da Erstere denselben auf die Zwischenzeit „vom Sonnenuntergange bis zum Abend" deuten und Letztere darunter die Dauer vom Neigen der Sonne bis zu ihrem Untergange verstehen.[3]) Dieselbe Differenz zwischen beiden bildete auch die Zeitbestimmung für die Darbringung des Passahlammes, da auch da für dieselbe obiger Schriftausdruck angegeben ist.[4]) Bei der Darbringung des täglichen Opfers stieß der Priester auf Garisim in die Posaune, worauf auch die andern Priester an den verschiedenen Orten den Posaunenschall wiederholten. Das Volk wurde dadurch auf die Darbringung des täglichen Opfers aufmerksam und schickte sich zum Gebete an.[5]) Nach dem Aufhören des Opferkultus trat, wie bei den

---

[1]) Sifre zu Schelach lecha; Sanhedrin 90β; Sota 33β; das. Jeruschalmi 7. 3. Hierzu der Artikel „Auferstehung" in Abth. I. [2]) Sote S. 33β; Jeruschalmi das. S. 17; vergl. Kirchheim S. 31. [3]) Siehe: „Abend" und „Abenddämmerung" in Abth. I. [4]) Siehe: „Passahopfer" in Abth. I. [5]) Josuabuch 38.

Juden, das Gebet allein an dessen Stelle.[1]) So kannten die Samaritaner eine zweimalige Tageszeit, „Morgens und Nachmittags," für das Gebet. Erst später wurde es auch bei ihnen üblich, dreimal täglich zu beten.[2]) Der Gottesdienst in ihren Synagogen bestand aus Gebet und Vorlesung aus der Thora. b. Priester und Leviten. Ihre Priester rühmten sich, echte Ahroniden zu sein; sie bewahrten die Reinheit ihrer priesterlichen Abkunft, indem sie sich nur unter einander verheiratheten. Die Leviten waren in verschiedenen Abtheilungen, mischmaroth, eingetheilt, von denen die eine Abschriften von dem Pentateuch, den Psalmen und den Stammrollen anfertigten, die andern über die Tempelschätze gesetzt waren, die dritten die täglichen Opferthiere und die Speiseopfer in Vorbereitung hielten, die vierten die Opferthiere besahen, ob sie fehlerfrei wären u. a. m.[3]) c. Die Zehnten. Die Ablieferung der Zehnten geschah, streng nach dem Gesetze, an die Leviten von den Baum- und Feldfrüchten, von denen die Leviten die Zehnten für den Hohenpriester absonderten. Diesem folgte ein Zweitzehnten für die andern Priester und die Leviten.[4]) d. Die Reinheitsgesetze. Aeußerst streng beobachteten sie die mosaischen Reinheitsgesetze, was auch bei den Gesetzeslehrern im Talmud Anerkennung fand in ihrem Ausspruche: „Das Land der Cuthäer ist rein, ebenso ihre Wassersammlungen, ihre Abhänge und Steige."[5]) Nur in einzelnen Bestimmungen wichen sie von den rabbinischen Reinigungsgesetzen ab: sie nahmen es nicht genau mit dem Minimum des Wassermaßes von 40 Saah, wenn sie auch nur ein Quellenbad zu ihrer Reinigung gebrauchten.[6]) Sie betreten ihre Synagogen zum Gottesdienste in nur rein gewaschenen Gewändern.[7]) e. Die Beschneidung. Dieselbe wird unaufschiebbar am achten Tagen vollzogen. In ihrem Pentateuchtext ist 1 M. 17. 14 der Zusatz „am achten Tage," der sich in andern Pentateuchtexten nicht findet. Nach den Rabbinen kann die Beschneidung in nothwendigen Fällen aufgeschoben und auch nach den ersten acht Tagen vollzogen werden.[8]) f. Philakterien. Das Gebot der Philakterien, Tephilin, in 2 M. 13. 9 wurde nicht vollzogen, aber nichts desto weniger setzte die samaritanische Pentateuchübersetzung für das Wort: „Totaphoth," טוטפת, die rabbinische Deutung „Tephilin," תפילין. Der Talmud hat hiervon Notiz genommen und die Samaritaner zur Anfertigung von Tephilin als nicht zulässig erklärt.[9]) Auffallend ist es, daß die Sadducäer gegen die Samaritaner hierin mit den Rabbaniten übereinstimmen und zur wörtlichen Erfüllung des Tephilingebotes sich verpflichtet halten.[10]) g. Schaufäden. Auch dieses Gebot hat bei ihnen nicht in der Weise Eingang gefunden, wie bei den rabbinischen Juden. Nur das weiße Obertuch, welches der Priester beim Vorlesen aus der Thora umnimmt, hat einen blauen Faden am Zipfel. β. Die Feste und deren Bestimmung. Außer dem Sabbat und dem Neumond feiern die Samaritaner nur sieben Feste, nämlich: das Mazzotfest am 15. und 21. Nissan; das Erstlingsfest 1 Tag; das Posaunenfest 1 Tag; das Versöhnungsfest 1 Tag; das Laubhüttenfest den 15. und 22. Tischri und das Schlußfest. a. Der Sabbat. Derselbe wird nach dem wörtlichen Sinn des Schriftgesetzes, ohne die von den Rabbinen angegebenen Erleichterungen desselben zu beachten, streng gefeiert. An demselben hielten sie die Vornahme einer Beschneidung, das Schlachten des Passahopfers, wenn der Rüsttag des Passahfestes am Sabbat war, sowie den Kampf gegen den Feind, auch nur zur Vertheidigung, Gegenstände, die das rabbinische Judenthum erlaubte, als streng verboten. Die Schriftbestimmung: „es gehe Keiner aus seinem Orte" (2 M. 16. 29) deuten sie wörtlich und verbieten jedes Ausgehen am Sabbat mit Ausnahme zum Gebet. Ebenso wird am Sabbat kein Licht oder Feuer angezündet; sie haben in Bezug darauf in ihrem Pentateuch 2. M. 35. 3 die von unserm Schrifttext abweichende Leseart: לא תבעירו (in Hiphilform), daß auch das Feuermachenlassen

---

[1]) Nach den Briefen der Samaritaner. [2]) Das. [3]) Eschkol hakopher von Jehuda hadassi 96. [4]) Das.; vergl. Mischna demai Absch. 5. [5]) Tosephta Mikwaoth Absch. 7. ארץ כותים טהורה. [6]) Jeruschalmi Aboda sara S. 22. [7]) Eschkol Hakopher 96. [8]) Siehe: „Beschneidung." [9]) Menachoth 42. כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה. [10]) Horajoth 4a.

und das Brennenlassen des Feuers am Sabbat verboten sei; sie enthalten sich jeder Thätigkeit, auch des ehelichen Umganges; nur die Reinigung des Körpers durch Waschen war ihren erlaubt.[1]) b. Die Bestimmung der Neumonde und der Feste. Die Bestimmung des Neumondes und der Feste weicht von der rabbinischen ab, was oft zu gegenseitigen Reibungen und Neckereien führte.[2]) Die Samaritaner betrachteten den Mittag des 30. des Monats als Wendepunkt des Monats. Ist nach ihrer Beobachtung die Konjunktion (s. Kalender) in den ersten sechs Stunden (von 6 bis 12 Uhr Morgens) eingetreten, so wird dieser 30. Tag der erste des nächsten Monats, er ist der Neumondstag; trifft dieselbe später ein, so hält man den 30. als den letzten Monatstag und der folgende Tag ist der Neumondstag, der 1. des nächsten Monats. Nach dieser Bestimmung werden die Festtage berechnet. Eine Ausnahme hiervon bildet der Fall, wenn dadurch die Zeit des Passahfestes, das in der Blüthezeit des Getreides gefeiert werden soll, zu früh traf, was durch die von Zeit zu Zeit entstehende Differenz von einem Monat zwischen dem Sonnenjahr und dem Mondjahr eintraf; es wurde alsdann ein Monat eingeschoben, das Jahr hatte zwei Adarmonate. So kam es vor, daß die Feste der Samaritaner nicht mit den jüdischen zusammenfielen. Weiter theilten die Samaritaner das Jahr nach zwei Anfangspunkten, von denen das Frühjahr mit Nissan, der Jahresanfang für die Monate, und der Herbst, Tischri, das Neujahr hinsichtlich des Erlaßjahres, war. c. Das Passahfest, Pesach. Dasselbe feierten sie nach 2 M. 23. 15 nur sieben Tage, vom 15. bis 23. des ersten Monats (Nissan). Eigentliches Fest waren nur der 1. und der 7. Tag. Der siebente Tag galt ihnen als besonderes Fest. Nach Sonnenuntergang am Abend vorher wurde das Passahopfer, das Passahlamm, geschlachtet, das des Nachts mit ungesäuertem Kuchen (Mazzot) verzehrt wurde. Dasselbe geschah auf dem Berg Garisim, was ihnen später verboten, aber in neuester Zeit wieder gestattet wurde. War der Rüsttag an einem Sabbat, so unterblieb das Schlachten des Passahlammes, um am Sabbat keine Arbeit zu verrichten. Früher wurden bei ihnen zum Passahopfer mehrere Lämmer, eins für jede Familie, aber heute wird nur eins für die ganze Gemeinde geschlachtet. d. Das Fest der Erstlinge, Wochenfest. Dasselbe feierten sie, mit denen später die Sadducäer (s. d. A.) übereinstimmten, stets an einem Sonntage und zwar an dem achten von dem des Passahfestes, ganz nach der wörtlichen Auffassung der Schriftworte: „von dem Morgen des Sabbats" (3 M. 23. 11). Dieses Fest gilt auch ihnen zur Erinnerung an die göttliche Gesetzgebung auf Sinai; es wird von ihnen beim Gottesdienste der betreffende Abschnitt in 2 M. 20 verlesen. Gehoben wird dieser Tag durch eine feierliche Wallfahrt nach dem Berg Garisim.[3]) e. Das Posaunenfest, oder das Fest der Erinnerung am 1. des 7. Monats (Tischri). Von der Art der Feier dieses Festes ist uns wenig bekannt worden. Dasselbe wird ein Hauptfest, ראש מועד, genannt.[4]) f. Das Versöhnungsfest, am 10. desselben Monats. An demselben fasten sie vom Abend des 9. bis den Abend des 10. Tages. Vor dem Eintritt des Festes nahm jeder ein Bad. g. Das Laubhüttenfest am 15. d. M. Es wurde eine Wallfahrt nach dem Garisim unternommen, wo sie an dessen Abhange ihre Hütten hatten, in denen sie sieben Tage verweilten. Gleich den Rabbiniten trugen auch sie eine Frucht, Ethrog, und einen Bund mit vier verschiedenen Zweigen. Das Schlußfest bildete der 22. Tag desselben Monats. Die andern jüdischen Feste, als das Chanukafest (s. d. A.) und das Purimfest (s. d. A.) feiern sie nicht. γ. Die Speisegesetze. Dieselben beobachteten sie mit höchst gewissenhafter Strenge. Wichtig dafür ist das Zeugniß des Patriarchen R. Simon b. Gamliel im zweiten Jahrhundert n.: „Alle Gebote, zu denen die Cuthäer sich verpflichtet halten, beobachten sie peinlicher als die Israeliten."[5]) Für die Tödtung der

---

[1]) Laut den Briefen der Samaritaner an Scaliger 1676. [2]) Siehe Theil III. in diesem Artikel. [3]) Briefe 158. [4]) Brief 142. [5]) Cholin S. 4 a. כל מצות שהחזיקו בה כותים מדקדקים בהם יותר מישראל.

Thiere waren ihre Schlachtgesetze gleich denen der Juden, so daß diese von ihrem geschlachteten Vieh das Fleisch genossen, ebenso erlaubten sie den Genuß ihrer Mazzoth am Passahfest[1]); auch aßen sie von ihrem Käse[2]) und von andern Speisen, die nicht mit Wein zubereitet waren.[3]) Mehr als die Rabbiner verboten sie ein dem Tode nahes Thier zu schlachten und zu genießen, מסוכנת,[4]) ebenso den Foetus, ein im geschlachteten Vieh vorgefundenes Kalb. C. Das Recht. Wir nennen ihre Ehegesetze, soweit dieselben von denen der Rabbinen differiren. Es gehören hierher ihre Verbote, die Tochter des Bruders oder der Schwester zu heirathen; ferner ihre Angabe, daß die Leviratsehe nur mit verwittweten Bräuten, ארוסות, aber mit keiner wirklichen Wittwe zuläßig sei.[5]) III. Geschichte. Das Hervortreten der Samaritaner als eine geschlossene, für sich bestehende religiöse Gemeinschaft mit eignen Gesetzen und religiösen Institutionen geschah nach der wiederholten unabwendbaren Zurückweisung derselben durch Esra von jeder Theilnahme am Tempelbau zu Jerusalem und von der Bildung eines Volkswesens mit den Judäern. Die Samaritaner verbanden sich mit den Ammonitern und andern Völkerschaften und bildeten nun eine eigene religiöse Gemeinschaft, an deren Spitze damals die drei Männer standen: Sanballat aus Bethhoron, Tobia, ein Ammoniter und Geschem, ein Araber. Ein Ereigniß regte bald zu weitern Vorgehen an. Ein Enkel des Hohenpriesters Eljaschib, Sohn des Priesters Jojada, Namens Manassa, war mit der Tochter des Sanballat verheirathet und wurde in Folge dessen, als er sich nicht von seiner Frau trennen wollte, aus Jerusalem gewiesen. Er ging zu den Samaritanern und wurde von seinem Schwiegervater Sanballat freundlich aufgenommen. Die Samaritaner hatten nun einen Priester von legaler ahronidischer Abkunft, für den bald ein eigener Kultus nach mosaischem Gesetz eingerichtet wurde. Es wurde bald darauf für denselben ein Tempel auf Garisim als Gegentempel zu Jerusalem erbaut.[6]) Nach diesem Berichte wäre die Erbauung des Tempels schon gegen 400 Jahre v. Dagegen verlegte Josephus diesen Tempelbau in die Zeit Alexander d. Gr. „Nach dem Tode des Hohenpriesters Jochanan, erzählt er, verwalteten seine zwei Söhne Jaddua und Manasse das Hohepriesteramt. Letzterer war mit einer Tochter des Cuthäers Sanballat verheirathet, weßhalb er entweder zur Niederlegung seines Amtes oder zur Scheidung von seiner Frau gedrängt wurde. Er wählte Ersteres und begab sich zu den Samaritanern, die für ihn den Tempel auf Garisim erbauten.“ Mit Recht machen neueste Geschichtsforscher auf die auffallende Aehnlichkeit der Namen der Personen und der Handlung aufmerksam, woraus sie schließen, daß Josephus nur die Zeiten verwechselt habe und beide Erzählungen einen und denselben Bericht enthalten. Die Erbauung des Tempels auf Garisim wird daher als schon zu Esras und Nehemias Zeit vorgenommen, angegeben. Von der spätern pentateuchischen Begründung der Heiligkeit des Garisim als der im Mosaismus 5 M. 11. 29; 27. 11. 12 erwähnten Kultusstätte, die oft Gegenstand des Disputs zwischen den Samaritanern und den Juden bildete, haben wir schon oben besprochen und fügen hier demselben noch hinzu, daß die Stelle in 5 M. 27. 4 den Samaritanern so wichtig schien, daß sie dieselbe in ihrem Pentateuchtexte an zwei Orten nach dem Dekalog in 2 M. 20 und 5 M. 5 wiederholen lassen. So waren „Garisim“ und „Jerusalem“ mit ihren Tempeln, wenn auch zur Verehrung eines und desselben Gottes auf Jahrhunderte hinaus der Zankapfel zwischen Judäa und Samaria, der Grund unaufhörlicher Befehdung. Von Seiten der Juden lesen wir darüber im Buche Sirach: „Zwei Völker haßt meine Seele und das dritte, das ich hasse, ist gar kein Volk, die da sitzen auf dem Berge Seir (die Edomiten), die Philister und das thörichte Volk, das zu Sichem wohnt.“[8]) Der Geschichtsschreiber Josephus spricht verächtlich von der Bildung und den Bestandtheilen des samaritanischen Volkes als der vom Gesetze abgefallenen Juden, welche gegen jede Gesetzes-

[1]) Cholin 3 β. Siehe: Theil III. hier. [2]) Massecheth Cuthim Absch. 2. [3]) Jeruschalmi Aboda sara 5. 4. [4]) Massecheth Cuthim Absch. 1. [5]) Jeruschalmi Gittin 1. 4. [6]) So nach Nehemia 13. 29. [7]) Joseph. Antt. XI. 7. 8. [8]) Sirach 50. 27.

neuerung und Gesetzeserschwerung waren.[1]) Nach dem Buche der Jubiläen lästern die Juden, daß unter der Terebinthe bei Sichem Jakob die vom Blute der Sichemiten besudelten Kleider seiner Söhne und die Götzen Labans mit den Amuletten seines Weibes begraben liegen, und das sei das Heiligthum, das die Samaritaner anbeten.[2]) Um den Verkehr zwischen Juden und Samaritanern zu erschweren, wurden die samaritanischen Frauen als mit steter Unreinheit behaftet erklärt[3]) u. a. m. Andererseits wird von den Feindschaften der Samaritaner gegen die Juden berichtet, daß sie an einem Passahfest Gebeine von menschlichen Leichnamen in den Tempel zu Jerusalem warfen, um ihn zu verunreinigen,[4]) sie nahmen keinen Juden, der nach Jerusalem wallfahrte, in ihre Häuser auf,[5]) reichten ihm nicht einmal Wasser.[6]) Weiter wird von Feuersignalen berichtet, welche die Samaritaner oft den 29. des Monats anzündeten, um das Volk in Bezug auf die Feuersignale von Seiten des Synhedrions, die ihnen den Eintritt des Neumondstages verkünden sollten, irre zu führen, so daß das Synhedrion seine Zuflucht zur Absendung von Boten nach den verschiedenen Gegenden nehmen mußte.[7]) Freilich waren diese Vorfälle in dem letzten Jahrhundert des jüdischen Staatslebens, meist aus der Zeit der Herodäer, doch mögen ähnliche Feindseligkeiten zwischen beiden früher schon oft vorgekommen sein. Sage und Geschichte wissen uns viel von noch stärkern feindlichen Aeußerungen der Samaritaner gegen die Juden zu erzählen. Sie waren es, welche Denunziationen gegen den Wiederaufbau des Tempels und der Stadtmauer Jerusalems an Darius, den König von Persien, sandten (gegen 400),[8]) welche später Alexander d. Gr. Hilfstruppen stellten und bei ihm um die Zerstörung des Tempels in Jerusalem anhielten,[9]) zur Zeit der Makkabäer die Nachbarvölker gegen die Juden aufstachelten und sich nach der Vernichtung der makkabäischen Herrschaft auf die Seite Herodes I. und der Römer stellten und sie in ihrer feindlichen Haltung gegen die Juden unterstützten.[10]) Noch unter Hadrian bezeichnet die Sage die Samaritaner als Verräther, die den versprochenen Wiederaufbau des Tempels störten und den Römern in dem barkochbaischen Aufstande (s. d. A.) bei der Eroberung Bethars (s. d. A.) behülflich waren. Wir betrachten dieses feindliche Vorgehen der Samaritaner als eine Racheäußerung gegen die von den Juden ihnen von Zeit zu Zeit angethanen Unbillen, als z. B. gegen ihre Zurückweisung von der Theilnahme am Tempelaufbau unter Esra und Nehemia, die Zerstörung Samarias und des Tempels auf Garisim durch Hyrkan I. u. a. m. Den Römern und Herodes I. verdankten sie den Wiederaufbau und die Vergrößerung Samarias; es war natürlich, daß sie sich denselben gegen die Juden anschlossen. Diese gegenseitigen Reibungen treffen wir auch unter ihnen in Alexandrien, wohin die Samaritaner schon unter Alexander d. Gr. und später 320 unter Ptolemäus Lagi gekommen waren. Josephus[11]) erzählt uns von einem Religionsstreit zwischen den Juden und den Samaritanern, ob der Tempel zu Jerusalem oder der auf Garisim die wahre Kultusstätte sei, den sie zur Entscheidung dem Könige Philometer vorlegten. Der König soll nach Anhörung beider Parteien zu Gunsten der Juden entschieden haben. Als Vertreter der Samaritaner werden Sabäus und Theodosius genannt, denen gegenüber für die Juden ein Andronitus stand. Eine neue Wendung in der Religionsgeschichte der Samaritaner trat mit der Bildung von verschiedenen Sekten innerhalb des Samaritanismus und in Folge der durch dieselben eingetretenen Reformation des samaritanischen Religionswesens ein. Epiphanius haeres. 1. 5 spricht von vier Sekten der Samaritaner: Essener, Sebuäer, Gorthener und Dosithäer. Andere kennen nur zwei Sekten derselben: die Kuschanier und Dostanier.[12]) Wir erkennen in der

---

[1]) Joseph. Antt. 11. 8. [2]) Aehnliches im Midrasch. Siehe weiter. [3]) Sabbath Mischna 1. 4. מי״ח דבר גזרו על כותי שטמאות מעריסתן מיום שנולדו. [4]) Joseph. Antt. 18. 22. [5]) Lukas 9. 53. Aehnliches im Midrasch; siehe weiter. [6]) Johannes 4. 9. [7]) Mischna Rosch haschana. [8]) Nehemia. [9]) Joma. [10]) Siehe: „Herodes.“ [11]) Joseph. Antt. 13. 3. 4. [12]) Nach Massudi vergl. de Sacy, Arabische Chrestomathie II. 216. Aehnlich Jehuda Hadassi in seinem Eschkol Hakopher § 97.

Benennung „Kuschanier" die Bezeichnung „Kuthäer" und in „Dostanier" die „Dosithäer" und vermuthen, daß von den bei Epiphanius genannten vier Sekten die Dosithäer die verbreiteste und die herrschende wurde und die andern verdrängte, so daß es nur Dosithäer und Cuthäer (Altcuthäer) gab. Die Dosithäer näherten sich ganz und gar dem Judenthume und suchten die alten religiösen Differenzen zwischen den Juden und den Samaritanern aufzuheben. Es dürfte daher am Orte sein, etwas Näheres über die Dosithäer zu erfahren. Abulfetach[1]) erzählt: „Die Sekte Dostan sei nach der Rückkehr der Samaritaner aus dem Exil entstanden, welche die alten Feste und Gebräuche umgestoßen und neue Satzungen an deren Stelle eingeführt habe." Der ältere Berichterstatter Epiphanius (haeres. 1. 5 u .s. w.) nennt Dositheus einen ausgezeichneten jüdischen Schriftgelehrten, der aus Aerger wegen erlittener Unbillen zu den Samaritanern überging und der Reformator ihrer Religion wurde. In gewissem Zusammenhange mit dem Auftreten des Dositheus, als Lehrer der Samaritaner, steht auch die Sage in den Midraschim,[2]) nach welcher der König von Assyrien den Cuthäern nach Palästina die jüdischen Gelehrten Dostai (Dositheus), Janai und Sabbai sendet; die sie im Gesetz unterrichten sollen.[3]) Von den Neuecungen der Dosithäer, welche sich dem Rabbinismus (s. d. A.) nähern, sind die Anordnungen: die Frauen sollen die sieben Tage ihrer Unreinheit von dem Tag nach dem Eintritt ihres Blutflusses zählen, also den Tag des Eintrittes nicht[4]); das Wasser sei unrein, in welches ein Scherez gefallen ist[5]); der Schatten eines Grabes sei unrein und Jeder halte sich für unrein, dessen Schatten auf ein Grab gefallen sei; Eier dürfe man von nur opferbarem Geflügel genießen u. a. m.[6]) Gegen die Leugnung des Auferstehungsdogmas bei den Samaritanern verordnete er, gleich den Rabbinen,[7]) daß man das Gebet nicht schließe mit der Formel: „Gelobt sei unser Gott in Ewigkeit!" sondern von „Ewigkeit in Ewigkeit"; ferner, daß man das Tetragrammaton, יהוה, nicht ausspreche, sondern dafür „Elohim" setzen soll u. a. m.[8]) Auch die Tafeln des Ibbur (s. Kalender), die im Henochbuch genannt werden und wohl gekannt und benutzt wurden, sollen sie verworfen haben und dafür jeden Monat zu 30 Tagen berechnet haben u. a. m. Diese Annährung des Samaritanismus an das Judenthum wurde von den Volks- und Gesetzeslehrern der Juden gern gesehen und günstig beurtheilt. Man freute sich, besonders in dem ersten und zweiten Jahrhundert n., dieser Wendung und zollte derselben volle Gerechtigkeit. Die bedeutendsten Lehrer hielten jetzt die Samaritaner andern Juden völlig gleich. So behauptet R. Akiba gegen R. Ismael (im 1. Jahrh. n.), daß die Samaritaner wahre Proselyten, גירי אמת, seien[9]); er ärgert sich über seinen Kollegen R. Elieser, der den Genuß des Brotes von den Samaritanern gleich dem Genuß des Schweinefleisches verbietet, und erklärt sich gegen ein derartiges Verbot.[10]) Die Armen der Samaritaner wurden gleich denen der Israeliten der Wohlthätigkeit empfohlen.[11]) Gegen die Meinung des Gesetzeslehrers R. Elieser, die Samaritaner seien nicht mit der genauen Vollziehung des Gesetzes vertraut,[12]) erklärt sich der Patriarch R. Simon b. Gamliel (im 2. Jahrh. n.) und lehrte: „Jedes Gesetz, das die Samaritaner angenommen, vollziehen sie dasselbe mit größerer Genauigkeit als die Israeliten."[13]) Auf einer andern Stelle erklärte er die Samaritaner den andern Israeliten völlig gleich. „Der Cuthäer ist wie ein Israelit ganz und gar."[14]) Es war erlaubt von ihnen zu genießen ihre Mazzoth am Pesachfeste,[15]) das Fleisch des von ihnen geschlachteten

[1]) De Sacy das. S. 482. [2]) Tanchuma zu Vajescheb und Jalkut II. § 234. [3]) Abweichend hiervon sind die Namen in Pirke de R. Elieser Kap. 38 angegeben. [4]) Vergl. Nidda 66 α, wo dieselbe Bestimmung ist. [5]) Massecheth Cuthim Absch. 1. [6]) De Sacy l. c. [7]) Berachoth 9. 5. [8]) Nach Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 11. 1 hätten die Samaritaner שימא d. i. השם substituirt. Daß ein Theil der Samaritaner noch immer gegen diese Anordnung das Tetragrammaton aussprechen, berichtet die Stelle in Jerusch. Sanhedrin Absch. 11. 1. [9]) Kidduschin S. 75 β. [10]) Jeruschalmi Schebiith S. 19. לפני ר׳ עקיבא היה ר׳ אליעזר אמר האוכל פת בותו כאוכל בשר חזיר אמר שתוקו. [11]) Tosephta Pea Absch. 3. עניי כותי כעניי ישראל. [12]) Kidduschin S. 76 α. לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות. [13]) Das. כל מצוה שהחזיקו בה כותים מדקדקים בהם יותר מישראל. [14]) Jeruschalmi Kethuboth Absch. 3 p. 27 α. כותי כישראל גמור; das. demai Absch. 9. 2. [15]) Tosephta Pesachim Absch. 2; Jeruschalmi Pesachim Absch. 1. 1; Kidduschin 76 α.

Viehes[1]) u. a. m. Man schenkte ihnen volles Vertrauen in Betreff der Zehnten,[2]) der Zeugenaussage,[3]) der Beschneidung[4]) u. a. m. Hierher gehört ferner der Gesetzesausspruch, der das Land der Samaritaner, ihre Wasseransammlungen, oder ihre Reinigungsbäder und ihre Wege für „rein" erklärt.[5]) Aber schon im Anfange des dritten Jahrhunderts n. tritt eine bedeutende Aenderung in diese freundliche gegenseitige Annäherung auf beiden Seiten ein. Die Samaritaner wurden von den Juden beschuldigt, sie hätten unter Dioclet den Verfolgungsedikten nachgegeben und heidnischen Gottheiten Weinlibationen dargebracht.[6]) Man erzählte sich von den Samaritanern, sie hätten eine Taubengestalt auf dem Garisimberg, der sie libirten.[7]) Allgemein machte sich die Meinung geltend, die Samaritaner haben sich dem Heidenthume genähert, was zu verschiedenen Verboten gegen sie Veranlassung gab. R. Simon b. Eliefer will, wie immer von ihnen Wein trinken, da ruft ihm ein Judäer zu: „Sie haben längst ihren Wandel verdorben."[8]) Darauf hin erklärte der Gesetzeslehrer R. Mair all ihren Wein als für die Juden gleich dem der Heiden als verboten.[9]) Wieder erneuerte sich der Streit, wofür man die Samaritaner zu halten habe. R. Juda hielt noch an der Erklärung R. Akibas fest, sie für wahre Proselyten zu halten, aber R. Mair verwarf dieselbe und brachte die Meinung R. Ismaels zur Geltung, der die Samaritaner als Löwenproselyten erklärt, die es nie mit der jüdischen Religion aufrichtig gemeint und dieselbe nur aus Furcht vor den verheerenden Löwen angenommen hätten. Ausdrücklich verbietet er den Juden, die Beschneidung ihrer Söhne durch einen Samaritaner vornehmen zu lassen.[10]) Bald darauf ging der Patriarch R. Juda 1. noch weiter und erklärte die Samaritaner für Heiden.[11]) Seinem Beispiele folgten später die andern Lehrer des dritten und vierten Jahrhunderts n. Unter R. Abbahu (s. d. A.), R. Ami und R. Assi verbot man ihren Wein, ihr Brot, das Fleisch von dem von ihnen geschlachteten Vieh u. a. m. Die Trennung der Juden von den Samaritanern war nun eine für immer beschlossene Thatsache. Auf Seiten der Samaritaner wurde dieselbe sehr bedauert. Zu R. Abbahu verfügte sich ein Samaritaner, der ihm darüber Vorwürfe machte: „Haben doch eure Väter unsern Wein getrunken, warum verbietet ihr ihn?" Er antwortete: „Eure Väter haben ihre Lebensweise nicht verderbt, aber ihr wichet von derselben ab und seid entartet!"[12]) Mich führt diese Angabe von einer Entartung oder Abweichung von den Väterbräuchen bei den Samaritanern auf die Vermuthung, daß sich gegen die oben genannte judenfreundliche Reform des Samaritanismus später, etwa gegen das dritte Jahrhundert n., eine Reaktion geltend machte, die den alten Samaritanismus in seinem schroffen Gegensatz zu den Juden wieder einführte. So gab es unter den Gesetzeslehren des dritten Jahrhunderts n. Dispute mit den Samaritanern über das Auferstehungsdogma, das von diesen wieder geleugnet wird, während die Dosithäer dasselbe anerkannten.[13]) Ebenso wird von neuem über die Heiligkeit des Garisim gestritten, ein Gegenstand, den man längst überwunden hielt.[14]) Auch andere neue Feindseligkeiten zeigten sich auf beiden Seiten. Alles das weist auf eine beiderseits eingetretene feindliche Reaktion hin. Die Samaritaner nannten die Tempelstätte Jerusalems, wohin die Juden noch immer wallfahrten: „Haus des Verderbnisses" בית קלקלתא,[15]) dagegen ihren Garisim: „Berg

[1]) Cholin 4α. [2]) Berachoth 47β. [3]) Gittin 10α; Jerusch. Gittin 3 mit der ehrenvollen Bemerkung לא נחשדו על הערייה. [4]) Aboda sara S. 26α. ימול כותי. [5]) Tosephta Mikwaoth Absch. 7. ארץ כותים. [6]) Jeruschalmi Aboda Sara Absch. 5 S. 44d. נסכון כותיא. [7]) Das. und Cholin 6α. Nach Meor Enajim Kap. 21 war auf den Fahnen des babyl. Königs das Bild einer Taube. Die Assyrer und Babylonier hatten unter ihren Idolen auch die einer Taube; die Samaritaner aus den assyrischen Landschaften hätten also dieses Taubenidol beibehalten. Andererseits wird erzählt, daß seit Hadrian auf dem Garisim ein eherner Vogel aufgepflanzt war, der, laut Angabe in dem samarit. Josuabuch K. 48–50, nach dem Verbote Hadrians, den Garisim zu betreten, daselbst aufgestellt wurde. Derselbe war so gestaltet, daß er sich mit der Sonne drehte und beim Besteigen des Berges durch einen Samaritaner die Worte „Ibri", Hebräer, schrie. [8]) Das. כבר נתקלקלו הכותים. [9]) Das. [10]) Aboda Sara S. 26β. [11]) Jeruschalmi Kethuboth Absch. 3 S. 27α. רבי אמר כותי כגוי. [12]) Jeruschalmi Cholin Absch. 1. [13]) Siehe weiter. [14]) Das. [15]) Midr. rabba 1 M. Absch. 32 und das. 5 M. Absch. 3.

des Segens," טורא בריכה.[1]) Auch die Juden neckten sie, daß in Sichem Jakob die von Rahel aus dem Hause Labans mitgenommenen Götzenbilder begraben habe, die sie noch verehren. „Ihr verbeuget euch nicht gegen den Garisimberg, sondern gegen die unter ihm vergrabenen Götzenbilder!" rief ihnen im dritten Jahrhundert n. R. Ismael Sohn Jose zu.[2]) Ein anderer Gesetzeslehrer im zweiten Jahrhundert n., R. Mair, machte ihre angebliche Abstammung von Joseph, dem Ahnherrn der Stämme Ephraim und Menasse, lächerlich; er stellte diese Abstammung in Abrede und verwies sie dafür ironisch auf 1 M. 46. 13. „Und die Söhne Isaschar: Tole, Puva, Job und Somron," wo unter „Somron" der Stammvater der Samaritaner gemeint sei.[3]) Ein dritter Lehrer im dritten Jahrhundert n., R. Elasar b. Jose, höhnte sie über ihre Aengstlichkeit in ihren Nachweisen der Heiligkeit des Garisim, sie begnügten sich nicht mit 5 M. 11. 29, sondern fälschten noch den Text in Vers 30, wo sie „Sichem" hinzufügten, als „gegen Sichem," מול שכם, da dies aus der Parallelstelle 1 M. 12. 6 deutlich hervorgehe.[4]) Ein vierter Lehrer dieser Zeit, R. Simon b. Elieser, weist ihnen das Auferstehungsdogma aus 4 M. 15. 31 nach, aus den doppelten Ausdrücken daselbst von „Ausrottung," הכרת תכרת, so daß die eine auf die Auferstehung sich beziehe.[5]) Es wurde daher für die Aufnahme des Samaritaners ins Judenthum bestimmt, daß er die Heiligkeit des Garisim verleugnen und sich zur Heiligkeit Jerusalems, sowie zum Dogma der Auferstehung bekennnen muß.[6])

Samaritanischer Pentateuch, siehe: Text des biblischen Schriftthums.

Sambation, סמבטיון, eigentlich: Sabbation, סבטיון. Fluß, angeblich in Assyrien, wo er ein Grenzfluß der Ortschaften sein soll, wohin die Exulanten des Zehnstämmereichs verpflanzt wurden. Die Stellen darüber lauten: „Das Exil der zehn Stämme war in dem Gebiet des Sambationsflusses, dagegen wurden Juda und Benjamin nach allen Ländern zerstreut."[7]) Ferner: „Zur Zeit, wenn sie in Gefangenschaft über die Ströme Babels gehen werden, dann werde ich sie von da entfernen und sie lagern lassen innerhalb des Sambationsflusses."[8]) Neuere vermuthen unter Sambation „den großen Zab", der auch „Zabatos" heißt.[9]) Hiernach wäre das dreieckige Stück Landes zwischen dem Zabatos und dem obern Tigris, wohin die Exulanten des Zehnstämmereiches exilirt wurden.[10]) Spätere haben diesen ohnehin schon räthselhaften Fluß noch mit verschiedenen Sagen ausgestattet. Die Forschungen nach den Wohnsitzen der Exulanten der zehn Stämme unter den Lehrern der ersten drei Jahrhunderte n., mit denen wohl die weiten Reisen R. Akibas (s. d. A.) im Zusammenhange stehen, haben eine Menge von Sagen veranlaßt. Unter diesen waren die über unsern Sambatjonfluß die verbreitetsten. Der Name „Sambatjon" wird „Sabbatjon" gelesen und als Sabbatfluß erklärt, über den mehrere, theilweise sich widersprechende Sagen im Umlaufe waren. Josephus Buch 7 Kap. 5 des jüdischen Krieges erzählt. Titus hielt sich zu Berytus auf. Von hier zog er durch die Städte Syriens. Auf dieser Reise sah er einen Fluß, der es verdient, daß ich seine Eigenschaft erwähne. Er fließt mitten zwischen Arkea, einer Stadt im Königreich Agrippas und Raphanea. Es ist wunderbar, so lange er fließt, ist er wasserreich und hat einen ziemlichen Fall, aber durch sechs Tage versiegt er von den Quellen an; sein ganzes Bett wird trocken. Am siebenten Tage strömt er wieder, als wäre er gar nicht unterbrochen worden. Genau beobachtete er diese Ordnung; man nannte ihn daher nach dem siebenten Tag, der den Juden heilig ist, den „Sabbatfluß." Plinius hist. nat. XXX. c. 11, der Zeitgenosse des

---

[1]) Das. [2]) Midr. rabba 1 M. Absch. 81; Jeruschalmi Aboda Sara 22. [3]) Midr. rabba 1 M. Absch. 94. [4]) Jerusch. Sota 7. 3; Sifre zu 5 M. 11. 30; Gemara Sota 33 β. [5]) Sifre zur Stelle und Sanhedrin 90 β. [6]) Massecheth Cuthim am Ende. Von den neuesten vorzüglichen Arbeiten über die Samaritaner nennen wir die lesenswerthe Monographie von Raphael Kirchheim: „Karme Schomron", Frankf. a. M. 1851. [7]) Midr. rabba 1 M. Absch. 73. עשרת השבטים גלו לפנים מן נהר סמבטיון. [8]) Targum Jonathan zu 2. M. 34. 10. [9]) Herzfeld, Geschichte B. A. S. 366. [10]) Das.

Josephus berichtet Entgegengesetztes von diesem Sabbatfluß, er versiege am siebenten Tage. Im Midrasch und Talmud lautet die Sage: „Der Strom Sambation ist ein Beweis der Heiligkeit des Sabbats, denn alle Tage der Woche wirft er Steine aus, aber am siebenten Tage ruht er."[1]) In einem Religionsgespräch zwischen R. Akiba mit dem römischen Feldherrn Tinius Rufus im ersten Jahrhundert n. über die Wichtigkeit des Sabbats wird diese Sage vom Sabbatfluß erwähnt. Bekanntlich waren es die hadrianischen Verfolgungsedikte (s. d. A.), welche die Heilighaltung des Sabbats verboten, auch das Christenthum eiferte gegen den Sabbat, den es auf den Sonntag verlegt und gefeiert wissen wollte. Beide Bekämpfer des jüdischen Sabbats waren nicht ohne Bedeutung auf die Bildung der Sage vom Sabbatfluß „Sambation." Wir bemerken, daß schon in diesen Zitaten die Angaben des Landes dieses Sabbatflusses sehr verschieden sind. Nach den Ersten hätten wir diesen Fluß in Assyrien zu suchen; dagegen soll nach Josephus u. A. derselbe in Syrien sein. Hierzu kommt die Sage des Daniten (Eldad Hadani im J. 880), die den Sabbatfluß nach Indien versetzt. Er erzählt: Die Söhne Moses, die an der Gebirgsgrenze anderer vier Stämme wohnten und Nachkommen jener Leviten sind, die die Harfen an den Weiden des Euphrats aufhingen, weigerten sich Zionslieder auf unheiligem Boden zu singen. Eine Wolke habe sie darauf in die Höhe gehoben und in das Land Chavila versetzt, wo selbst sich zu ihrem Schutze ein Strom um ihr Gebiet gezogen, der Steine und Sand in reißender Schnelligkeit fortwälze. So wälze derselbe sechs Tage der Woche Steine und Sand, nur nicht am Sabbat. An diesem Tage hülle ihn eine dichte Nebelwolke ein, daß ihn Niemand überschreiten kann. Auch die andern jüdischen Geschichtsschreiber des Mittelalters, als z. B. Gedalja im Schalschelesch Hakabbala S. 36 und im Buche Jochasin S. 155 u. a. m. bringen diese Sambationsage.

Samuel der Kleine, שמואל הקטן, siehe: Tanaim.

Samuel, שמואל, Volks- und Gesetzeslehrer, Amora, in Babylonien in der Stadt Nehardea (s. d. A.), zugleich berühmter Astronom und Mediziner (geb. 165, gest. 257 n.), der auch von seinen Zeitgenossen bald wegen seiner Gesetzeskunde und seiner geachteten Stellung als Gesetzeslehrer „Mar Samuel," „Lehrer Samuel" (Kethuboth 23a), bald in Betracht seiner astronomischen Kenntnisse: „Samuel Jarchinai" d. h. Samuel der Astronom[2]), und in Bezug auf seine Ergebenheit für die zur Regierung gelangten Neuperser „Arioch," „Arier,"[3]) sowie in Folge seiner Anhänglichkeit an ihren König Sapor „König Sapor," שבור מלכא,[4]) genannt wurde. 1. Eltern, Geburt, Jugend, Erziehung und Bildung. Samuel wurde zu Nehardea im Jahre 165 n. geboren.[5]) Sein Vater hieß „Abba Sohn Abbas," er gehörte einer vornehmen Priesterfamilie an[6]) und stand im Rufe hoher Frömmigkeit und großer Menschenliebe.[7]) Diesem[8]) und seiner Frau, der Mutter Samuels,[9]) wurde die Geburt eines ausgezeichneten Sohnes im Voraus verkündet. Samuel zeigte als Kind einen regen Geist, der die Eltern doppelt anspronte, ihm eine sorgfältige Erziehung zu geben. Dieselbe wurde ihm im vollen Maße zu Theil. Die große Umsicht, die von Abba, seinem Vater, gerühmt wurde,[10]) verdoppelte sich hier.[11]) Er ertheilte ihm den ersten Unterricht. Von seiner Methode dabei erzählt man, er legte seinem jungen Zögling verschiedene Fragen vor und machte ihn bei einer un-

[1]) Midr. rabba 1 M. Absch. 11; Tanchuma zu Kithissa 2 M. 30. 11 und Sanhedrin S. 65β. nebst Raschi das. סמבטיון יוכיח שמושך אבנים כל ימות השבוע ובשבת הוא נח. [2]) Baba mezia S. 85β; Megilla 22. [3]) Kidduschin 39α; Menachoth 38β; Cholin 76. Nach Kohut, Aruch S. 282. [4]) Pesachim 54α; Baba kama 96β. [5]) Sabbath 116; Baba bathra 53. [6]) Megilla 22; Jeruschalmi Kethuboth II. 6. [7]) Die Sage erzählt von ihm, daß er in der wegen ihres Alters berühmten Synagoge zu Schafjatib (s. d. A.) der göttlichen Stimme gewürdigt wurde. Megilla 22α; Aboda Sara 20β. Gerühmt wird von ihm seine Sorgfalt, wie er die ihm vertrauten Gelder aufbewahrte (Berachoth 18); ferner seine Weise beim Verkauf seines Getreides, um den Marktpreis zu Gunsten der Nichtbesitzenden so niedrig als möglich zu stellen (Baba bathra 79). [8]) Tosephoth Kidduschin 73α; Hai Gaon in Schaare Teschuba N. 18; Halachoth Gedoloth h. Gittin. [9]) Midr. Schamuel cap. 10. [10]) Cholin 107; Jerusch. Pea Absch. 8. [11]) Sabbath 65α.

richtigen Beantwortung derselben auf den Irrthum aufmerksam.[1]) Zu seiner weiteren Ausbildung wählte er die berühmtesten und bewährtesten Lehrer, deren Unterricht er überwachte. So kam es vor, daß er sich von der Unkenntniß eines Lehrers bald überzeugte.[2]) Namhaft werden als Lehrer Samuels gemacht Levi b. Sissi [3]) und Chanina bar Chama.[4]) Die Unterrichtsgegenstände waren nächst Bibel und Gesetzeskunde auch in profanen Wissensfächern, von denen er sich besonders zur Astronomie und Heilkunde, Medizin, hingezogen fühlte. Bald genügten ihm nicht mehr die Lehrer seiner Vaterstadt; der für die Erweiterung seiner Kenntnisse besorgte Vater richtete jetzt seinen Blick nach dem Auslande. In Palästina florirte zur Zeit das Lehrhaus des Patriarchen R. Judas I. und zog Schaaren von Jüngern auch aus Babylonien an sich Diesen schlossen sich nun auch Samuel und sein Vater Abba an.[5]) Hier fand er seinen früheren Lehrer Levi ben Sissi wieder, nächst dem er auch den Lehrer Chanina b. Chama für sich gewann. Von Letzterem lernte er die Arzneikunde, in der er sich immer mehr ausbildete, so daß er bald als Meister derselben, חכים, Weiser, berühmt wurde.[6]) Ebenso zeichnete er sich in der Gesetzeskunde aus und lenkte so die Aufmerksamkeit des Patriarchen R. Juda I. auf sich, der ihn lieb gewann und ihn zu ordiniren (s. Ordination) gedachte.[7]) II. Seine Kenntnisse in den fremden Sprachen, in der Medizin, Astronomie, Astrologie und den kalendarischen Berechnungen. Die Sprachkenntnisse Samuels, besonders die der griechischen Sprache, ersehen wir aus seinen Erklärungen der fremden Ausdrücke in der Mischna.[8]) Weit umfassender und von größerer Bedeutung waren seine Kenntnisse in der Medizin. Er kämpfte in seinen medizinischen Lehren gegen den Volksaberglauben und stellte für die Heilkunde die Gesetze aus der Erfahrung, welche eine naturgemäße Heilung versprachen, auf. So stellte er entschieden in Abrede, daß der Entstehungsgrund der vielen Krankheiten in der nachtheiligen Einwirkung des bösen Blickes (s. d. A.) zu suchen sei.[9]) Anstatt dessen lehrte er: „Die meisten Krankheiten entstehen durch den schädlichen Einfluß der kalten Luft.“[10]) Es war dies ein Grundsatz, den schon sein Lehrer Chanina aufstellte.[11]) Ausgezeichnetes leistete er in der Augenheilkunde. Er war ein entschiedener Gegner der Augensalben und lehrte, daß das Waschen der Augen mit kaltem Wasser des Morgens und die Reinigung der Hände und Füße im warmen Wasser am Abend besser sei als alle Augensalben der Welt.“[12]) Er hatte das Glück, eine längere Augenkrankheit des Patriarchen R. Juda I. völlig zu beseitigen[13]); ebenso heilte er seinen Kollegen und spätern Amtsgenossen Rabh.[14]) Sehr gesucht und weithin bekannt war eine von ihm erfundene Augensalbe „Kollyrin de Mar Samuel.“[15]) Auch andere Krankheiten verstand er trefflich zu heilen.[16]) Es würde hier zu weit führen, alle seine im talmudischen Schriftthume verzeichneten Lehren aufzuzählen und verweisen wir über dieselben auf die Artikel: „Arzt,“ „Medizin,“ „Aderlassen,“ „Nahrung“ u. a. m. in dieser und in der ersten Abtheilung dieses Werkes.[17]) Als Arzt pflegte er, gleich seinem Lehrer Chanina, einen Palmenzweig anstatt der Unterschrift seines Namens zu zeichnen.[18]) Wir bemerken hierzu, daß die Dattelpalme bei den Alten als Universalmittel in der Heilkunde galt und auch von Samuel als

---

[1]) Das. [2]) Cholin 107 β. דלא גמיר. [3]) Sabbath 108 β. Vergl. Seder hadoroth voce „Samuel“ und Abraham ben David und den Hasagoth in der Vorrede des Maimonides zu Jad chasaka. Evident geht aus Kidduschin 72 α hervor, wo R. Juda Levi über die Neuperser, Gheber, frägt, daß Levi in Babylonien war; ferner aus Pesachim 107 α, aus der Nachricht daselbst: „Levi brachte aus Babylonien ein Geschenk an R. Juda I.“ [4]) Nach Maimonides daselbst vergl. Bechoroth 11 β. [5]) Jeruschalmi Baba mezia Absch. 4. 4; das. Pesachim Absch. 5. 2; Babli Gemara 85 β; ferner die vielen Stellen, wo Samuel Lehren von R. Chija bringt. [6]) Baba mezia 86 α; Sabbath 129 α. [7]) Baba mezia 86 α. [8]) So erklärt er in Kidduschin 26 das Wort אסטרטיא durch חיילות; Rosch haschana 18 den Ausdruck מרון; Pesachim 119 אפיקיון; Aboda sara קרטסים; das. S. 5. סך קירי פלכתר. [9]) Baba mezia 107 β; Jeruschalmi Sabbath Absch. 14. 3; Midr. rabba 3 M. Absch. 16. [10]) Das. [11]) Das. [12]) Sabbath 78 α; 108 β; 151 β. [13]) Baba mezia 85 β. [14]) Sabbath 88. [15]) Das. [16]) Baba mezia 113 β. Das. sein eigenes Geständniß darüber. [17]) Vergleiche besonders die schöne Zusammenstellung darüber von Rappaport in Bikkure haitim. Jahrg. VIII. S. 15 ff. [18]) Gittin 87; Baba bathra 161 β; Jerusch. das. Absch. 9. 14.

solches oft empfohlen wurde.[1]) Nicht minder groß war sein astronomisches Wissen. Von seinen Lehren der Astronomie, von denen sich mehrere im talmudischen Schriftthume erhalten haben, bringen wir seinen Ausspruch über die Kometenerscheinung: „Wenn mir Alles auf dem Sternenhimmel klar ist, so ist dieses nicht in Bezug auf den Kometen, doch soviel weiß ich, daß er den Orion (s. Astronomie) nicht durchziehen kann, sonst würde eine Weltzerstörung eintreten. Sein Durchziehen des Orion ist nur scheinbar, eine optische Täuschung, der Glanz desselben durchzieht ihn, und es sieht aus, als wenn er ihn durchschnitten hätte."[2]) In einer andern Lehre erklärt er das in Hiob 9. 9 genannte Sternbild Chima, daß dasselbe eine Sterngruppe sei, bestehend aus fast 100 Sternen, die bald zusammen, bald zerstreut erscheinen.[3]) In einer dritten Lehre erkennt er gegen seinen Collegen Rabh (s. d. A.) den Donner als ein Zusammenstoßen der Wolken.[4]) Mit der Astronomie war im Alterthume die Astrologie (s. d. A.) eng verbunden. Man beobachtete und studirte gar oft den Sternenhimmel wegen der astrologischen Weissagungen, die man aus den verschiedenen Stellungen der Sterne u. a. m. zu erschauen wähnte. Er verkehrte viel mit Astrologen, besonders mit einem Ablat (s. d. A.), den er von dem Unsinn der Astrologie überführte.[5]) Mit Bitterkeit tadelte er seine Zeitgenossen, die sich auf die Astrologie legten und schalt sie als Männer ohne Gesetzeskunde.[6]) „Der Mensch vermag sich, wiederholte er oft, über das über ihn verhängte Geschick zu erheben."[7]) Die praktische Ausbeute der astronomischen Kenntnisse verwendete Samuel für die weitere Ausbildung und Entwickelung des Kalenderwesens, worin seine Leistungen bahnbrechend und für die kommenden Zeiten maßgebend wurden. Wir haben diese seine Lehren und kalendarische Feststellungen ausführlich in dem Artikel „Kalender" S. 625 gebracht und besprochen, die ich nicht wiederholen mag. III. **Seine Gesetzeskunde und Thätigkeit als Richter, Gesetzeslehrer und Rektor der Schule zu Neharbea, seine Halacha und Agada.** Neben der Pflege dieser profanen Wissensfächer war das Gesetzesstudium seine Hauptbeschäftigung; er machte sich mit allen Zweigen der Gesetzeskunde vertraut und erwarb sich eine enorme Kenntniß derselben. Von seiner Bibelkenntniß, der Geschicklichkeit ihrer Auslegung erhielt er den Namen „Kara" (Bibelkundiger).[8]) Die große Menge der Gesetzesentscheidungen und Gesetzesauslegungen nebst den Traditionen, die er aus Palästina mitbrachte, stellte er als eine Halachasammlung zusammen, die unter dem Namen „Tana de be Samuel" im Talmud oft genannt wird.[9]) Seine Thierkrankheitskenntnisse gaben ihm im Ritualgesetz manchen Aufschluß, besonders in den Gesetzen von Trepha, wovon seine Zeitgenossen keine Ahnung hatten. Voll Verwunderung riefen ihm in solchen Fällen diese zu: „Dir ist jedes Geheimniß offenbar!"[10]) Bei Entscheidungsfällen, worüber kein Gesetz vorhanden war, zog er alte Traditionen zu Rath, die er von seinen Lehrern empfangen hatte,[11]) auch verstand er geschickt neue Halachoths aus ältern herzuleiten.[12]) War seine Entscheidung gegen irgend eine Tradition, so verstand er dieselbe dadurch zu rechtfertigen, daß er letzterer eine andere Deutung gab.[13]) Sonst hatte er den Grundsatz, weder aus den Halachoth, noch aus der Tosephta (s. d. A.) das Gesetz zu lehren, sondern nur aus derjenigen Erklärung der Mischna, die wir Talmud nennen.[14]) Sein eigentliches Gebiet war die Rechtslehre, auf welchem er als die höchste Autorität in Babylonien

---

[1]) Rappaport Bikkure haitim l. c. [2]) Berachoth 58β. נהירין לי שבילי דשמיא — ומחזי כדעבר איה: [3]) Das. [4]) Das. 29. עגני בגלגלא. [5]) Siehe: „Ablat." [6]) Midr. rabba 5 M. Absch. 8 in Bezug auf 5 M. 30. 12. „Sie ist nicht im Himmel!" Mehr darüber finden wir in Lewas Nethiboth Olam Absch. 14. [7]) Sabbath 156β; vergl. Pesachim 113β von R. Joseph den Ausspruch das. [8]) Aboda sara 40α. [9]) Beza 29α Raschi das.; vergl. Jeruschalmi Kilaim Absch. 8. 2; das. Berachoth Absch. 4. 1. Ausdrücklich genannt ist diese Boraitha unter „Tana debe Samuel" in Sabbath 54α; Erubin 70β; 86α; 89β; Pesachim 3α; 39α u. a. O. [10]) Cholin 59α; 95β. [11]) Cholin 42β; Raschi das.; Moed katon 12α; Aboda sara 21α; Tosephoth אריסא das. [12]) Scherir. p. 10. [13]) Succa 10β; Kethuboth 107α; Baba mezia 109α, wo der Ausdruck תרגמה vorkommt. [14]) Jerusch. Chagiga 1. 8; das. Pea 2. 4; Gemara Babli Chagiga 10α; vergl. Tosephoth Jomtob zu Berachoth 5. 5.

galt; seine Aussprüche erhielten da auch gegen Rabh Gesetzeskraft.[1]) Eine spätere Zeit stellte darüber die Norm auf: „Die Halachoth von Rabh sind in Ritualsachen, aber die des Samuel in Rechtssachen maßgebend."[2]) Mit diesen Kenntnissen verband er die schönsten Eigenschaften und Tugenden. Bescheidenheit, Anspruchlosigkeit und tiefe Demuth zierten diesen so großen Gelehrten. Der große Lehrer Hillel (s. d. A.) diente ihm hierzu als Vorbild. So sprach er: „Drei Jahre lang stritten die Schulen Samais und Hillels mit einander, da erscholl die Himmelsstimme, Bathkol, (s. d. A.): „Die Lehren beider Schulen sind Worte des lebendigen Gottes, doch für die Praxis haben die Aussprüche der Schule Hillel Gesetzeskraft." Warum geschah dies? Weil die Hilleliten sanft, duldsam, bescheiden gegen einander waren, sie trugen neben ihrer Meinung auch die des Gegners vor, die sie oft der eigenen vorausschickten.[3]) So beharrte auch Samuel nie hartnäckig bei seiner Meinung, er zog dieselbe zurück, so oft er von dem Gegner seines Irrthums überführt wurde.[4]) War die Ansicht des andern ihm einleuchtender, so vertheidigte er dieselbe gegen die Angriffe ihrer Gegner.[5]) Seine Bescheidenheit ließ ihn Belehrung von Jedermann, auch von den Geringern annehmen.[6]) Ein Beispiel seiner Sanftmuth und Herablassung giebt folgende Erzählung. Ein Perser kam einmal zu Rabh, dem Oberhaupt der Schule in Sura, um von ihm in der jüdischen Religion unterrichtet zu werden. Er willfahrte seinen Wunsch und machte sich sofort an das Werk. Aber als der Heide gegen die ihm vorgetragenen Lehren fortwährend Zweifel erhob, wies ihn dieser zornig von sich. Der so Weggejagte suchte Samuel in Nehardea auf. Dieser brachte in Sanftmuth und Freundlichkeit den Perser bald dahin, daß er zu glauben anfing und in das Judenthum sich aufnehmen ließ.[7]) Ausgezeichnet war seine Nachsicht in der Beurtheilung der Fehler Anderer. Zu Rabh gelangte das Gericht, Rab Schele hätte die Wiederverheirathung einer Ehefrau erlaubt, ehe er noch von dem Tode ihres Mannes die volle Gewißheit hatte; er war darüber so ergrimmt, daß er über ihn die Bannstrafe verhängen wollte. Samuel hörte hiervon und rieth ihm von diesem Schritte ab, bis er auch den Angeklagten hören werde. Derselbe wurde vorgeladen und kam. In seiner Vertheidigungsrede brachte er solche Gründe vor, daß Rabh bald sein Vorhaben aufgab und dem Samuel sehr für seinen Rath dankte.[8]) So ausgerüstet stand er da, als ihn der Exilarch Mar Ukba, sein früherer Schüler, zum Richter am Gerichtshofe zu Nehardea berief.[9]) Dieses Richteramt verwaltete er in Gemeinschaft mit seinem gelehrten Collegen Karna. Ihre Tüchtigkeit wurde bald so anerkannt, daß es von ihnen allgemein hieß: „Samuel und Karna sind die Richter der jüdischen Diaspora."[10]) Eine große Zahl lernbegieriger Jünger schaarte sich um Samuel, um dessen Rechtsvorträge zu hören. Dieselben verdoppelten sich, als er im Jahre 219 nach dem Tode des Schuloberhauptes R. Schela zum Nachfolger desselben erwählt wurde. Die Schule in Nehardea erlangte durch Samuel neuen Glanz und neues Ansehen, die an Rang der Schule Rabhs in Sura nicht nachstand. Wir wollen jetzt von seiner Thätigkeit als Gesetzeslehrer und Richter erst die seines Lehramtes kennen lernen. Der Gesetzescodex der Juden, der die schriftlichen und traditionellen Gesetze als abgeschlossenes Ganze zusammenfaßte, war die Mischna (s. d. A.). Dieselbe war in der in Palästina sich herausgebildeten neuhebräischen Sprache abgefaßt, die eine Menge von fremden Ausdrücken in sich schloß, die den Babyloniern völlig fremd war. Samuel, dem die Verbreitung des Gesetzesstudiums am Herzen lag, wendete daher in seinen Vorträgen diesen fremden Ausdrücken seine volle Aufmerksamkeit zu. Er erklärte seinen babylonischen Jüngern die Fremdwörter nach

---

[1]) Nidda 24β; Bechoroth 49β. [2]) Das. הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני. Es versteht sich, daß während der Lebenszeit dieser Lehrer ihre Aussprüche als Gesetze an ihren Hochschulen galten. [3]) Erubin 13β. [4]) Das. 90α; Cholin 76β; 96α. [5]) Berachoth 36α; Baba mezia 107α; Bechoroth 54β. [6]) Kethuboth 22β; Baba mezia 33α; Jerusch. Horajoth III. 7. [7]) Midr. rabba zu Koheleth 7. 8. [8]) Jebamoth 121α. [9]) Kethuboth 79α. [10]) Sanh. 17β; Baba bathra 107β.

ihrer griechischen oder lateinischen Bedeutung, je nachdem dieselben griechischen oder lateinischen Ursprunges waren.[1]) Bei der Erklärung der andern Wörter suchte er nach einer richtigen Etymologie derselben und erbat sich oft Auskunft über dieselben von den Meeresreisenden.[2]) Nächst dieser Worterklärung hielt er die Auffassung des richtigen Sinnes dunkler und kurzgefaßter Sätze als das Zweitwichtige. Dieselbe wies er seinen Jüngern nach durch die Heranziehung anderer Traditionsquellen, die neben der Mischna noch immer gepflegt und erhalten wurden.[3]) Das Dritte, was bei ihm in seinen Mischnavorträgen in Betracht kam, war die Berührung der Bedingungen, unter welchen diese Gesetze bei den veränderten Zeitverhältnissen praktisch ausgeführt werden können. Bei jedem Gesetze wurde nach dem ihm zu Grunde liegenden Prinzip gefragt und führte er jeden speziellen Fall auf ein allgemeines Gesetz zurück. Außer diesem wurde oft eine Frage aufgeworfen, über die disputirt und verhandelt wurde. Diese letzte Art von Gesetzeserörterung war unter dem Namen „Havajoth de Rabh und Samuel", Disputationen von Rabh und Samuel, bekannt.[4]) Den vollen Ruhm erhielt diese Lehrstätte Samuels nach dem Tode Rabhs im Jahre 247 n. Die Jünger der Schule in Sura eilten jetzt nach Nehardea, der nunmehr einzigen Hochschule Babyloniens unter dem Rektorat Samuels. Die Verehrung Samuels war jetzt eine allgemeine. Rab Huna, der in Sura präsidirte, beugte sich vor ihm; auch R. Jochanan in Palästina verehrte ihn jetzt, nachdem er von ihm eine Menge von Belehrungen über wichtige Ritualgesetze zugesandt erhalten und so sich von der Größe dieses Mannes überzeugt hatte.[5]) Dieser faßte sogar den Entschluß, Samuel in Babylonien mit einem Besuch zu beehren, wovon er nur durch ein Gerücht von dessen Tode, das sich als falsch herausstellte, gestört wurde.[6]) Mit voller Liebe sorgte er für das leibliche Wohl seiner Schüler, unter denen sich der Sohn Rabhs, „Chija," befand, dem er wie ein Vater vorstand.[7]) Mit nicht geringerer Gewissenhaftigkeit und Würde verwaltete er sein Richteramt. Als nothwendige Eigenschaft eines Richters betrachtete er die Wahrheitsliebe[8]) und die strenge Unbestechlichkeit.[9]) Jemand reichte Samuel bei seinem Gange über eine schmale Brücke die Hand als Stütze. Derselbe hatte darauf einen Rechtsstreit, den er Samuel zur Entscheidung vorlegte. Da weigerte sich Samuel die Entscheidung zu übernehmen aus Furcht, er könnte, durch die ihm vorher erwiesene Zuvorkommenheit bestochen, zu seinen Gunsten entscheiden.[10]) Mit dieser strengen Gewissenhaftigkeit legte er eine selbstbewußte Entschiedenheit an den Tag, die ihn in seinem Urtheil nur die Sache, aber nicht die Person sehen ließ. So ging er schonungslos sogar gegen den Exilarchen vor, wenn derselbe sich eines Vergehens schuldig machte.[11]) Er bekämpfte falsche Ansichten und stellte die Wahrheit über jede Autorität.[12]) Im Uebrigen sehen wir ihn auch hier voll Menschenliebe und Nachsicht. So mahnte er gegen die oft vorkommende Enterbung eines ungerathenen Sohnes, davon möglichst Abstand zu nehmen, nie ein ungerathenes Kind zu enterben, auch nicht zu Gunsten eines bessern.[13]) Rühmlichst heben wir seine Anordnung hervor, jeder Gerichtshof vertrete bei Waisen die Vaterstelle[14]); ferner, daß der Kaufmann beim Verkauf seiner Waaren nie mehr als $\frac{1}{6}$ über den Einkaufspreis Gewinn zu nehmen habe[15]) u. a. m. Um Viele vor Schaden zu schützen, erlaubte er sogar die Uebertretung eines Religionsgesetzes.[16]) Er drohte beim Verkauf von Waaren, die zur Ausübung eines Religionsgesetzes erforderlich waren, wenn dieselben übertheuert wurden, eine mildere religiöse Praxis einzuführen, wenn die Verkäufer nicht zu

---

[1]) Vergl. Sabbath 104 β; Pesachim 119 β; Gittin 67 β: Baba mezia 23 β; Aboda sara 8 β; Rosch haschana 18 α; Kidduschin 76 β. [2]) Bechoroth 22 α; Sabbath 20 β; 21 α; Nidda 62 α. [3]) Erubin 80 α; Pesachim 8 β; Kidduschin 38; Sabbath 151 α; Aboda sara 34 α. [4]) Berachoth 20 α; Taanith 24 α; Sanhedrin 106 β. [5]) Cholin 95 β; Jerusch. das. [6]) Das. [7]) Berachoth 12 α; Chagiga 14 α; Erachim 16 β. [8]) Cholin 94 α; Baba mezia 23 β. [9]) Siehe: „Bestechung." [10]) Kethuboth 105 β. [11]) Moed katon 16 β; Baba bathra 89 α. [12]) Chagiga 10 α; Joma 85 β; Megilla 7 α. [13]) Kethuboth 53 α. [14]) Jebamoth 67 β; Gittin 37 α; 52 β. [15]) Baba mezia 40 β; Schebuoth 36 α; Cholin 113 α. [16]) Sabbath 42 β.

niedrigern Preisen verkaufen wollten.[1]) Von ihm selbst wird erzählt, daß er seine Feldfrüchte nicht bald verkaufte, sondern sie bis zur Theuerungszeit liegen ließ, um sie dann den Armen zu niedrigern Preisen zu verkaufen.[2]) IV. Seine Stellung zur Obrigkeit, König Sapor I., seine Beziehungen zu Rabh, neue Gesetze und Anordnungen. Die Zeit Samuels war in Persien eine kriegerische und politisch sehr bewegte. Das alte Herrscherhaus der Arsaciden wurde gestürzt. In der Ebene von Hormuz wurde der letzte König Artaban IV. von dem Statthalter Ardschir Babegan mit Hilfe der Gheben, Chaberim, besiegt und getödtet. Ardschir wurde König von Persien und gründete das Königshaus der Sassaniden. Bei dessen Sohn Sapor I., der im Jahre 238 den Thron bestieg (im Talmud König Schabor), stand Samuel in hoher Gunst. König Sapor I. würdigte Samuel seines Umganges, hatte mit ihm oft Unterredungen und verschmähte in vielen Fällen nicht seinen Rath.[3]) Er war den Juden überhaupt gewogen und rühmte sich, nie einen derselben getödtet zu haben.[4]) Auch Samuel verstand diese Gunstbezeugung zu würdigen, er war ein treuer Unterthan, der die Interessen seines Königs und des Staates nach allen Seiten zu wahren suchte.[5]) Er ging darin so weit, daß er sein Mitgefühl für seine Glaubensgenossen bei der Nachricht, die Perser haben bei der Eroberung von Mazaca Cäsarea in Cappadocien 12000 Juden, die gegen ihn hartnäckig kämpften, niedergemetzelt, unterdrückte und keine Trauer über die Gefallenen anlegte.[6]) In seinen Volksvorträgen mahnte er zur Treue und Hingebung für den König. „Sollte die Obrigkeit versprechen, den Berg auszureißen, sie würde ihn ausreißen und nicht ihrem Worte untreu werden"[7]); ferner: „Dem Könige ist es gestattet, von seinen Rechten, wie dieselben in 1. S. 8. 11—17 ausgesprochen sind, vollen Gebrauch zu machen[8]); „Das Gesetz der Obrigkeit ist vollgültiges Gesetz,[9]) sind mehrere dieser seiner Lehren, von denen letztere bei ihm als Norm in seinen richterlichen Entscheidungen galt.[10]) Eine weitere milde Grundlehre von ihm war die, welche viele von den Absonderungsgesetzen früherer Gesetzeslehrer als nur gegen die Heiden in Palästina gerichtet erklärt, die keine Beziehung auf die Perser haben.[11]) Ein schönes Kapitel in seiner Lebensgeschichte bildet seine erhaltene Beziehung zu seinem Kollegen Rabh, dem Oberhaupte der Hochschule zu Sura. Zwischen beiden herrschte freundschaftliche Eintracht, sie ehrten sich und besuchten sich gegenseitig, woraus manche gute Institution für die Juden in Persien hervorging. Die Absonderungsgesetze der Juden von ihrer heidnischen Umgebung legten Ersterm große Entsagung auf. Samuel hob viele derselben in Persien, wie wir schon erwähnt haben, ganz auf. Zu rechter Zeit erhielt er die Kunde von der Aufhebung des Verbots des heidnischen Oels durch den Patriarchen R. Juda II., ein Ereigniß, das ihm sehr erwünscht kam, auch seinen Kollegen Rabh für derartige Neuerungen zu gewinnen. Samuel war einer der ersten, der darauf in Babylonien heidnisches Oel genoß. Dagegen wollte Rabh, das Schuloberhaupt, nichts von dieser Verbotsaufhebung wissen und brachte mehrere Ausflüchte vor. Da erhob sich Samuel voll Entrüstung und rief ihm zu: „Wisse, Simlai (s. d. A.), der uns die Nachricht von dieser Oelverbotsaufhebung überbrachte, hat dieselbe uns nicht in seinem Namen, sondern in dem des Patriarchen R. Juda II. angezeigt, fügst du dich nicht, so rechne ich dich zu den gegen das Patriarchat Widerspenstigen!"[12]) Das half. Rabh fügte sich und genoß als Zeichen der Anerkennung der Aufhebung des Oelverbots heidnisches Oel.[13]) Das Zweite betraf die Priester- und Levitenabgaben von dem Feldbau, die nur für Palästina geboten waren, aber auch in Babylonien gehalten wurden. Samuel führte manche Erleichterung in Bezug auf dieselben ein, die später zur völligen Aufhebung führten. Streng wurden von beiden die Auf=

[1]) Pesachim 30 α; Succa 34 β. [2]) Baba bathra 90 β. [3]) Berachoth 56 α. [4]) Moed katon 26 α. [5]) Pesachim 54 α; Baba kama 96 β. [6]) Moed katon 26 α. [7]) Baba bathra 3 β. [8]) Sanhedrin 20 β. כל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו. [9]) Baba bathra 113 β; Gittin 10 β. דינא דמלכותא דינא. [10]) Das. [11]) Aboda sara 7 β; Raschi das. [12]) Jeruschalmi Aboda sara Absch. 11. אני קורא עליך זקן ממרא. [13]) Das.

rechthaltung der Ehegesetze[1]) und des zweiten Festtages[2]) eingeschärft. Für den Synagogenkultus ist manches Gebet von ihnen abgefaßt worden; ebenso ordneten sie das Vorlesen gewisser Abschnitte aus den Hagiographen beim Minchagottesdienst am Sabbat an.[3]) Samuel überlebte Rabh, und als dieser gestorben war, klagte jener: „Dahin der Mann, der mir überlegen war!"[4]) V. Religionsgespräche und agadische Lehren. In der Theilnahme an den Religionsgesprächen zwischen den Juden und den Persern unterschied sich Samuel von Rabh. Dieser erklärte die Priester des Feuerkultus, welche diese Religionsgespräche gewöhnlich anstellten, für Gotteslästerer, von denen man nichts lernen darf, dagegen hielt sie Samuel für Astrologen, Zauberer und Wahrsager, deren Lehren man wol anhören darf, wenn man sie nur nicht praktisch auszuführen gedenkt.[5]) So nahm Samuel ungescheut an den Disputationen der Parser, Juden und Christen theil, wenn auch Rabh dieselben prinzipiell mied.[6]) Es gab zwei Ortschaften für Religionsdisputationen „Be Abadon" und „Be Nizrephi," von diesen beiden besuchte Samuel nur erstere. Die Namen deuten auf zwei verschiedene Religionssekten des Parsismus.[7]) Ueber die daselbst geführten Religionsgespräche verweisen wir auf den Artikel „Religionsgespräche." Eine Fülle kerniger Morallehren enthielten seine Volksvorträge, von denen wir hier einige aufführen, soweit sie uns die Agada aufbewahrt hat. a. Religion. Religion soll der Stempel aller unserer Handlungen sein. „Alles soll im Namen Gottes vollführt werden."[8]) Dieselbe bildet das Element unseres Lebens. „Wie die Fische, wenn sie ihr Wasser verlassen, bald sterben, so geschieht es mit Israel, wenn es seine Lehre und sein Gesetz verläßt."[9]) b. Vorsehung Gottes. Von derselben war er so sehr überzeugt, daß er einst, als er einem Skorpion auf dem Rücken eines Frosches über einen Fluß setzen sah, der dort einen am jenseitigen Ufer weilenden Manne einen tödtlichen Stich beibrachte, ausrief: „Zu deinem Gericht stehen sie täglich, denn alle sind deine Diener (Ps. 119. 91)!"[10]) c. Israel. Hier bringen wir einige geschichtliche Bemerkungen von ihm. Die Eheschließungen der Israeliten mit den Heiden hat dieselben zu Feinden gegen sie gemacht. „Da Salomo die Tochter Pharaos heimführte, stieß der Engel Gabriel ein Schilfrohr ins Meer, an welchem sich Land anschwemmte, auf dem später die Weltstadt Rom (wol Konstantinopel) erbaut wurde zur Züchtigung Israels."[11]) „Der Reichthum, den Israel aus Aegypten mitgenommen, kam auf seinen verschiedenen Wanderungen zu den Griechen und von diesen nach Rom.[12]) d. Heiden und Sklaven. „Vor Gottes Richterstuhl werden die Heiden und Israeliten gleich gerichtet."[13]) „Am Tage des Weltgerichts werden die Heiden die Ohnmacht ihrer Götzen einsehen und zu Gott sich bekehren" (Midrasch Schocher tob zu Ps. 9. 4)." Mit starkem Nachdruck lehrte er: „Es ist verboten, einen Menschen, Juden oder Heiden, auch nur durch Worte zu hintergehen."[14]) Ebenso verbietet er, einen Heiden in der Gegenwart eines Israeliten zu beschämen.[15]) Auch in dem Sklaven, mahnte er, soll man den Menschen erkennen und ihn achten. „Nur zum Dienste, aber nicht zur Ehrenkränkung ist der Sklave dir übergeben."[16]) e. Aszetik. Samuel war ein Feind jeder Aszetik; seine Lehren gegen dieselbe lauten: „Wer sich die nöthige Nahrung entzieht, dem wird dieselbe auch im Himmel entzogen, denn wie sollte Gott sich dessen erbarmen, der seiner selbst sich nicht erbarmt!"[17]) „Greif zu und genieß, greif zu und genieß, denn diese Welt, von der wir scheiden, gleicht einem Hochzeitshause, wo die Einen kommen und die Andern gehen!"[18]) „Wer im Fasten zubringt, wird Sünder genannt."[19]) „Wer sich durch

---

[1]) Kidduschin 12β; Nidda 25β; Jerusch. Kidduschin III. 5. [2]) Pesachim 52α. [3]) Megilla 29β; Sabbath 116β. [4]) Moed katon 24α. [5]) Sabbath 75α. [6]) Sabbath 116α. [7]) Vergl. Kohut, Aruch voce בי אבידן. [8]) Kidduschin 81β. הכל לשם שמים. [9]) Aboda sara 3β. מה דגים שבים כיון שפורשים מתים. [10]) Nedarim 41α; Midr. rabba Absch. 10. [11]) Sabbath 50β; [12]) Pesachim 119α. [13]) Jeruschalmi Rosch haschana 1. 2. S. 57. מי שהוא דן ישראל דן האומות. [14]) Cholin 94α. אסור לגנוב דעת הבריות, אפי׳ דעתי של עכו״ם. [15]) Sanhedrin 94α. [16]) Erachin 29β; Nidda 17α und 47α. [17]) Sabbath 129α; Taanith 11α; Nedarim 22α. [18]) Erubin 54α. [19]) Taanith 11α.

Gelübde Erschwerungen auferlegt, ist ein Frevler, wenn er auch dieselben erfüllt."[1]) Dagegen will er mit dem Genuß der Erdengüter den Aufblick zu Gott verbunden haben." „Wer von dieser Welt etwas genießt ohne Segensspruch an Gott, hat sich gleichsam am Heiligen vergriffen."[2]). f. Messias, Messiaszeit. Ueber beide hat er recht nüchterne Lehren, die sich von denen der Mystik (s. d. A.) merklich unterscheiden. Die Weissagungen der Propheten von der ewigen Friedens- und Glückszeit beziehen sich nicht auf die Messiaszeit, sondern anf die zukünftige Welt, olam haba."[3]) „Der Messias erscheint, wenn viele Leiden Israel geläutert und der Erlösung würdig gemacht haben werden."[4]) „Die Dauer der Leidenszeit ist unbekannt."[5]) „Zwischen der Messiaszeit und der Gegenwart giebt es keinen andern Unterschied, als daß es keine Unterjochung durch die Völker geben wird."[6]) Die Dauer derselben ist, wie die von der Weltschöpfung bis zu ihrem Eintritt."[7]) g. Traumdeutung. Als Mann des Verstandes war er auch ein Feind der Traumdeuteleien seiner Zeit. „Träume schwatzen nur Nichtiges!" pflegte er auszurufen, wenn man ihm von einem bösen Traume erzählte. König Sapor I. fragte ihn, ob er ihm denn auch im Voraus den Traum in der folgenden Nacht sagen könnte. Er antwortete: „Du wirst, o König! träumen, daß die Römer dich gefangen nehmen und zu schwerer Arbeit verurtheilen werden." Dies beschäftigte den König den ganzen Tag und die Folge davon war, daß er des Nachts davon träumte. So kam auch er zur Ueberzeugung, daß die Träume eine Wiederkehr der Gedanken sind, die uns am Tage beschäftigt haben.[9]) h. Familie, Verheirathung, Töchter, Tod, Schüler. Samuel hatte einen jüngeren Bruder, Namens Pinchas und mehrere Schwestern.[10]) Er selbst verheirathete sich nach seiner Rückkehr aus Palästina und wurde Vater mehrerer Töchter. Von denselben geriethen zwei in Gefangenschaft, die nach Sephoris in Palästina gebracht wurden, wo R. Chanina, der Lehrer Samuels, Rektor der Hochschule war. Die Juden von Sephoris löften sie aus und R. Chanina nahm sich ihrer väterlich an. Er verheiratete eine an den Gelehrten Simon b. Abba, einen Verwandten Samuels. Aber sie starb bald nach der Vermählung. Der Mann vermählte sich darauf mit der zweiten Schwester, die ihm ebenfalls durch einen frühen Tod entrissen wurde.[11]) Samuel überlebte kaum diesen Schmerz, er starb im Jahre 257. Seine Schüler verbreiteten lange nach ihm seine Lehren. Es gehörten zu denselben R. Nachman, der ihm in das Rektorat der Hochschule zu Nehardea gefolgt war; R. Juda, der in Pumbadita eine Hochschule gründete und den Ruf eines Scharfsinnigen hatte u. a. m. Mehreres siehe: Talmudstudium.

Sanhedrin, siehe: Synedrion.

Sarg, siehe: Beerdigung.

Schamir, שמיר. Im biblischen Schriftthume kommt dieser Name in der Bedeutung von Stechgegenständen vor, als z. B. „Dorn und Distel"[12]); „Diamantspitze" oder „Diamantstift," der härteste Stift zum Eingraben, צפורן שמיר.[13]) „Schamir" ist somit in der Bibel ein graphisches Instrument. „Die Sünde Judas, heißt es, ist aufgeschrieben mit Eisengriffel, mit Schamirstift."[14]) Eine andere Bedeutung hat „Schamir" im talmudischen Schriftthume. Es ist daselbst ein Wurm von der Größe eines Gerstenkornes, den die Sage mit der wundervollen Eigenschaft und Kraft ausgestattet, die härtesten Gegenstände, als Steine u. a. m., zu zertheilen und in ihnen Vertiefungen einzugraben, sobald man diese vor ihm hält.[15]) Dieselbe erzählt: „Es ist ein Geschöpf von dem ersten Schöpfungstage, vor dem die Steine, wenn man ihn vor denselben hält, sich gleich den Tafeln eines Buches spalten, d. h.

---

[1]) Nedarim 22α. [2]) Berachoth 35α nach Pf. 24. [3]) Kethuboth 112β; Berachoth 34β. [4]) Kethuboth 112β nach Jesaia 6. 13. [5]) Sanhedrin 97β. [6]) Berachoth 34β. [7]) Sanhedrin 99α nach 5 M. 11. 21. [8]) Berachoth 55. [9]) Daf. 56α. [10]) Berachoth 39α; Nedarim 40α; Sanhedrin 28β; Moed katon 18α. [11]) Kethuboth 23α; Jeruschalmi daf.; Moed katon 18α. [12]) Jesaia 5. 6; 7. 23; 10. 17. [13]) Jesaia 17. 1; Ezech. 3. 9; Sach. 7. 12. [14]) Jesaia 17. 1. [15]) Jeruschalmi Sote IX. 10 nach 1. K. 6. 7.

aus einander gehen." Salomo gebrauchte den Schamir beim Bau des Tempels zur Spaltung der Steine, wozu kein Eisen verwendet werden sollte. Eine andere Stelle bezeichnet ihn uns näher. „Der Schamir wurde in der Größe eines Gerstenkornes geschaffen, und zwar in den Tagen der Weltschöpfung, mit der Eigenschaft, daß kein harter Gegenstand ihm widerstehen kann. Worin verwahrt man ihn? Man wickelt ihn in schwammartige Wollknäulen ein und legt ihn in ein Behältniß von Blei, das mit Gerstenkleie gefüllt ist."[1]) Mit Hülfe dieses Schamirs, heißt es ferner, hat Moses das Eingraben der Namen in die Steine des Ephod (s. d. A.) vollbringen lassen.[2]) Er schrieb nämlich die Namen der zwölf Stämme auf die Steine des Ephod mit Dinte, führte darüber den Schamir, wodurch die Buchstaben eingravirt wurden, ohne daß etwas von den Edelsteinen verloren gegangen war.[3]) Moses erhielt den Schamir aus dem Paradiese (Jalkut II. S. 29. 1). Wie Salomo zu demselben gekommen, darüber wird erzählt: „König Salomo war in der größten Rathlosigkeit beim Bau des Tempels; es sollte an die Bausteine kein Eisen angelegt werden. Da machten ihn seine Räthe auf den Schamir aufmerksam, den Moses zum Eingraviren der Namen der zwölf Stämme in die Steine des Ephod und des Brustschildes gebrauchte; auch deuteten sie ihm an, daß Asmodai (s. d. A.), das Oberhaupt der Dämonen, den Ort des Schamirs kennen werde. Er beschwor Asmodai, ihm den Schamir zu bringen. „Nicht ich, antwortete das Oberhaupt der Geister, sondern der Dämon des Meeres kann dir den Schamir herbeischaffen. In dieses Geheimniß ist jedoch nur der Auerhahn eingeweiht, der beeidet ist, das Geheimniß Niemandem zu verrathen. Der Auerhahn braucht den Schamir, um die Berge zu spalten, damit auf deren Gipfel mittelst des dahin getragenen Samens neues Wachsthum aufgehe. Benaja, der Rath Salomos, suchte darauf das Nest des Auerhahnes auf und bedeckte dasselbe mit einer Glasglocke. Der Auerhahn suchte sein Nest auf und fand es mit der Glasglocke bedeckt, sodaß er zu seinen Jungen nicht kommen konnte. Schnell holte er den Schamir her und legte ihn auf das Glas, das dadurch zersprengte. Benaja sah in einem Versteck dieses Alles; er erhob ein Geschrei; der Auerhahn erschreckte und ließ den Schamir fallen. Hastig griff dieser nach demselben und brachte ihn zum König Salomo. Der unglückliche Auerhahn nahm sich darauf das Leben.[4])

Schechina, שכינה, aramäisch: **Schechinta**, שכינתא. Benennung der Anwesenheit, Gegenwart und Allgegenwart Gottes. Diese Bezeichnung ist nachbiblisch, neuhebräisch und bedeutet nach ihrem Stamme: schachen, שכן, „wohnen," die Einwohnung Gottes in der Welt, das sichtbare Hervortreten der göttlichen Immanenz, wie Gott durch sein Wirken und Schaffen sich nicht blos als ein über- und außerweltliches Sein, sondern auch als ein in der Welt wirkendes Wesen offenbart. So ist „Schechina," Einwohnung Gottes in der Welt, in den Targumim, Talmuden und Midraschim der Ausdruck für die Allgegenwart Gottes schlechthin, sowie für die gewissen Menschen sich besonders offenbarende Gottheit, oder ihnen speziell verheißene Gegenwart Gottes, auch für die durch deren Werke sichtbar werdende Gottesnähe. Der Name ist gleich andern ähnlichen Gottesnamen im talmudischen Schriftthume, als z. B. makom, Ort; rachmana, Barmherziger; gebura, Macht u. a. m. dem biblischen Gottesglauben entnommen, in welchem sich die damalige jüdische Volksanschauung von Gott abspiegelt. Wir können den in dieser Benennung liegenden Gottesbegriff als Gegensatz zu der in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie (s. Religionsphilosophie) zu einem bloßen transzendentalen Sein sich verflüchtigenden biblischen Gottesidee angeben und als denjenigen bezeichnen, der allein geeignet war, vom Volke verstanden und beherzigt zu werden. Die jüdischen Volkslehrer in Palästina und in den babylonischen Städten haben nach der Zerstörung und Auflösung des jüdischen Staates in ihren Vorträgen, wenn es galt das Volk zu trösten, meist von Gott

---

[1]) Sota 48β. [2]) Gittin 68α. [3]) Das. [4]) Sote 48β, Gittin 68α; Jalkut 1 K. 6 § 182; Sohar I. 74; Jellinek, Beth hamidrasch 2. 86.

unter dieser Bezeichnung gesprochen; es erkannte in ihr den in seiner Mitte noch immer wirkenden Gott. Wir schließen uns daher nicht den Gelehrten an, welche die „Schechina," soweit von derselben in den Targumim, Talmuden und Midraschim gesprochen wird, gleich dem philonischen Logos[1]) als eine vom Gotteswesen ausgeströmte zweite Gottheit, ein göttliches Mittelwesen, das den Dienst zwischen Gott und der Welt vermittelt, halten,[2]) und wollen diese unsere Darstellung durch Zitate aus dem genannten Schriftthume auch nachweisen. a. Schechina als die göttliche Allgegenwart. „Die „Schechina" ist überall", ist ein Ausspruch des Gesetzeslehrers R. Ismael (im 1. Jahrh.), der von dem Volkslehrer R. Oschaja (im 3. Jahrh.) wiederholt wird.[3]) „Obschon die „Schechina" im Himmel ist, sie schaut und durchforscht die Menschen."[4]) „Gott offenbarte sich dem Moses im Dornbusch als Lehre, daß auch der Strauch nicht ohne die Schechina sei," lautete die Mahnung eines andern Lehrers.[5]) Man dachte sich die göttliche Allgegenwart, die Schechina, gleich den Sonnenstrahlen, die überall leuchten. So frug ein Sektirer (Min) den Patriarchen R. Gamliel II.: „Ihr lehrt an jedem Orte, wo zehn Israeliten zum Gottesdienste sich einfinden, ist die Schechina da, wie viel Gottheiten muß es da geben?" Da wurde ihm die Antwort: „Die Sonne dringt überall hin, die doch nur der Diener Gottes ist, sollte das nicht Gott selbst möglich sein!"[6]) b. Die Schechina als die Israel besonders verheißene, in seiner Mitte sich offenbarende Gottheit. So übersetzt der Targun Onkelos (s. Targum) bei der Wiedergabe der Stellen in 2 M. 25. 8; 29. 45; 4 M. 5. 3; 35. 34; 5. M. 32. 10, wo dem israelitischen Volke das Wohnen Gottes in seiner Mitte, oder in seinem Heiligthume verheißen wird; ferner in 2 M. 33. 3. 5. 16, wo ihm die Entziehung der Gottesgegenwart angedroht wird; ebenso in 2 M. 17. 7, wo die Anwesenheit Gottes in Israel bezweifelt wird; auch in 2 M. 33. 16; 34. 9; 4 M. 14. 14, wo um die Gottesgegenwart gebeten wird, die Ausdrücke: „Wohnen Gottes" durch „Schechina." Hieran schließen sich die Sätze aus dem Talmud: „Das Mischkan, die Stiftshütte (s. d. A.) ist errichtet worden, damit die Schechina bei den Untern weile."[7]) „Das Anzünden des beständigen Lichtes in Israels Heiligthum soll ein Zeichen sein, daß die Schechina in Israel weile."[8]) „Gott läßt seine Schechina nur in den vorzüglichen Familien weilen."[9]) „Die Schechina war im Theile Benjamins."[10]) „Ueberall, wohin Israel ins Exil ging, zog die Schechina mit ihm; auch wenn sie erlöst werden, wird die Schechina mit erlöst werden.[11]) c. Schechina ist die Gottesoffenbarung auf Sinai und später bei den Propheten. „Gott wollte, daß seine Schechina sich auf dem Berge Sinai offenbare"[12]); „Gott hat vom Himmel aus sein Gesetz offenbart, weder kam die Schechina herab, noch stieg Moses in den Himmel."[13] „Die Schechina offenbart sich nur dem Manne, der weise, heldenmüthig und reich ist, alle drei waren bei Moses."[14]) „Die Schechina wird dem Menschen zu Theil, nicht wenn er traurig und schlaff ist, sondern wenn er sich in Folge der Vollziehung eines göttlichen Gebotes freudig fühlt."[15]) d. Die Schechina ist die durch Werke der Vorsehung sichtbar werdende Gottesgegenwart, Gottesnähe. „Die Schechina weilt über dem Kopf des Kranken."[16]) „Sie gingen freudig nach ihren Zelten; sie erfreuten sich der Schechina."[17]) „Und sie (die Tochter Pharaos) sah ihn (den Moses), d. h. sie sah die Schechina bei ihm."[18]) „Moses lag in den Fittigen der Schechina, d. h. unter dem Schutze der Schechina.[19]) e. Die Schechina zieht in Folge der Tugendwerke ein. „Wer von dem Gebethaus in das Lehrhaus (s. d. A.) eilt, empfängt die Schechina."[20])

---

[1]) Vergl. den Artikel „Religionsphilosophie". [2]) Zu denselben gehören Gefrörer. [3]) Baba bathra S. 25α. שכינה בכל מקום. [4]) Midr. rabba 2 M. Absch. 2. [5]) Midr. rabba 2 M. Absch. 2; 4 M. Absch. 12; Sabbath 66α. [6]) Sanhedrin S. 39α. [7]) Midr. rabba 4 M. Absch. 12 col. 8. [8]) Sabbath S. 22β. [9]) Kidduschin 70α. [10]) Sebachim 54α. [11]) Megilla 29α. [12]) Sote 5α. בקש שתשרה שכינה על הר סיני. [13]) Succa 8α. [14]) Sabbath 92α. [15]) Das. 40β. אין השכינה שורה לא מתוך עצבות. [16]) Das. 12β. שכינה למעלה מראשתיו של חולה. [17]) Das. 30α. [18]) Sote 12β. [19]) Das. 13. משה מוטל בכנפיו של שכינה. [20]) Berachoth 64α. ההולך מביה"כנ לביה"מ זוכה ומקבל פני שכינה.

„Vermag der Mensch der Schechina nachgehen? Wandle in den Wegen Gottes und du gehst ihr nach, wie Gott barmherzig ist, sei auch du" u. s. w.[1]) „Wer dem Armen eine Peruta (s. Münzen) giebt, empfängt die Schechina."[2]) „Wer da betet, denke, die Schechina sei vor ihm."[3]) „Ein Richter, der nach Wahrheit richtet, bewirkt die Offenbarung der Schechina."[4]) „Wer hurtig zur Erfüllung eines göttlichen Gebotes ist, wird der Schechina theilhaftig.[5]" f. Die Schechina entfernt sich bei Werken der Sünde. „Ehe Israel sündigte, ruhte die Schechina auf jedem Einzelnen in seiner Mitte, aber als es in Sünden verfiel, entfernte sie sich."[6]) „Sollte die Schechina bei dem sein, durch den Andere gesündigt haben?"[7]) Vier Menschenklassen werden der Schechina nicht theilhaftig: die Spötter, die Lügner, die Heuchler und die Verleumder."[8]) „In Folge der Sünde des Mordes entfernte sich die Schechina aus Israel."[9]) „Gott wird nicht früher in Israel seine Schechina weilen lassen, bis aus seiner Mitte die schlechten Richter und Beamten geschwunden sein werden."[10]) g. Die Schechina ist kein zwischen Gott und der Welt wirkendes Mittelwesen. Die Darstellung der „Schechina" als ein vom Gotteswesen ausgeströmtes Mittelwesen wurde bis in die Gegenwart von vielen christlichen Gelehrten festgehalten. Die Gegenbeweise liegen außer den hier zitirten Aussprüchen in zwei Stellen des Targum Onkelos. In 2 M. 32. 34, wo Moses zugerufen wird: „Siehe, mein Engel soll vor dir ziehen," also wo ein Mittelwesen als Führer den Israeliten angekündigt wird, und er entgegnet (das. V. 15): „Wenn deine Gegenwart nicht mit uns geht, ziehen wir nicht von dannen, אם אין פניך הולכים אל תעלינו מזה, was Onkelos wiedergibt: „Wenn deine „Schechinta" nicht mit uns geht, ziehen wir nicht von dannen," אם לית שכינתא מהלכא בינגא. Hier ist also „Schechina", im Gegensatz zum Engel, Gott selbst, also kein Mittelwesen. Die zweite Stelle ist 2 M. 34. 9, wo Moses betet: „wandle doch, o Herr, in unserer Mitte," ילך נא אדני בקרבנו, wo um die unmittelbare Gottesleitung und Gottesgegenwart gebeten wird; auch hier übersetzt Onkelos: „Möge doch die Schechinta des Ewigen unter uns wandeln," תהך כען שבנתא דה׳ בינגא; es ist hier deutlich „Schechinta" für die Benennung der Gottheit selbst gesetzt. Erst die Kabbala des Mittelalters (s. Kabbala S. 566) spricht von der Schechina als von einer aus dem Gotteswesen hervorgegangenen Urkraft (Mittelwesen), die zu den sieben Sephiroth gezählt wird. Bekanntlich hielt sich der Pseudomessias Sabbat Zevi als die in ihm sich verkörperte „Schechina." Es war dies ein wilder Auswuchs oder besser eine Verirrung der Mystik, von der das talmudische Schriftthum noch frei ist. Mehreres siehe: „Einheit Gottes."

Scheidung, Akt derselben, Scheidebrief, Scheidungsurkunde, ספר כריתות, talmudisch: גט. Wir haben hier als Ergänzung des Artikels „Scheidung" in Abtheilung I den Akt der Ehescheidung, sowie die Abfassung der Scheidungsurkunde nach rabbinischen Bestimmungen festzustellen. I. Der Akt der Ehescheidung. Zu demselben gehören: a. Das Gerichtspersonal; b. die Parteien; c. die Zeugen; d. der Schreiber; e. die Zeit der Verhandlung und f. die Verhandlung selbst. a. Das Gerichtspersonal und die Vorgeladenen. Das Gerichtspersonal zur Vornahme einer Eheauflösung durch Scheidung soll aus einem Gesetzeskundigen, autorisirten Rabbiner und zwei gelehrten Beisitzenden, dajanim, bestehen. Der Rabbiner führt den Vorsitz, richtet die Fragen an die betreffenden Personen, bestimmt die Anfertigung des Scheidebriefes, prüft denselben und leitet die Verhandlung von Anfang bis Ende. Von den zwei Beisitzenden, dajanim, nimmt der ältere seinen Sitz zur rechten Seite des Vorsitzenden und der jüngere zur linken desselben. Die Personen dieses Gerichtskollegiums dürfen weder zu einander, noch zu dem sich scheidenden Ehepaare in irgend einer Verwandtschaft stehen. Zu den Vorzuladenden ge-

---

[1]) Sote 14 α. [2]) Baba bathra 10 α. [3]) Das. 22 α. [4]) Sanhedrin 6 α. דיין שדן אמת משרה שכינה בישראל. [5]) Menachoth 43 β. הזריז במצוה זוכה ומקבל פני שכינה. [6]) Sote 3 β. [7]) Sabbath 57 α. [8]) Das. 103 α. ארבע כתות אינן מקבלין פני שכינה לצים שקרנים חנפים ובעלי לה״ר. [9]) Sabbath 33 α. [10]) Das. 139 α.

hören: das Ehepaar, der Mann und die Frau; der Schreiber, sopher, zum Anfertigen des Scheidebriefes, die Zeugen und zehn erwachsene Personen, sämmtliche müssen das Alter der Mannbarkeit erreicht haben. Während der Verhandlung und des Scheidungsaktes müssen Alle stehen, die Frau verschleiert. Die Zeugen, der Schreiber, der Mann und die Frau sollen den Scheidebrief lesen und verstehen. Ist dies nicht der Fall, soll der Rabbiner sie mit dessen Inhalt vertraut machen. Es ist nicht nöthig, daß sie die Formalitäten des Scheidebriefes kennen; doch soll der Rabbiner ihnen sagen, daß der Scheidebrief eigens für sie, für den Mann und die Frau und für diese Scheidung ausgefertigt und so von den Zeugen unterschrieben werden muß. Sollte es keine andere Zeugen geben, als die des Schreibens Unkundigen, so soll der Schreiber ihnen die Unterschrift vorzeichnen, die sie dann auszufüllen haben. Durch die Anwesenheit von zehn Personen gewinnt der Ehescheidungsakt den Charakter der Oeffentlichkeit. b. Die Parteien. Der Mann muß bei vollem Bewußtsein sein, befindet er sich auf dem Sterbebette, so hat man sich darüber volle Gewißheit zu verschaffen. In dieser Beschaffenheit soll er während der ganzen Verhandlung sein. Mit einem Betrunkenen darf die Verhandlung nicht geführt werden; er darf im Zustande der Betrunkenheit den Scheidebrief nicht übergeben. Ueberhaupt soll der Mann, wenn es ihm möglich wird, am Tage der Scheidung vor dem Akt derselben nichts essen und trinken. Ueber die Namen des Mannes und der Frau sollen sich der Vorsitzende, der Schreiber und die Zeugen Gewißheit verschaffen. Man unterscheidet den Hauptnamen von den Nebennamen. Der Hauptname ist derjenige, dessen man sich bei der Unterschrift bedient, oder mit dem man zur Thora aufgerufen wird.[1]) Derselbe wird in der Scheidungsurkunde erst genannt. Der Nebenname, nämlich derjenige, den er ebenfalls bei der Geburt erhalten hat, der Doppelname, der außer Gebrauch gekommen, oder der lange nach der Geburt zugekommen ist; beide Arten, sowie der Zuname in Folge seiner äußeren Gestalt, wenn er kein Schimpfname ist, sollen als Nebennamen nach dem Hauptnamen verzeichnet und gelesen werden.[2]) c. Die Zeugen. Daß die Zeugen weder mit einander, noch mit dem Mann oder der Frau verwandt sein dürfen, haben wir bereits oben angegeben. Hierzu kommt, daß sie unbescholten, von keinem leiblichen Fehler entstellt sein dürfen; selbst lesen und schreiben können müssen. Nur im Nothfalle, wenn keine andern Zeugen da sind, darf man auch diejenigen als Zeugen brauchen, die nur ihren Namen unterschreiben, wenn sie auch nicht lesen können. Jedoch sollen sie die Sprache des Scheidebriefes verstehen, sonst muß ihnen das Wortverständniß desselben beigebracht werden. d. Der Schreiber, sopher. Die Anfertigung des Scheidebriefes darf nicht geschehen durch einen Heiden, einen Abtrünnigen, einen Sklaven, einen Taubstummen, einen Wahnsinnigen und einen Unmündigen; außer diesen darf Jeder den Scheidebrief schreiben. Indessen soll man hierzu einen unbescholtenen schreibekundigen Mann, sopher, bestellen. Der Schreiber bringt die Schreibmaterialien mit, die zur Anfertigung mehrerer Scheidebriefe hinreichen können. Zu demselben gehören: das Pergament, gut ausgearbeitet, nicht feucht, nicht beschmutzt und nicht radirt, nicht durchlöchert; die Tinte, rein und schwarz, und die Feder, ein Gänsekiel. e. Die Zeit der Verhandlung. Man schreibe den Scheidebrief nicht am 1. oder 2. Neumondstag; nicht im Ijar (s. Monate); ebenso soll die Uebergabe des Scheidebriefes nicht an einem Rüsttage des Sabbats oder Festes; nicht des Nachts oder nach dem Abendgebet stattfinden, sondern am Tage. f. Die Verhandlung. α. Vorbereitung und Vorerinnerung. Der Rabbiner wendet sich an den Mann und die Frau, um beide mit dem Inhalt des Scheidebriefes bekannt zu machen; er erklärt, daß der Scheidebrief eigens für diesen Mann, diese Frau, und eigens für diese Scheidung geschrieben werden muß. Darauf macht der Rabbiner die Zeugen und den Schreiber mit den Namen des Mannes und der Frau bekannt. Er frägt sodann nach den Namen der Zeugen und des Schreibers, sowie nach den Namen ihrer Väter, auch

---

[1]) Siehe: „Vorlesung aus der Thora". [2]) Mehreres über die Namen siehe weiter.

ob sie Ahroniden oder Leviten seien und ermahnt die Zeugen zur Gottesfurcht. Der Schreiber bringt seine Schreibutensilien nach obigen Angaben herbei und der Rabbiner richtet an den Schreiber in der Gegenwart des Mannes und der Zeugen die Fragen: „Gehören diese Schreibmaterialien dir?" Dieser antwortet: „Ja!" Darauf an den Mann: „Willst du N N. diesem deinem Weibe N. N. den Scheidebrief freiwillig und unbedingt geben?" Der Mann antwortet: „Ja!" Es folgt die Frage an die Frau, ob auch sie den Scheidebrief ihres Mannes N. N. freiwillig und unbedingt annehmen werde; sie antwortet: „Ja!" Fernere Fragen an den Mann sind: „Hast du vielleicht gelobt, oder vergessen, daß du gelobt hast, dich von deinem Weibe zu scheiden?" Wir können dir das Gelübde lösen?" Dieser antworte. Ebenso soll nach seinem vielleicht gethanenen Gelübde, sich nicht zu scheiden, gefragt werden. Auch dasselbe erklärt der Rabbiner lösen zu können. Ferner: „Hast du jemals etwas gethan oder gesprochen, was diese Scheidung ungültig machen könnte? Der Rabbiner erklärt dem Manne, daß auch aufgehobene Annullirungen der Scheidung angegeben werden müssen. Der Mann giebt dann vor Zeugen die Erklärung ab, daß auch die von ihm etwa unbewußt gesprochenen Worte oder vollzogenen Thaten zur Annullirung der Scheidung ungültig sein sollen. Der S c h r e i b e r, sofer, tritt vor und überreicht dem Manne die Schreibmaterialien, der an denselben die Form ihrer Erwerbung durch Emporheben derselben, etwa drei Spannen hoch, vollzieht. Bei der Wiederübergabe derselben an den Schreiber spreche er unter Anrufung der Zeugen: „Ich übergebe dir diese Schreibmaterialien zur Anfertigung eines Scheidebriefes vorschriftsmäßig, wie es der Rabbiner N. N. hier angeordnet, für mich N. N. an meine Frau N. N." Ebenso fordert er die Zeugen einzeln auf, den Scheidebrief zu unterschreiben, wozu diese sich bereit erklären. Der Rabbiner ermahnt den Mann, vor der Uebergabe des Scheidebriefes nicht zu sprechen, dem Schreiber keine fernere Instruktionen zu ertheilen. Es werden dem Manne zwei Männer zugesellt, die darauf achten sollen, daß er sich nicht entferne, außer in nöthigen Fällen auf einige Minuten; ist der Mann ein Glaubensabgefallener, so sollen diese ihn stets begleiten. Darauf wendet sich der Schreiber mit einer Ansprache an die Zeugen: „Höret, Zeugen N. N., Söhne der N. N., die Anfertigung des Scheidebriefes geschieht von mir im Namen des Mannes N. N. für seine Frau N. N. Ich schreibe in seinem und in ihrem Namen für diese Scheidung!" Die Zeugen müssen den Scheidebrief kennen und sollen sich an demselben ein Kennzeichen merken. β. D i e A n f e r t i g u n g d e s S c h e i d e b r i e f e s. Der Schreiber legt sich die Schreibmaterialien zurecht. Er linirt das Pergamentstück und zwar auf der haarigen Seite, die nicht beschrieben wird. Es werden zwölf Linien gezogen für den Inhalt des Scheidebriefes, darauf eine d r e i z e h n t e in gleichem Zwischenraum von der zwölften Linie für die Unterschrift des zweiten Zeugen und endlich eine kurze Linie für die Unterschrift des ersten Zeugen zwischen der zwölften und dreizehnten Linie. Das Pergamentstück soll in der Länge größer sein als in der Breite ohne den untern leeren Raum. Zu beiden Seiten soll ein leerer Raum gelassen werden, gleich der Hälfte des Daumennagels, wo eine Linie in der Länge gezogen wird zur Begrenzung der Schrift; ebenso lasse man einen leeren Raum oberhalb der Linien gleich der Breite des Daumennagels und unterhalb der Linien wenigstens so groß wie die vierfache Breite des Daumennagels. Die Linien sollen mit keinem färbenden Stoff gezogen werden. Vor Beginn des Schreibens redet der Schreiber nochmals die Zeugen an, daß er nun im Namen des Mannes N. N. für dessen Frau N. N. den verabredeten Scheidebrief schreiben werde. Dieselben müssen zugegen bleiben mindestens bis das Datum und die Namen des Ehepaares, sowie die ersten Zeilen von dem Inhalte des Scheidebriefes selbst geschrieben sind. Der Schreiber schreibe nach dieser letzten Anrede unverzüglich und ununterbrochen und zwar auf der Fleischseite, aber nicht auf der Haarseite des Pergaments. Eine der ersten sechs Zeilen soll das Datum und die Namen der Eheleute enthalten. Der Schreiber spreche jedes Wort, bevor er es niederschreibt. Die Schrift muß die hebräische Quadratschrift und die

Buchstaben auf der einen Linie dürfen die andere Linie nicht berühren. Die Rechtschreiberegeln sind dieselben wie für das Schreiben einer Thora oder einer Mesusa (s. d. A.); nur die Strichelchen (Taggin) werden nicht gemacht. Bei dem Satze: „nach dem Gesetze Mosis und Israels" halte er still, und der Rabbiner überzeuge sich von der Richtigkeit der Abfassung, wo jede Unrichtigkeit, so weit es geht, ausgebessert werden kann. Der Scheidebrief wird alsdann von den Zeugen gelesen und unterschrieben. Der erste Zeuge spricht zu dem zweiten: „Siehe, ich unterschreibe als Zeuge den Scheidebrief dieser Eheleute," worauf er unterschreibt: „Ich N., Sohn des N., Zeuge." War er ein Ahronide oder ein Levit, so füge er „Cohen" oder „Levi" hinzu. Ebenso spricht der zweite Zeuge zum ersten bei seiner Unterschrift. Die Unterschriften sollen so gesetzt werden, daß sie rechts keinen leeren Zwischenraum lassen. Der Rabbiner überzeuge sich, ob die Unterschriften die gesetzliche Form haben und liest den Scheidebrief dem Schreiber vor, damit dieser ihn mit der ihm vorgelegenen Vorschrift vergleiche. γ. Die Uebergabe des Scheidebriefes. Wie bereits angegeben, müssen bei der Scheidung außer dem Manne zehn erwachsene Männer anwesend sein. Der Rabbiner macht dem Manne und der Frau bekannt, daß sie in ihren Antworten das „Ja" oder das „Nein" nicht verdoppeln dürfen. Er richtet nun einige Fragen einzeln an den Schreiber, ob dieses der Scheidebrief sei, den er geschrieben, ob er ihn kenne und sich an demselben ein Kennzeichen gemacht habe, ob er die Schreibmaterialien zu demselben von dem Manne in der Gegenwart von Zeugen erhalten, ob er zum Schreiben dieses Scheidebriefes vom Manne beauftragt wurde, ob dieser Auftrag gelautet habe, daß er den Scheidebrief schreibe für ihn, sein Weib und für diese Scheidung, ob dieses vor Zeugen geschehen sei, ob er auch den Scheidebrief im Namen des Mannes, der Frau und für diese Scheidung geschrieben, ob er dieses Alles zu beobachten dem Manne in der Gegenwart von Zeugen versprochen habe, ob die Zeugen auch mindestens bei der ersten Zeile zugegen waren. Diese sämmtlichen Fragen hat der Schreiber, wenn es sich so verhielt, mit „Ja" zu beantworten. Jede dieser Fragen muß einzeln an den Schreiber gerichtet werden; auch die Formel der Antwort desselben auf die vorletzte Frage wird angegeben; es ist die wörtliche Wiederholung seiner obigen Anrede an die Zeugen. Der Rabbiner wendet sich jetzt an die Zeugen, die ihm folgende Fragen mit „Ja" zu beantworten haben. „Zeugen N. N., habt ihr von dem Manne N. N. gehört, daß er bei seinem Auftrage an den Schreiber, den Scheidebrief zu schreiben, jeden Vorbehalt und jede Bedingung gegen den Scheidebrief annullirte?" „Habt ihr die Uebergabe der Schreibmaterialien vom Manne an den Schreiber gesehen?" „Habt ihr vom Manne seinen Auftrag an den Schreiber gehört, daß er den Scheidebrief in seinem Namen, in dem Namen der Frau und für diese Scheidung anfertige?" „Habt ihr den Schreiber, bevor er zu schreiben begann, sprechen gehört: „Ich schreibe diesen Scheidebrief für diesen Mann N. N., für diese Frau N. N. und für diese Scheidung? Habt ihr ein Kennzeichen an dem Scheidebrief, daß es derselbe ist?" „Waret ihr beim Schreiben der ersten Zeile zugegen?" Auch da soll jede Frage einzeln gerichtet und beantwortet werden. Die Zeugen lesen nun mit dem Rabbiner den Scheidebrief vor, wo sie mit gehobener Stimme die Worte sprechen: „Du bist nun frei (erlaubt) für Jedermann." Jetzt frägt der Rabbiner den ersten Zeugen: „Ist das deine Unterschrift?" Dieser antwortet: „Ja!" ferner: „Hat der Mann verlangt, daß du den Scheidebrief in seinem Namen, im Namen seiner Frau und für diese Scheidung unterschreibest?" „Ja" „Geschah deine Unterschrift in der Gegenwart von Zeugen?" „Ja!" „Hast du vor der Unterschrift erklärt, daß du unterschreibst im Namen dieses Mannes, dieser Frau und dieser Scheidung?" „Ja!" „Wie hast du gesprochen?" Der Zeuge wiederholt seine oben angegebene Formel. Ferner: „Kennst du die Unterschrift des andern Zeugen?" „Ja!" „Hast du gehört, daß der Mann auch an den andern Zeugen mit demselben Auftrag gerichtet hat?" Er nennt den Auftrag wörtlich. „Ja!" „Hat er in deiner Gegenwart unterschrieben?" „Ja!" „Hast du seine Erklärung gehört, daß er unterschreibe im Auftrage dieses Mannes, dieser Frau und für diese Scheidung?" „Ja!"

Sämmtliche hier genannten Fragen wiederholt der Rabbiner auch an den zweiten Zeugen. Der Rabbiner nimmt jetzt den Scheidungsakt vor. Die Frau steht verschleiert da, und der Rabbiner redet sie an: „Nimmst du diesen Scheidebrief aus freiem Willen, ohne Zwang und unbedingt?" Sie antwortet: „Ja!" Der Rabbiner: „Hast du gelobt, dich vom Manne scheiden zu lassen, oder von ihm keine Scheidung anzunehmen?" Die Frau: „Nein!" Im Falle sie gelobt, wird ihr das Gelübde durch den Rabbiner und die noch zwei Beisitzenden gelöst. Hierauf giebt sie auch eine Erklärung wegen eines Vorbehaltes zur Annullirung der Scheidung in Folgendem ab: „Ich erkläre hiermit, daß ich keinen Vorbehalt gemacht habe, und sollte ich einen unwissentlich gethan, hebe ich ihn hiermit auf!" Der Rabbiner redet darauf den Mann an: „Giebst du deinem Weibe den Scheidebrief ohne Zwang und unbedingt?" Der Mann: „Ja!" Daran schließen sich die andern Fragen, wie sie an die Frau gerichtet wurden. Der Rabbiner formt den Scheidebrief als Brief und schiebt den unbeschriebenen Theil in den beschriebenen; er übergiebt ihn dem Manne, daß er ihn halte, bis er zur Uebergabe desselben aufgefordert wird. Die Frau händigt die Kethuba (Ehevertrag) aus oder sie verzichtet auf seinen ganzen Inhalt, worauf der Rabbiner erklärt, daß beide nunmehr in keinem Verhältnisse mehr zu einander stehen. Die Frau soll ihre Ringe ablegen und die Hand muß frei sein; sie legt ihre Hände flach und wagerecht an einander und darf die Hände nicht früher schließen, bis es ihr gesagt wird. Der Rabbiner fordert die Anwesenden auf, etwaige Gründe gegen die Gültigkeit der Scheidung vorzubringen, da sie später nicht angenommen werden. Der Mann erhebt seine Hände über die Hände seiner Frau und der Rabbiner spricht zu den Zeugen: „Sehet, wie der Mann N. N. dieser Frau N. N. diesen Scheidebrief zur Scheidung übergiebt. Zur Frau wendet er sich und sagt: „Wisse, durch diesen Scheidebrief wirst du von deinem Manne geschieden." Dem Manne erklärt er jedes Wort des Scheidebriefes und ermahnt ihn, des Zwecks der Scheidung eingedenk zu sein. Der Rabbiner fordert den Mann auf, ihm wörtlich Folgendes nachzusprechen: „Hier ist dein Scheidebrief, empfange ihn, sei von nun an von mir geschieden und Jedermann zur Ehelichung gestattet!" Der Mann läßt am Schluße dieser Anrede den Scheidebrief in ihre Hände fallen. Jetzt befiehlt ihr der Rabbiner, ihre Hände zu schließen, den Scheidebrief festzuhalten und denselben, nachdem sie ihn in die Höhe gehoben, in ihr Gewand zu legen. Der Rabbiner nimmt ihr darauf den Scheidebrief ab, liest ihn mit den Zeugen nochmals vor, fragt dieselben, ob sie ihn kennen, ob das ihre Unterschrift sei. Darauf folgt die Ansprache des Rabbiners an die Anwesenden, nunmehr nichts gegen die Gültigkeit der Scheidung vorzubringen; er legt den Scheidebrief zusammen und macht einen Querschnitt an jeder der Ecken. Der Akt der Scheidung ist geschlossen. Der Frau wird nachträglich gesagt, daß sie in eine Wiederverheirathung nicht vor 90 Tagen außer dem Tage der Scheidung eingehen darf; wenn sie schwanger sei, oder ein Kind säuge, nicht vor 24 Monaten, in einem Schaltjahre nicht vor 25 Monaten. II. Der Scheidebrief. Derselbe wird hier mehr inhaltlich als wörtlich wiedergegeben; er lautet: Am .... Tag der Woche, den —ten des Monats N. im Jahre 5631 nach der Schöpfung der Welt, der Aera, die hierorts üblich ist, in der Stadt am Strome N. und an den Wasserquellen N. Ich N., Sohn des N., genannt N., befinde mich heute in der Stadt N. .... und erkläre hiermit aus freien Stücken, ungezwungen: „Dich, mein Weib N. N., freizulassen, loszulösen und von mir zu scheiden, wie du heute in der Stadt N. N. dich befindest und mein Weib bis nun gewesen. Sei losgelöst, entlassen und geschieden von mir; du erhälst die Macht, über dich selbst zu verfügen, dich wieder an Jedermann, den du willst, zu verheirathen. Niemand soll es dir (meinetwegen) verwehren, von heute und weiter Du bist frei (erlaubt) für Jedermann. So erhältst du von mir diesen Scheidebrief, diesen Trennungsschein und diese Loslösungsurkunde. Nach dem Gesetze Mosis und Israels. N. N. Zeuge. N. N. Zeuge. Das hebräisch-aramäische Formular des Scheidebriefes lautet:

בשלישי בשבת שבעה ועשרים יום לירח מרחשון שנת המשת אלפים וארבע לבריאת
עולם למנין שאנו מנין כאן במתא..... ריתבא על נהר ועל מי מעינות
אנא משלם המכונה זלמן והמכונה ועמיל בן יעקב הלוי העומד היום כאן במתא.... דיתבא
על נהר בעננייז ועל מי מעינות וכל שום וחניכה דאית לי ולאבהתי ולמקומי ולמקום אבהתי
צביתי ברעות נפשי בדלא אניסנא ושבקית ופטרית ותרו כית יתיכי ליכי אנת אנתתי שרה בת
מאיר הכהן העומדת היום ... כאן במדינת באמבערק ביתבא על נהר בענניץ ועל מי מעינות
וכל שום והניכה דאית ליכי ולאבהתיכי ולמקומיכי ולמקום אבהתיכי דהוית אנתתי מן קדמת
דנא וכרו פטרית ושבקית ותרן כית יתיכי ליכי דיתיהויין רשאה ושלטאה בנפשיכי למהך
להתנסבא לכל גבר דיתיצביין ואנש לא ימחא בידיכי מן יומא דנן ולעלם והרי את מותרת
לכל ... אדם ודן די יהוי ליכי מנאי ספר תרן כין ואגרת שבן קין ... ונט פטן רין כדת
משה וישראל:

יעקב בן יצחק עד
ראובן בן יעקב עד

Mehreres, besonders über die Orthographie des Scheidebriefes, sowie über eine bedingungsweise Scheidung, als z. B. von einem Kranken, einem Wegreisenden, in den Krieg Ziehenden u. s. w., auch über die mittelbare Scheidung durch Zusendung des Scheidebriefes durch Boten —, siehe: Schulchan Aruch Eben Haeser 154 und den Artikel „Scheidung" in Abtheilung I.

Schema, שמע, Höre! **Schemagebet,** תפילת שמע; **Schemalesen,** קריאת שמע. Bekanntes Gebet, eins der Haupttheile des synagogalen Morgen- und Abendgebetes, das wir hier als Ergänzung der Artikel: „Abendgebet" und „Morgengebet" behandeln. I. Name, Gebot, Theile, Inhalt, Wichtigkeit und Bedeutung. Das „Schema" oder das „Schemagebet" ist, wie es einen Haupttheil des synagogalen Morgen- und Abendgottesdienstes bildet, eine Zusammensetzung von drei Abschnitten aus dem Pentateuch: a. von 5 M. 6. 4—9, b. Das. 11. 13—22 und c. 4 M. 15. 37—41. Von diesen ist der erste Abschnitt der Haupttheil desselben; er beginnt mit den Worten: „Schema Israel," „Höre Israel," wonach das ganze Gebetstück den Namen: „Schema," Höre! erhielt. Derselbe lautet in deutscher Uebersetzung: „Höre Israel, der Ewige unser Gott, Gott der Eine!" „Und liebe den Ewigen deinen Gott mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen. Es seien diese Worte, die ich dir befehle, auf deinem Herzen. Schärfe sie deinen Kindern ein und rede von denselben, wenn du sitzest in deinem Hause, gehst auf dem Wege, dich niederlegst und aufstehst. Knüpfe sie zum Zeichen auf deiner Hand und sie seien zur Stirnbinde zwischen deinen Augen. Schreibe sie auf die Pfosten deines Hauses und deiner Thore." Eine liturgische Fassung erhielt dieser Abschnitt dadurch, daß man zwischen dem ersten Vers „Höre Israel" und dem ihm folgenden die Formel: „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches immer und ewig!" ברוך שם כבוד, einschob. Später kam noch ein dieses ganze Gebet einleitender Zusatz hinzu: „Gott, König, der Wahrhafte!" אל מלך נאמן. Wir werden später das Nähere über beide Zusätze mittheilen. Der zweite Theil oder der oben bezeichnete zweite Abschnitt lautet: „Und es wird sein, wenn ihr auf meine Gebote hören werdet, die ich euch heute befehle, den Ewigen, euren Gott, zu lieben und ihm zu dienen mit eurem ganzen Herzen und eurer ganzen Seele. Ich gebe Gras auf deinem Felde für dein Vieh, und du wirst essen und dich sättigen. Hütet euch, daß euer Herz sich bethören lasse, ihr abweichet und andern Göttern dienet u. s. w. „Damit sich mehren eure Tage und die Tage eurer Kinder auf dem Erdboden, den der Ewige euren Vätern zugeschworen, ihnen zu geben wie die Tage des Himmels auf der Erde." Der vierte Theil oder der vierte Abschnitt: „Und es sprach der Ewige zu Moses wie folgt. Rede zu den Söhnen Israels und sage ihnen, daß sie sich Schaufäden machen an den Enden ihrer Kleider . . . . . und so ihr sie sehet, erinnert euch aller Gebote des Ewigen und vollziehet sie; weichet nicht ab nach eurem Herzen und nach euren Augen, denen ihr nachbuhlet. Damit ihr euch erinnert, alle meine Gebote ausübet und heilig werdet eurem Gotte. Ich bin der Ewige euer Gott, der euch aus dem Lande Aegypten

geführt, um euch Gott zu sein; ich der Ewige euer Gott!" Das Gebot hierzu sollen die Worte enthalten: „und rede von ihnen wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst."[1]) Andere wollen dasselbe in 2 M. 23. 25.: „Und dienet dem Ewigen, eurem Gott," das als Mahnung zum Gottesdienste aufgefaßt wird, angedeutet finden.[2]) Die Dritten sehen in der Verrichtung des Schemagebetes die Vollziehung der Pflicht des Gesetzesstudiums. „Wenn du nur, lehrte R. Simon b. Jochai (im Anfange des 2. Jahrh.), Morgens und Abends das Schema liest, kommst du der Pflicht des Gesetzesstudiums (und es weiche nicht das Buch der Lehre aus deinem Munde) schon nach."[3]) Noch deutlicher heißt es von einem Andern: „Warum bestimmten sie das Schemalesen am Morgen und am Abend? Weil es einerseits heißt: „Es weiche nicht das Buch der Lehre aus deinem Munde, sinne darin nach Tag und Nacht (Josua 1)," aber andererseits auch befohlen wird: „Sechs Tage arbeite und verrichte dein ganzes Werk (2 M. 20.)"; daher bestimmte man das Lesen des Schemas Morgens und Abends. Es wird Jedem, der das Schema liest, angerechnet, als wenn er die ganze Thora gelesen hätte."[4]) Die Vierten halten das Schemagebet am Morgen und Abend als Ersatz des täglichen Opfers. Die Lehre darüber ist: „Ich schlafe, aber mein Herz wacht" (Hohld.), d. h. ich schlafe vor der Darbringung der Opfer, aber mein Herz ist wach für das Schemagebet"[5]); „Früher, so läßt die Agada Gott den Israeliten zurufen, habt ihr laut Vorschrift zwei mal täglich das beständige Opfer dargebracht, aber, da der Tempel zerstört ist, wünsche ich anstatt dessen die Verrichtung des Schemagebetes am Morgen und Abend."[6]) Nach den Fünften endlich soll das zweimalige Verrichten des Schemagebetes eine Ablegung des Bekenntnisses des Glaubens an die Gotteseinheit, auch eine Mahnung zum Festhalten an demselben sein. Wir haben über diese letzte Auffassung eine Menge von Aussprüchen, die bald zur Abwehr gegen die Trinität des Christenthums, bald gegen den Gottesglauben des Parsismus von den zwei Gottheiten: Ormuzd und Ahriman, aber auch gegen das Heidenthum im Allgemeinen erhoben wurden. R. Elieser b. Asaria (im Anfange des 2. Jahrh.) knüpft an 5 M. 16. 17. 18: „Du hast dem Ewigen zugesagt"; „Der Ewige hat dir verheißen" den Ausspruch: „Gott spricht zu Israel: „Ihr habt mich auserkoren in der Welt, auch ich habe euch auserkoren. Ihr habt mich auserkoren, denn es heißt: „Höre Israel, der Ewige unser Gott ist Gott der Eine," auch ich habe euch auserkoren, denn es heißt: „Und wer ist wie dein Volk Israel auf der Erde (1 Chr. 1. 17)."[7]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts, R. Elasar hat darüber: „Sieben Himmel hat Gott Israel geöffnet, um ihm zu zeigen, daß es keinen andern Gott giebt. Da sprach Israel: Herr der Welt! Wie ich im Himmel außer dir keinen Gott habe, so verlange ich auch auf der Erde keinen andern Gott; wie ich im Himmel dir keinen Gott zugesellen kann, so mag ich auch auf der Erde dir keinen andern Gott zugesellen (verbinden), ich besuche täglich die Synagogen und lege Zeugniß von dir ab, daß es keinen andern Gott außer dir giebt, ich spreche: „Höre Israel der Ewige unser Gott ist Gott der Eine![8]) Ein Anderer: „Höre Israel!" d. h. was auf Sinai der erste Ausspruch gewesen; „der Ewige unser Gott," d. h. uns liegt es ob, die Einheit seines Namens zu bekennen; „der Ewige ist unser Gott in dieser Welt; „der Ewige der Eine" in

---

[1]) 5 M. 6. 7. So wird der Vers gedeutet in Maimonides Jad chasaka h. Schma 1. 1 und im Semag § 18. [2]) Baba kama 92β. ואבדתם את ה' זו ק"ש ותפלה. [3]) Menachoth 99. [4]) Sifre in Menorath hamaor ner 3. Kelal 3. Absch. 6. למה התקינו ק"ש שחרית וערבית? לפי שאמר הב"ה לא ימוש ספר התורה מפיך ונאמר ששת ימים תעבד לפיכך תקן ק"ש שחרית וערבית שכל הקורא אותם כאלו קורא כל תורה כולה משל למלך. Im Midrasch Schocher Tob zu Ps. 1 werden ähnliche Lehren von den Lehrern des 3. Jahrh., R. Jochanan und Barkappara mitgetheilt. [5]) Midr. rabba zum Hohld. voce אני ישנה [6]) Jalkut I. § 835. מכאן ואילך מבקש אני — לשעבר הייתם מקריבין לי שתי פעמים ביום אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם. המירתו של קרבנות שמע בבקר ושמע בערב. [7]) Chagiga 3β. חטיבה אחת בעולם [8]) Midr. rabba 5 M. Absch. 2, col. 14. ר' אלעזר אמר ז' רקיעין הן וכולהן פתח הב"ה להודע שאין לו אלוה אחר אלא הוא אמרה כנסת ישראל כשם שאין לי בשמים.

der künftigen Welt."[1]) Es war natürlich, daß dem Schemagebet eine Wichtigkeit und Heiligkeit, wie nie einem andern, zuerkannt wurde. Man nannte die Verrichtung des Schemagebets ein „Protogama" פרטיגמא = πρὸ τοῦ γάμου, eine tägliche Erneuerung der Verbindung mit Gott,"[2]) betrachtete sie gleich der Darbringung aller Opfer[3]) und hielt sie vorzüglicher als das Studium des Gesetzes,[4]) als eine Zusammenfassung des ganzen Gesetzes.[5]) Es spricht der erste Abschnitt ein Anerkennen des Gottesreiches aus, ein Geloben, sich unter dasselbe zu stellen; der zweite Abschnitt die Uebernahme des Gesetzes und der dritte die Erinnerung an die dem Israeliten durch Gott gewordene Erlösung.[6]) R. Josua b. Korcha (im 2. Jahrh. n.) lehrte darüber: „Warum wurde der Abschnitt des Schema dem folgenden vorangestellt? Damit man erst die Pflichten des Gottesreiches auf sich nehme und darauf die des Gesetzes."[7]) Sein Zeitgenosse R. Simon b. Jochai giebt als Grund der Reihenfolge dieser drei Abschnitte in Folgendem an: der erste Abschnitt hat das Studium des Gesetzes, der zweite das Lehren desselben und der dritte die Vollziehung desselben zum Gegenstande.[8]) Nach einem Andern ist die Erwähnung Israels Erlösung aus Aegypten, wie Israel dadurch zur Freiheit gelangt und Diener Gottes geworden, der Hauptgrund des dritten Abschnittes.[9]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts, R. Juda b. Chabiba, findet in diesem Abschnitte sechs Gegenstände ausgesprochen: „das Gebot der Schaufäden, den Auszug aus Aegypten, die Uebernahme der Gesetzesvollziehung, das Verbot, den Sektirern (Minin) zu folgen, das Verbot, sündhaften Gedanken nachzuhängen, und das des Götzendienstes."[10]) Ein vierter Lehrer, R. Simon, weist in den drei Abschnitten die zehn Gebote angedeutet nach. Die zehn Gebote wurden im Tempelgottesdienste vor dem „Schema" zitirt; es war dadurch gleichsam die Nichtnothwendigkeit desselben dokumentirt, da die Zehngebote in dem Schemagebet involvirt enthalten sind.[11]) Die Mystik zählt die Worte des Schemagebetes und bringt die Zahl 248 gleich den Gliedern des Menschen heraus, woran sie die Mahnung knüpft: „Beobachtest du das Schema ordnungsmäßig zu lesen, wird auch Gott dich hüten: „Beachte meine Gebote und lebe!"[12]) Von diesen drei Abschnitten des Schemagebetes wird der erste als der wichtigste bezeichnet, der mit besonderer Andacht gebetet werden muß.[13]) Andere nennen von diesem nur die ersten drei Verse als die wichtigsten.[14]) Die Dritten endlich geben dafür nur den ersten Vers allein als das Schema an, das der Patriarch R. Juda I. gebetet hat.[15]) Die dieses Gebet einleitenden Worte: „Gott, wahrhafter König! el melech neeman," ist ein späterer Zusatz, der in der Zusammensetzung der Anfangsbuchstaben seiner hebräischen Worte: a, m, n das Wort „Amen" giebt.[16]) Dieser Zusatz ist nur für den Privatgottesdienst und bleibt bei dem öffentlichen (bei Anwesenheit von zehn Personen) weg. Im Unklaren ist man aber über den zweiten Zusatz nach dem ersten Vers des Schema: „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches, immer und ewig!" Wir sind hier nur auf Sagen angewiesen, aber auch diese

---

[1]) Jalkut I § 833. שמע ישראל בסיני ה״ אלהינו עלינו לייחד שמו ה אחד לעולם הבא. [2]) Midr. rabba zu 3 M. Absch. אמור nach Sachs II S. 152. [3]) Eine Lehre von R. Levi in Midr. rabba 2 M. Absch. [4]) Berachoth 10. גדול הקורא ק״ש בעונתה יותר מעוסק בתורה. [5]) Sifre zu שלח לך § 115. וזכרתם את כל מצות ה זו ק״ש. [6]) Siehe weiter. [7]) Berachoth 13α; Mischna das. Absch. 2. 3. למה קדמו שמע לוהיה כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח״כ יקבל עליו עול מצות. [8]) Das. S. 14. שזה ללמוד וזו ללמד וזו לעשות. [9]) Sifre 4 M. § 115; Berachoth 12. [10]) Berachoth 12β. מפני שיש בה ששה דברים מצות ציצית ע״ל מצות דעת מינים הרהור עבירה והרהור ע״ז. [11]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 1. Der Nachweis hierzu wird in Folgendem angegeben: Es deutet der erste Vers: Schema, „Höre Israel" auf das erste Gebot; der Schluß dieses Verses „der Ewige, der Eine" auf das zweite Gebot; der Vers 2 „Und liebe den Ewigen, deinen Gott" auf das dritte Gebot, denn wer Gott liebt, wird in seinem Namen nicht falsch schwören; „damit ihr gedenket und vollziehet alle Gebote des Ewigen" auf das vierte Gebot, da die Sabbatfeier dem ganzen Gesetze gleichkommt; die Worte „damit sich mehren eure Tage und die Tage eurer Kinder" auf das fünfte Gebot; „ihr werdet verloren gehen" auf das sechste; ihr sollet nicht abweichen nach eurem Herzen und nach euren Augen" auf das siebente u. s. w. [12]) Tanchuma zu Kedoschim. אם שמרת את שלי לקרות ק״ש כתקנה אני אשמור את שלך שמור מצותי וחיה [13]) Berachoth 13α. [14]) Das. nach R. Juda. [15]) Das. S. 13β. זו ק״ש של ר״ יהודא בנשיא. [16]) Sabbath 119β.

widersprechen sich. Nach einigen derselben soll derselbe von dem Stammvater Jakob herrühren. Vor seinem Tode fragte er seine Söhne nach ihrem Gottesglauben, und als diese ihm zuriefen: „Vater, wie du in deinem Herzen nur an einen Gott glaubst, wendet sich auch unser Herz nur einem Gott zu!“ sprach er: „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches immer und ewig!“[1] Andere geben ihn als Ausruf Mosis aus, der von ihm bei der Annahme des ersten Gebotes des Glaubens an die Einheit Gottes gesprochen wurde,[2] und die Dritten wollen wissen, daß Moses diesen Satz den Engeln abgelauscht und ihn den Israeliten übergeben habe.[3] Der Tempelritus kennt diesen Zusatz, der an der Stelle unseres „Amen!“ am Versöhnungstage vom Volke nach dem Anhören des vom Hohenpriester ausgesprochenen Gottesnamens „יהוה“ gesprochen wurde.[4] Wieder wird berichtet, daß derselbe in Jericho weggelassen wurde,[5] und in den andern Gemeinden betete man denselben wie bei uns, nur leise.[6] Der Versöhnungstag allein machte dabei eine Ausnahme, wo wegen der Minin (der Judenchristen), welche in den drei Gottesanrufen im ersten Verse des Schema: „der Ewige unser Gott, der Ewige der Eine“ eine Andeutung auf die Dreieinigkeit ihres Gottesglaubens finden wollten,[7] man diesen Zusatz als Verneinung desselben laut sprach.[8] II. Zeit und Vortragsweise. Die Zeit des Schemagebetes war, wie schon erwähnt, zwei mal täglich, des Morgens und des Abends, worauf man den Schriftvers: „wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst“ bezog. Als Zeitpunkt wird am Morgen das Aufstrahlen der Sonne neben andern Angaben mit Nachdruck bezeichnet (bis gegen 9 Uhr); des Abends das sichtbare Hervortreten der Sterne am Himmel. Die Proselytin, die Königin Helene aus Adiabene (s. d. A.), beschenkte den Tempel mit einer goldenen Ampel,[9] oder, nach der Auffassung Anderer,[10] mit einem goldenen Convexspiegel, der am Eingange des Tempels hing und die Strahlen der aufgehenden Sonne reflektirte, um den Sonnenaufgang, als Zeit des Schemagebetes, kenntlich zu machen.[11] An vielen Orten las man in früherer Zeit des Abends nicht den dritten Abschnitt.[12] Die Mischna bringt erst den Ausspruch; „Man gedenke des Auszuges aus Aegypten des Nachts,“ aber schon die Gemara jeruschalmi bemerkt darauf, daß die Mischna in Opposition mit den Rabbanan sei, die gegen dieselbe den dritten Abschnitt als des Abends unzulässig erklären[13]; auch der Gesetzeslehrer R. Eleasar b. Asaria gesteht ein, daß er vor dem Nachweise des Ben Soma die Pflicht, des Abends den Abschnitt von dem Auszuge aus Aegypten zu lesen, nicht gekannt habe.[14] Viel bedeutender für uns sind die Lehren über die Vortragsweise des Schemagebetes. Die Mystik hat dasselbe sich erkoren und für seine Vortragsweise viele Spezialitäten bestimmt, die von den Gesetzes- und Volkslehrern der Verstandesrichtung entschieden gemißbilligt und verworfen wurden. Obenan gehört hierher der Ausspruch von den Letztern: „Wer das Schema liest, zwinke und blinzle nicht mit den Augen, verziehe und krümme nicht die Lippen und winke nicht mit den

---

[1]) Pesachim 56β; Midr. rabba 1 M. Absch. 98; Sifre zu ואתחנן § 31. [2]) Midr. rabba 5 M. S. 291α. [3]) Das. col. 2 nach den Rabbanan. [4]) Joma 35 und 39; Taanith 15β. [5]) Pesachim 56α nach der Angabe R. Judas. [6]) Das. [7]) Vergleiche Sohar Theil II S. 161β; Theil III S. 111 die Deutung des „Schema Jisrael“. [8]) Ferner Jerusch. Berachoth 12α; siehe den geschichtlichen Theil dieses Artikels hier; vergl. auch Jerusch. Pesachim VI die Erklärung von כורכים durch שלא היו מפסיקין בין תיבה לתיבה של שמע. Gegen die Jerusalemiten, welche, um etwaiger Mißdeutung durch die Judenchristen vorzubeugen, einen Trennungsaccent nach „Elohenu“ setzten und hier pausirten. Auffallend erscheint es uns, wenn Levy in seinem talmudischen Wörterbuche voce „כרך“ sagt, Raschi's Erklärung, daß die Gelehrten zu Jericho das Baruch schem Kebod weggelassen, ist nicht zutreffend, da dies ja die Meinung von R. Juda in Pesachim S. 56α ist. [9]) Mischna Joma 3. 6; Tosephta das. Absch. 3. מנרתא. [10]) Jeruschalmi Joma 3. 8. קונביתא. [11]) Das. [12]) Sifre zu Schelach lecha § 115 wird der biblische Ausdruck: וראיתם אותו als Beweis angeführt, daß man des Abends nicht den dritten Abschnitt zu lesen habe. Diese wichtige Stelle scheint dem sel. Z. Frankel in seinem Commentar Jeruschalmi Berachoth Absch. 1 halacha 9 entgangen zu sein, da er sich die רבנן דתמן, als Opponenten der Mischna gar nicht erklären kann. Dieselben sind die Wortführer der zitirten Stelle in Sifre. [13]) Jerusch. Berachoth 1 hal. 9. מתניתא פליגא על רבנן דתמן. [14]) Mischna Berachoth 1. 9.

Fingern"[1]); ferner: „Wer das Schema liest und mit seinen Augen blinzelt, seine Lippen verzieht und krümmt und mit seinen Fingern winkt, von dem heißt es: „Nicht mich hast du angerufen, Jakob! (Jesaia 43)."[2]) Beide Aussprüche sind von den Lehrern des zweiten Jahrhunderts von R. Elasar b. Chisma und von R. Jizchak; sie bekämpfen eine von Außen ins Judenthum eingedrungene Unsitte, durch äußere Zeichen, äußere Geberden seine innere Erregtheit kund zu geben, die heute wieder bei der Gebetverrichtung der Chassidäer zum Vorschein kommen. Eine dritte Mahnung giebt schon etwas Positiveres über die Verrichtungsweise des Schemagebetes an; sie lautet: „Wenn Israel in seinen Gotteshäusern das Schema in Andacht und Harmonie liest, verständlich und melodisch, ruft Gott ihnen zu: lasset eure Stimme hören! (Hhld. 8), aber, so Israel das Schema liest mit zerstreutem Sinne, der Eine früher und der Andere später und nicht seinen Sinn auf das Lesen des Schema richtet, ruft der heilige Geist: „Fliehe, mein Lieber![3]) Nach derselben soll das Schema andächtig, verständlich und in Harmonie mit den andern Betern nach einer gewissen Melodie vorgetragen werden. Ebenso wird gemahnt, beim Lesen des Schema, die grammatikalischen Regeln zu beachten, bei jedem Absatz anzuhalten, die Wörter deutlich auszusprechen, auf das Dagesch und die Trennungsaccente aufzumerken, nicht das ה mit ח, sowie das ד nicht mit ר zu verwechseln u. a. m.[4]) Mit besonderer Andacht und Beachtung all dieser speziellen Regeln soll der erste Vers des Schema, der eigentlich wichtigste Theil des Schema, die Anerkennung und das Bekenntniß der Gotteseinheit, gesprochen werden. Das Schlußwort desselben, das „echod," der Eine, wurde länger gedehnt, so daß man die nach allen Seiten hin sich erstreckende Gottesherrschaft anerkennen konnte.[5]) Dagegen wurde ein zu langes Verweilen bei diesem Schlußworte getadelt.[6]) Von dem Patriarchen R. Juda I. wird erzählt, daß er zur Verstärkung seiner Andacht seine Augen mit den Händen bedeckte und das Schema las.[7]) Eine besondere Gesetzesdiskussion zwischen den Schulen Samais und Hillels bildete, ob das Schemagebet stehend gesprochen werden soll. Erstere lehrte, daß man beim Schema am Morgen stehen, aber des Abends sich anlehnen müsse, denn es heißt: „wenn du dich niederlegt und wenn du aufstehst," dagegen behauptete die Schule Hillels, daß man dieses dem Belieben jedes Einzelnen überlassen dürfe, da derselbe Schriftvers auch die Worte hinzufügt: „und wenn du auf dem Wege gehst," so daß man auch gehend das Schema beten darf. Beide Schulen hatten ihre Vertreter noch lange Zeit nachher unter den bedeutenden Gesetzeslehrern,[8]) bis endlich die Meinung der Hilleliten durchdrang und allgemein normativ wurde.[9]) Dennoch behauptete sich der Brauch, den ersten Vers des Schema nur stehend zu sprechen. Die Lehre darüber lautet: „So man gehend das Schemagebet verrichten will, stehe man während des ersten Verses, der die Anerkennung des Gottesreiches und die Unterwerfung unter dasselbe ausdrückt.[10]) Eine zweite Frage bildete die Verrichtung des Schemagebetes in einer andern, dem Volke verständlichen Sprache. Der Patriarch R. Juda I. wollte dieselbe in der hebräischen Sprache, der Schriftsprache, beibehalten wissen, aber die Majorität erklärte sich gegen ihn und erlaubte, das Schema auch in andern Sprachen zu verrichten. So zählte schon die Mischna das Schema unter den Stücken, die man auch in fremden Sprachen vortragen darf.[11]) Die Lehre darüber lautete: „Schema" bedeutet „höre, verstehe," d. h. verrichte es

---

[1]) Joma S. 19β. הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתיו ולא יורה באצבעותיו. [2]) Joma 19β. [3]) Midr. rabba zum Hohld. 8 S. 39 auf der letzten Seite voce היושבת בגנים. Diese Stelle lautet: כשישראל נכנסים לבתי כנסיות וקורין ק"ש בכוון הדעת בקול אחד בדעת וטעם אמר הב"ה היושבת בגנים מקשיבים לקולך אבל כשישראל קורין שמע בטירוף הדעת זה מקדים וזה מאחר ואינם מכוונים דעתם בק"ש רוח הקודש צווחת ברח דודי. [4]) Midr. rabba 1 M. Absch. 2 S. 13 צריך לדקדק בין האותיות; Berachoth 15β. הקורא ק"ש ומדקדק באותיותיה. Vergl. hierzu Orach chaim 61. [5]) Berachoth 13β. המאריך באחד מאריכין לו ימיו. [6]) Das. כיון דאמליכתו למעלה ולמטה ולד' רוחות תו לא צריך. [7]) Das. [8]) Das. 11α. Die Anhänger Samais waren R. Tarphon und R. Ismael, die des Hillel R. Elieser u. a. m. [9]) Orach chaim 61. [10]) Midr. rabba 5 M. Absch. 2, col. 13. Dasselbe in Tanchuma zu לך לך im Anfange. אסור לקבל מלכות שמים כשהוא מהלך אלא יעמוד במקום אחד ויקרא שמע. [11]) Sote.

in jeder Sprache, die du verstehst."[1]) Mehreres siehe: „Gebetssprache" und „Thorastudium."

Schemaja und **Abtaljon**, siehe: Semaja.

Schemone-Esre, שמונה עשרה, **Achtzehngebet**; Gebet der achtzehn Benedeiungen, auch nur: **Gebet**, Tephilla, תפלה. Bekanntes, synagogales, zweites Hauptgebet des täglichen Gottesdienstes am Morgen, Nachmittag und Abend. I. Inhalt, Theile, Reihenfolge, Erklärung und Bedeutung. In Bezug auf den Inhalt unterscheiden wir in dem Achztehngebet drei Haupttheile: a. die drei ersten Stücke, die der göttlichen Lobeserhebung, שבח; b. die dreizehn mittlern als das eigentliche Bittgebet, בקשה, und die drei letzten, die den Dank und das Vertrauen gegen Gott aussprechen, הודאה. Es sind somit Lob-, Bitt- und Dankgebete, die das Achtzehngebet enthält. Von diesen bleiben die drei ersten und die drei letzten die feststehenden für alle Tage des Jahres, dagegen sind die mittlern am Sabbat, Neumond und Fest verschieden von denen an den Wochentagen Der ganzen Anordnung und Aufeinanderfolge unterliegt der Gedanke des Ausspruches: „Immer trage der Mensch erst die göttliche Lobeserhebung vor und nachher das Gebet"[2]); ferner: „In den ersten drei Benedeiungen gleiche der Betende einem Diener, der seinen Herrn lobt; in den mittlern einem Diener, der seinen Herrn um seinen Lohn bittet und in den drei letzten einem Diener, der den Lohn erhalten und sich von seinem Herrn verabschiedet."[3]) In den drei ersten Benedeiungen wird von der Offenbarung Gottes in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesprochen. Die Offenbarung Gottes in der Vergangenheit ist die an die Väter, die der Gegenwart ist des göttlichen Waltens in der Vorsehung und Fürsorge Gottes und die der Zukunft ist die der göttlichen Heiligung, der allgemeinen heiligenden Anerkennung Gottes. So nannte man die erste Benediktion: Aboth, אבות, die der Väter, die Erinnerung an die Wohlthaten Gottes an die Stammväter[4]); die zweite, Geburoth, גבורות, die Allmacht Gottes, die sich uns in der göttlichen Vorsehung offenbart[5]); die dritte, Keduschoth, קדושות, die Gottesheiligung, die allgemeine Anerkennung und Verherrlichung Gottes. In den drei letzten Benedeiungen ist erst die Bitte um das Wohlgefallen Gottes an unserm Gottesdienste und die Wiederkehr seiner gnadenvollen Herrlichkeit, dann der Dank für erwiesene Wohlthaten und endlich der Segen für das Volk. Auch diese drei erhalten nach diesem ihren Inhalte bestimmte Namen. Es heißt die erste Benediktion: Aboda, עבודה, der Gottesdienst; die Bitte um Vervollständigung desselben und Gottes Wohlgefallen an diesem unserm gegenwärtigen Gottesdienst; die zweite: Hodaa, הודאה, „der Dank" und die dritte: Birchath Kohanim, ברכת כהנים, der Priestersegen. Die zwischen den ersten drei und den letzten drei Benedeiungen sind die mittlern, welche das eigentliche Bittgebet enthalten. Dieselben sind, wie schon oben angegeben, an Sabbat, Neumond und Fest verschieden von denen der Wochentage. Wir geben erst den Inhalt der letztern an, wie dieselben in dem synagogalen Gebetbuch ihre redaktionelle Zusammenstellung erhalten hat. Dieselben bestehen aus dreizehn Benedeiungen, von denen jede eine Bitte vorträgt. So die erste: „Du begnadigst," אתה חונן, um Erkenntniß; die zweite: „Bringe uns wieder,' 'השיבנו, um unsere Rückkehr zu Gott, zur Gotteslehre und zum Gottesdienst; die dritte: „Verzeihe uns," סלח לנו, um die Vergebung der Sünden; die vierte: „Siehe unsere Noth," ראה בענינו, um Erlösung aus zeitlicher Noth und Drangsal; die fünfte: „Heile uns," רפאנו, um Heilung von Krankheiten und Leiden; die sechste: „Segne uns," ברך עלינו, um ein fruchtbares, segensvolles Jahr; die siebente: „Stoße in die große Posaune," תקע בשופר גדול, um die Befreiung und Sammlung der Zerstreuten; die achte: „Setze wieder ein," השיבה, um die Wiedereinsetzung gerechter Richter; die neunte: „Und den Verläumdern," ולמלשינים, um das Schwin-

---

[1]) שמע בכל לשון שאתה שומע. [2]) Aboda sara 6. לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל. [3]) Berachoth 34α. ראשונות דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו אמצעית דומה לעבד שמבקש פרס מרבו אחרונות דומה לעבד שקבל פרס מרבו. Es ist dies ein Ausspruch des R. Chanina (im 3. Jahrh. n.). [4]) Rosch haschana 32α und Megilla 17. מנין שאמרו אבות. [5]) Das. מנין שאמרו גבורות.

den der Sünder; die zehnte: „Ueber die Gerechten," על הצדיקים, um das Wohlergehen der Tugendhaften; die elfte: „Nach Jerusalem," ולירושלים, um die Erbauung Jerusalems; die zwölfte: „Den Sprossen Davids," את צמח, um die Wiedereinsetzung des Davididen, und die dreizehnte: „Erhöre unsere Stimme," שמע קולינו, um die Erhörung unserer Gebete. Die spätere Agada (s. d. A.) hat sich bemüht, die Bedeutung dieser einzelnen Gebetsstücke, sowie den Grund ihrer Reihenfolge in der hier angegebenen Ordnung zu ermitteln, die jedoch von keinem weitern Belang ist.[1]) Wichtiger als dies sind die talmudischen Angaben über das Alter der Abfassung und Einführung des Achtzehngebetes im Ganzen und der verschiedenen Stücke desselben einzeln. Die Schrift Sifre zu 5 M. 33. 2 nennt „die ersten Weisen" oder „die Weisen der Vorzeit," חכמים הראשונים, als die, welche das Achtzehngebet eingeführt haben. Die Lehrer des dritten Jahrhunderts n., R. Jochanan, R. Chija b. Abba[2]) berichten, daß schon die große Synode (s. d. A.) das Achtzehngebet in seiner Reihenfolge geordnet und eingeführt haben.[3]) Nach diesem Bericht waren die Männer der großen Synode nicht die Verfasser des Achtzehngebetes, sondern nur dessen Ordner und Einführer; es hätte also schon früher existirt, aber nicht in der ihr gegebenen Reihenfolge. Das Achtzehngebet hätte somit ein höheres Alter als die große Synode; es müßte schon vor dem Aufzuge Esras nach Palästina bei den Juden in Babylonien existirt haben.[4]) Möglich, daß bei ihnen ähnliche Gebete für die Befreiung aus dem Exil, die Wiederherstellung des jüdischen Staates in Palästina u. a. m. im Umgange waren, die von den Männern der großen Synode zusammengestellt, geordnet und als Pflichtgebet eingeführt wurden. Doch steht dieser Angabe eine andere im Talmud entgegen, daß Simon Pekuli vor R. Gamliel II. (s. d. A.), also erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts n., das Achtzehngebet geordnet habe.[5]) Der Talmud giebt den Ausgleich zwischen diesen beiden Berichten dahin, daß sie vergessen wurden, aber durch Simon Pekuli im Auftrage des Patriarchen ihre erneuerte Zusammenstellung und Ordnung erhalten haben.[6]) Wir können uns diese Notiz wol erklären, Gebete um die volle Wiederherstellung des jüdischen Staates, die Wiedereinsetzung eines Davididen zum König u. a. m. können wol während des Bestandes des jüdischen Staates von Einzelnen verrichtet worden sein, aber ein allgemeines Interesse hatten dieselben nicht; man begnügte sich in den meisten Fällen mit den Status Quo, und so wurden dieselben vernachlässigt und allmählich in ihrer Reihenfolge vergessen. Anders verhielt es sich nach der Zerstörung des jüdischen Staates. Die Wünsche für die Wiederherstellung desselben für die Wiedererbauung Jerusalems u. a. m. wurden immer lebendiger und allgemeiner, die bekanntlich zu den Aufständen unter Trajan und Hadrian führten. So belebte sich das Interesse wieder für die vom Volke halb vergessenen Gebete und ihre Wiederherstellung und Einführung war nun unabweisbar, die R. Gamliel mit Hülfe des genannten Pekuli ausgeführt haben. Die Stelle mit obigem Bericht von Simon Pekuli spricht daher nur von einer zweiten erneuerten Redaktion und Einführung des Achtzehngebetes. Hiermit stimmt auch die Angabe in der Mischna Berachoth S. 28. R. Gamliel II ordnete an, daß man täglich das Achtzehngebet verrichte, בכל יום ויום מתפלל ארם שמונה עשרה. Daß trotzdem das Achtzehngebet auch in den Zeiten des jüdischen Staatslebens, wenn auch nicht allgemein und nicht in der spätern Fassung gebetet wurde, ersehen wir aus den Berichten in der Mischna, die mehrere Stücke aus demselben als Bestandtheile des Morgengottesdienstes im Tempel nennen.[7]) Auch das Buch Sirach hat Gebete, die denen unseres

---

[1]) Die Stellen darüber sind Megilla 17 β; Berachoth 28 β. כנגד יח אזכרות; Jeruschalmi Berachoth Absch. 4. 3. כנגד י"ח מזמורים; Midr. rabba 1 M. Absch. 6. 9. כנגד יח צויים; Pirke de R. Elieser Absch. 27. שאמרו המלאכים ברכה כשניצל אברהם. [2]) Megilla 17 β nach der andern Leseart in der Hagahoth. [3]) Das. und Jeruschalmi das. 2. 3. ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים תקנו שע ברכות על הסדר. [4]) Vergl. Daniel 6. 11. [5]) Berachoth 28 β. [6]) Megilla 18 α. שכחום וחזר וסדרם. [7]) Siehe „Tempelgottesdienst"; vergleiche Mischna Joma 7. 1 und Tamid Absch. 4 Ende und 5. 1. עבודה וברכת כהנים.

Achtzehngebetes gleichen. Wir nennen das in Kap. 36. 17. „Erbarme dich, Herr, deines Volkes, das nach deinem Namen genannt ist. — Erbarme dich Jerusalems, der Stadt deines Heiligthums, der Stadt, die deine Wohnung ist. Erfülle Zion mit Bereitwilligkeit, deine Lehren anzunehmen.[1]) Gieb dem Volke, das von Anbeginn dein Werk war, sichere Belohnung und erfülle die in deinem Namen gegebenen Verheißungen.[2]) Erhöre, Herr, das Gebet derer, die dich rufen,[3]) nach dem Segen, den Aharon über dein Volk gesprochen,[4]) damit alle, die auf der Erde wohnen, erkennen, daß du Herr der ewige Gott bist." Ferner: „Versammle alle Stämme Jakobs, lasse sie wieder dein Eigenthum sein wie ehedem."[5]) „Lasse deine Furcht kommen über alle Heiden; erhebe deinen Arm gegen die fremden Völker, damit sie deine Macht erfahren.[6]) Wie du vor ihren Augen geheiligt wirst bei uns, so zeige dich an ihnen in deiner Größe vor unsern Augen. Daß sie erkennen, wie wir es erkannt haben, daß es außer dir keinen andern Gott giebt."[7]) Nach fernern Angaben im Talmud waren es auch die Opferbeistandsmänner, maamadoth, welche das Achzehngebet während des Bestandes des Opferdienstes beteten.[8]) Soviel über das Achtzehngebet im Ganzen; mehr wissen wir über die Stücke desselben einzeln. Die drei ersten Benediktionen waren schon den Hilleliten und Samaiten während des Tempelgottesdienstes bekannt, sie bilden das Thema mehrerer Diskussionen bei ihnen.[9]) In der ersten Benediktion sind: „Gott Abraham, Gott Jizchak und Gott Jakob" nach 2 M. 3. 15[10]); „Gott der Große, der Mächtige und der Ehrfurchtbare" nach 5 M. 10. 13; „höchster Gott" nach 1 M. 14. 19 u. s. w.[11]) Der Schluß: „Gepriesen sei der Herr, Schild Abrahams" wird von dem Lehrer R. Simon ben Lakisch im dritten Jahrhundert n. erklärt, war also ihm schon bekannt.[12]) Die zweite Benediktion: „Du bist mächtig" wird in der Mischna genannt.[13]) Ob dieselbe gegen die Leugnung des Auferstehungsglaubens bei den Sadducäern demonstriren sollte, ist ungewiß, da der Grundgedanke nicht die Auferstehung, sondern das göttliche Walten, die Anerkennung der göttlichen Fürsorge und Vorsehung ist.[14]) Die dritte Benediktion, die Gottesheiligung. Wir verweisen über dieselbe auf den Artikel „Keduscha" und bemerken, daß die Schlußfassung desselben in dem Achtzehngebet des Neujahrs- und Versöhnungsfestes anders lautet; auch für den Vorbeter ist eine andere Formel. Erwähnt wird diese Benediktion mehrere Mal im Talmud.[15]) Die vierte: „Die Bitte um Erkenntniß," אתה חונן, wird von dem Lehrer des vierten Jahrhunderts n., von Rab Joseph: „Die Benedeiung um Weisheit," ברכת חכמה, genannt.[16]) Diese ist die erste der mittlern, die das Gebet für des Menschen Bedürfnisse enthalten. Es macht den Alten Ehre, daß sie die Bitte um Erkenntniß als die erste hinstellten.[17]) Diese Anordnung wird auf Jesaia 29. 23 zurückgeführt.[18]) Die fünfte, die der Buße, deren Reihenfolge nach dem Gebete um Erkenntniß ist, wird auf Jesaia 6. 10 begründet: „sein Herz verstehe und er kehre zurück, daß ihm Heilung werde."[19]) Die sechste um die Sündenvergebung, über deren Anreihung hier auf Jesaia 55. 7 „und er kehre zum Ewigen zurück, zu unserm Gott, denn er verzeiht oft" begründet wird.[20]) Die siebente über die Erlösung von den zeitlichen Leiden heißt „die Benedeiung um Erlösung, ברכת הגאולה.[21]) Der Schluß derselben; „denn du bist ein starker Erlöser" ist Jeremia 50. 34 entnommen. Die achte, die Bitte um Heilung, wird: „Die

---

1) Wer denkt da nicht an das השיבנו אבינו לתורתיך. 2) Aehnlich dem ותן שכר טוב. 3) Aehnlich dem שמע קולינו -- וקבל ברחמים וברצון את תפלתינו. 4) Fast wörtlich aus dem Priestersegen האמורה מפי אהרן. 5) Sirach 33. 11, ähnlich dem וקבצנו יחד. 6) Das. V. 2. Wer denkt da nicht an das ובכן תן פחדך in der Schemone Esre vom Neujahr. 7) Das. V. 4 und 5. Man denke an das קדוש אתה ונורא שמיך in derselben Schemone Esre. 8) Sabbath 24α. 9) Beza 17α; Tosephta Berachoth K. 3; das. Rosch haschana K. 2. 10) So berichtet Mechilta zu Bo Absch. 16. 11) So nach Berachoth 33β; Joma 69β. 12) Pesachim 117β. והיה ברכה בך חותמין ולא בהם. 13) Berachoth S. 33α. 14) Man kann also diese Benediktion in die Zeit der großen Synode setzen. 15) Berachoth 12 und 22; Megilla 17β. 16) Berachoth 33α. Vergl. Maimonides Tephilla, dessen Formel hat: דעה וחכמה בינה והשכל. 17) Siehe: „Weisheit und Erkenntniß". 18) Megilla 17β. 19) Das. 20) Das. 21) Megilla 17β.

Benediktion für Kranke", ברכת החולים, genannt [1]); der Wortlaut im ersten Theil ist Jeremia 17. 14, das Andere das. 13. 17 entnommen. Die Reihenfolge ist nach Ps. 103. 3. „Er verzeiht alle meine Sünden und heilt alle meine Krankheiten."[2]) Eine Umgestaltung erfuhr dieses Stück in dem Gebetbuche der Sephardim. Die neunte um ein segenvolles, fruchtbares Jahr, führt den Namen: „Segen der Jahre," ברכת השנים [3]); sie wurde gegen die Vertheurer der Lebensmittel eingesetzt.[4]) Das Gebetbuch der Sephardim hat zwei Formeln von dieser Benediktion, eine für den Winter und eine für den Sommer. Die zehnte, um die Freiheit und Sammlung der Exulanten, תקע, hat auch die Benennung: „Sammlung aus den Exilen," קבוץ גליות [5]) und ist nach der Verheißung in 5 M. 30. 4, Jesaia 27. 13 und Micha 4. 6; auch ihre Reihenfolge gründet sich auf Ezechiel 36. 8.[6]) Die elfte, die um Einsetzung gerechter Richter, השיבה, ist nach Jesaia 1. 27. „Und ich setze wieder deine Richter ein, wie erst; deine Räthe wie ehedem;" der Schluß ist nach Hosea 2. 21 und die Schlußbenedeiung nach Ps. 33. 5; 99. 4. Die zwölfte ist die gegen Verleumder und Sünder und heißt ברכת הצדוקים, die Benediktion gegen die Sadducäer,[7]) oder „die Benediktion gegen die Sektirer," ברכת המינים, auch: die Benediktion gegen die Absonderer, של פרושים,[8]) von der sich viele Formeln, die von einander abweichen, vorfinden, was von deren Geschichte bis in unsere Tage zeugt.[9]) Ein eigenes Geschick waltet über diese Gebetsformel, sie war gegen die Sektirer innerhalb des Judenthums gerichtet, sollte die Spaltungen und die Zerrissenheit in der Mitte der Juden beseitigen und die Einheit unter ihnen wieder herstellen —, und doch wurde sie von Seiten der Christen so sehr verkannt und mißdeutet, als wenn sie eigens gegen dieselben verfaßt worden wäre. Die Geschichte dieser Benediktion ist folgende. In Sirach 33. 1—11, in dem Gebete, in dem wir Sätze, ähnlich denen unseres Achtzehngebetes, entdeckt haben, wird neben Andern um die Vernichtung der Feinde gebeten.[10]) Es ist unzweifelhaft, daß dieses Verwünschungsgebet gegen die tyrannischen syrischen Herrscher über Palästina gerichtet war. Diese Benediktion, als zum Achtzehngebet gehörig, hieß noch in den spätern Berichten: „Benediktion zur Demüthigung der Uebermüthigen ברכת למכניע זדים.[11]) Eine neue Wandlung ging mit derselben vor, als unter Janai Alexander die Sadducäer gegen die Pharisäer Verfolgungen anzettelten; sie wurde zur Benediktion gegen die Sadducäer umgearbeitet. Man kennt sie von da ab unter dem Namen „Benediktion gegen die Sadducäer," ברכת הצדוקים, es ist dieselbe, die nach der Zerstörung des Tempels auf Veranlassung des Patriarchen R. Gamliel II. wieder eine neue Fassung als Benediktion gegen die Sektirer im Judenthume erhielt. Die Juden, die viel an Parteizerklüftung gelitten hatten, sollten zur Einheit wieder erstarken. Die Mittel dazu bestimmte der Patriarch; es waren Gewaltmaßregeln, aber die Zeit erheischte dieselben, wenn der fernere Bestand des Judenthums nicht noch mehr fraglich werden sollte.[12]) Zu diesen gehörte die Ausscheidung der Sektirer. Ein Gebet gegen dieselben sollte dieses aussprechen. Die Talmuden berichten darüber. „Simon Pekuli ordnete das Achtzehngebet von Rabban Gamliel und setzte ihre Reihenfolge fest."[13]) Da sprach R. Gamliel zu den Weisen: „Ist Jemand da, der die Benediktion gegen die Sadducäer" (nach den gegenwärtigen Verhältnissen) verbessern, umgestalten könnte.[14]) Da erhob sich Samuel der Kleine, der diese Benediktion verbesserte. Aber schon das nächste Jahr sollte er dieselbe in ihrer umgestalteten Form als Benediktion gegen die Sektirer vortragen; er wurde still, sann zwei bis drei Stunden nach und vermochte es nicht mehr, er hatte sie vergessen."[15]) „Man ver=

---

[1]) Aboda sara 8α. [2]) Megilla 17β. [3]) Berachoth 29. [4]) Megilla 17β. כנגד מפקיעי שערים. [5]) Das. [6]) Das. [7]) Berachoth 28β; Megilla 17β; Jeruschalmi Berachoth Absch. 4. [8]) Tosephta Berachoth Absch. 4 am Ende, auch Jeruschalmi daselbst in dem Ausspruche: כולל של מינים בשל פרושים. Der Name ist nach Aboth 2. 5 אל תפרוש מן הצבור. [9]) Vergl. Baer, Abodath Jisrael, Roedelheim 1868 voce ולמלשינים. [10]) Vers 7: Vertilge die Wiedersacher, zerschmettere den Feind, Vers 12: Zerschmettere die Häupter der feindlichen Fürsten. [11]) Jeruschalmi Berachoth 2. 3; 4. 2. [12]) Siehe: „Gamliel II." [13]) Berachoth 28α. שמעון הפקולי הסדי י״ח ברכות לפני ר״ג על הסדר [14]) Das. כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים. Der Ausdruck לתקן drückt eine zeitgemäße Umgestaltung aus. [15]) Siehe: „Feind."

wies ihn deßhalb nicht vom Vorbeterpult," schließt der Bericht. Ein wunderbares Ding; der Abfasser selbst scheut sich die von ihm umgestaltete Benediktion vorzutragen; ging eine Umwandlung in ihm vor? Man behauptet dies und bezieht darauf seinen eignen Ausspruch, wie er in Aboth 4. 19 nach Spr. Sal. 24. 17. 18 von jeder Schadenfreude abmahnt. In Berachoth Jeruschalmi 5.3 wird obiger Vorfall anders erzählt: „Samuel der Kleine stand vor dem Vorbeterpult und ließ im Vortrage der Benediktion gegen die Sektirer Einiges weg. Er sah seine Kollegen an, aber diese sagten zu ihm nur: „Die Weisen haben nicht so bestimmt." Man merkt es, wie schwer es ihnen wurde, auf diese Weise gegen die Sektirer vorzugehen; es war dem Geiste des Judenthums zuwider[1]) und kostete viel Ueberwindung, dem Drange der Zeit nachzugeben. So wurde aus der Benediktion gegen die Sadducäer die Benediktion gegen die Sektirer (Minin) auf dem Boden des Judenthums, die nichts mit dem paulinischen Christenthume und dessen Anhänger, die sich vom Judenthume losgesagt hatten, zu thun hat.[2]) Die dreizehnte Benediktion für die Gerechten, על הצדיקים, bildet den Gegensatz von der vorhergehenden; sie bittet den Segen Gottes über die Frommen im Volke herab. Dieselbe gehört unleugbar der hasmonäischen Zeit an. Wir finden in derselben die verschiedenen religiösen Richtungen innerhalb des Judenthums angegeben: 1. die Zaddikim, als die Gesetzesgerechten, die in Simon dem Gerechten und dessen frommen Nachkommen ihre Oberhäupter hatten; 2. die Chassidim, die Frommen, die sich nicht begnügten, nur gesetzesgerecht zu leben, sondern mehr als dies thaten; 3. die Alten, nämlich die Gelehrten und 4. der Rest der Sopherim der alten Gelehrten u. s. w. Erwähnt ist diese Benediktion mehrere mal im Talmud.[3]) Ueber ihre Anreihung zur vorhergehenden zitiren sie Ps. 75. 11.[4]) Die vierzehnte, ולירושלים, um Jerusalems Wiedererbauung, hat verschiedene Formeln; die unsrige weicht von der der Sephardim bedeutend ab. Wieder bei andern lautet der Schluß: Gepriesen sei der Ewige, Gott Davids und Erbauer Jerusalems![5]) Die fünfzehnte, את צמח, um Wiedereinsetzung des Davididen (s. Messias). Dieselbe bildete bei den Palästiniensern keine eigene Benediktion, sondern wurde mit der vorhergehenden zu einer vereinigt, aber die Babylonier haben ihr einen Platz extra angewiesen und sie zur selbständigen Benediktion erhoben.[6]) Die Abfassung geschah nach Hosea 3. 5; Jesaia 56. 7; auch da variirte der Text; bei Vielen fehlte der letzte Satz: כי לישועתך.[7]) Die sechzehnte, שמע קולינו, um Erhörung der Gebete; sie hieß: „Tephilla," Gebet, und hat ebenfalls verschiedene Abfassungen, die von einander abweichen.[8]) Die siebzehnte, רצה, um die wohlgefällige Annahme und Verherrlichung unseres Gottesdienstes, ist die erste Benediktion der drei letzten und führt den Namen „Aboda," Priesterdienst.[9]) Dieselbe wurde in kürzerer Form täglich beim Morgengottesdienste im Tempel von den Priestern und von den Männern der Opferbeiständе (s. d. A.) gebetet.[10]) Auch der Hohepriester sprach sie nach der Vorlesung aus der Thora.[11]) Die Formel derselben lautete damals: „Habe Wohlgefallen, Ewiger, unser Gott, an dem Dienst deines Volkes Israel, nimm seine Gebete in Gnaden auf. Gepriesen, Ewiger, der du den Dienst seines Volkes Israels in Gnaden annimmst!"[12]) Der Text dieser Benediktion in unserm Siddur wurde in der Zeit nach der Auflösung des jüdischen Staates bestimmt.[13]) Die acht-

---

[1]) Siehe meinen Vortrag: „Die Nichtjuden und die Sekten im talmudischen Schriftthume." [2]) Das. [3]) Megilla S. 17 β; Jeruschalmi Berachoth Absch. 4 u. a. m. [4]) Megilla 17 β. [5]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 4; Midr. Schemuel Absch. 15. [6]) Ersteres geht hervor aus Jeruschalmi Berachoth Absch. 2, dem Berichte des R. Acha über das Achtzehngebet und das. Absch. 4 voce בנוי לתלפיות; Tesephta Berachoth 3; Jeruschalmi Rosch haschana Absch. 4 u. a. m. Ueber Letzteres Megilla 17 β u. a. a. O. Mehr darüber in Landshut, Higajon Leb S. 65 und 66; Baer Abodath Jisrael S. 97 voce את צמח. [7]) Megilla 18 α. [8]) Maimonides Seder hathephilla. [9]) Siehe Baer l. c. voce שמע, ebenso Landshut l. c. [10]) Berajoth 29 β; Sabbath 24 α; Megilla 18 α. [11]) Berachoth 11 β; Taanith 27 β. [12]) Joma 61 β. [13]) Nach Raschi zu Berachoth 18 β. רצה ה׳ אלהינו עבודת עמך ישראל והפלתם תקבל ברצון ברוך המקבל עבדת עמו ישראל ברצון. Nach Andern lautete der Schluß: ב״א״י שאותך לבדך ביראה נעבוד. Vergl. Jalkut zu Samuel § 80. Eine ältere Formel davon giebt Raschi zu Joma 68 β an. [14]) Siehe das Ausführliche darüber in Landshut l. c. S. 68 und Baer l. c. S. 98.

zehnte vom Danke, מודים, ist die zweite Benediktion der drei letzten und heißt: „die Danksagung, הודאה.[1]) Dieselbe ist in fließendem, reinem Hebräisch und hat ein hohes Alter. Die neunzehnte, vom Priestersegen, in der um dessen Erfüllung gebetet wird. Dieselbe liegt uns in zwei Rezensionen vor, die eine mit den Anfangsworten: שים שלום und die andere mit: שלום רב, von denen erstere für das Morgen- Mussaf- und Minchagebet und letztere für das Abendgebet bestimmt wurde. Dieselbe hat 4 M. 6. 27 und Ps. 29 zu ihrer Begründung und wird nach dem Priestersegen gesprochen.[2]) II. Feststellung der Texte, Opposition, kürzere Fassung, Zahl der Benediktionen, Ueberwachung, Einschiebsel und Zusätze. Die redaktionelle Feststellung der Texte dieser Benediktionen, die, wie bereits angegeben, auf Anordnung des Patriarchen R. Gamliel II. gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. von Simon Pekuli vorgenommen und für den täglichen Gottesdienst bestimmt wurde, hatte viele Gegner hervorgerufen. „Das Gebet sollte ein Erguß des Herzens vor Gott bleiben, aber nicht durch feststehende Formel fixirt werden" — lautete die Gegenstimme des Zeitgenossen R. Elieser. „Wer sein Gebet nach bestimmter Formel verrichtet, dessen Gebete sind keine Andachtsergüsse," lautete die Gegenlehre des R. Elieser.[3]) In demselben Sinne sprach sich auch der Gesetzeslehrer R. Simon b. J. im zweiten Jahrhundert n. aus: „Sei eingedenk des Schema und der Tephilla (des Achtzehngebetes), und so du betest, mache dein Gebet nicht zur feststehenden Formel, sondern es sei (ein Herzenserguß) um Barmherzigkeit vor Gott."[4]) Diese Opposition gegen bestimmte Gebetsformeln machte sich noch bei den Lehrern des dritten und vierten Jahrhunderts n. geltend. R. Jose (s. d. A.) lehrte: „Man muß tagtäglich im Gebet etwas erneuern."[5]) Von R. Elasar wird erzählt, er habe täglich ein neues Gebet verrichtet.[6]) Ebenso soll R. Abbahu (s. d. A.) täglich eine neue Benediktion gesprochen haben.[7]) Beide mahnten diejenigen, welche nach bestimmten abgefaßten Gebetsformeln beteten: „daß sie dieselben nicht, wie einen Brief, ablesen!"[8]) Aber auch diejenigen Lehrer, die sich für feste Gebetsformeln erklärten und an den von Gamliel bestimmten achtzehn Benediktionen festhielten, konnten nicht umhin, neue Einschiebsel und Zusätze zu denselben hinzufügen, von denen später viele angenommene und als feststehende Gebetsformeln unserm Achtzehngebet einverleibt wurden.[9]) Eine zweite Opposition erhob sich gegen die Anordnung R. Gamliels II., das Achtzehngebet nach den vorgeschriebenen festen Benediktionsformeln täglich zu verrichten. R. Josua, der Abbethdin (s. d. A.) und Stellvertreter des Synhedrialpräsidenten, erklärte ihm gegenüber, daß man nicht das ganze Achtzehngebet, sondern nur etwas von jeder der achtzehn Benediktionen täglich zu verrichten brauche.[10]) Diese Gegenäußerung R. Josuas hatte noch in der Mitte des dritten Jahrhunderts n., in den Lehrern Rabh und Samuel ihre Anhänger, die dieselbe vortrugen und erklärten.[11]) Samuel verfaßte im Sinne derselben ein kurzes Gebet, das an die Stelle der mittlern dreizehn Benediktionen treten und in Verbindung mit den ersten und letzten drei Benediktionen als ein kurzes Achzehngebet für das tägliche Gebet unter dem Namen: Habinenu, הביננו, verrichtet werden sollte.[12]) Aber auch dieses Gebet fand seine Gegner. Im vierten Jahrhundert n. erklärte sich Abaji dagegen und fluchte denjenigen, die das Habinenu-Gebet verrichteten.[13]) Einen Ausgleich gab

---

[1]) Megilla 18α; Berachoth 29; Sabbath 24. [2]) Megilla 18α. [3]) Mischna Berachoth S. 28α. העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים. [4]) Mischna Aboth II. 13. הוה זהור בק"ש ובתפלה. אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום. [5]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 4 S. 8β. צריך לחדש בה דבר בכל יום. [6]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 4 S. 8β. ר"א היה מתפלל תפלה חדשה בכל יום. [7]) Das. ר' אבהו היה מברך ברכה חדשה בכל יום. [8]) Das. ובלבד שלא יהא קירא כאגרת. [9]) Berachoth. Siehe weiter. [10]) Mischna Berachoth 28β. [11]) Berachoth 29α. [12]) Das. Auch von diesem Gebet ist im Jeruschalmi Berachoth Absch. 4 S. 8β eine andere Formel als in Berachoth 29α der babylonischen Gemara. Wir bringen die des Jeruschalmi, da sich die des Babli in unserm Siddur vorfindet. Dieselbe lautet: „Mache uns verständig, wolle unsre Buße, verzeihe uns, erlöse uns, heile unsere Krankheiten, segne unsere Jahre, die Zerstreuten sammele, die Abirrenden richte du, und über die Frevler erhebe deine Hand. Es mögen sich alle, die dir vertrauen, freuen an dem Aufbau deiner Stadt, der Erneuerung deines Heiligthums, an David, deinem Sprossen, denn noch ehe wir rufen, antwortest du, wie es heißt: „Noch ehe sie rufen, antworte ich (Jesaia 65)." Gepriesen seist du, Herr, Erhörer des Gebetes". [13]) Berachoth 29α. אביי לייט אמאן דמצלי הביננו.

schon R. Akiba (gegen Ende des 1. Jahrh. n.) an, der zwischen R. Josua und R. Gamliel vermitteln sollte; er erklärte: „Ist das Achtzehngebet ihm geläufig, so bete er dasselbe, wenn nicht, bete er nach Angabe R. Josuas einen Theil von demselben."[1]) Die spätere Entscheidung war, das Habinenugebet nur in äußersten Fällen zu verrichten. Ebenso dispensirte man von dem Achtzehngebet diejenigen, die auf gefahrvollen Wegen reisten, und verfaßte für dieselben ein kurzes Gebet. Wir besitzen derartige kurze Gebete für solche Nothfälle von R. Josua[2]) von R. Elieser,[3]) R. Elieser b. Zadok[4]) und anderu Gelehrten.[5]) Wir nennen hier das correkteste, das des R. Elieser; es lautet: „Deinen Willen, Herr, vollführe im Himmel oben, gewähre unten Freude denen, die dich ehrfürchten, und was dir gut dünkt, thue. Gepriesen seist du, Herr, Erhörer des Gebetes."[6]) Auch für die Zahl der Benedeiungen dieses sogenannten Achtzehngebetes herrschte lange Zeit Verwirrung. Es sollten achtzehn sein, aber nach einer genauern Zählung ergab sich ihnen bald siebzehn, bald achtzehn und neunzehn, wie war dies möglich? Nach dem palästinensischen Ritus zog man, wie wir schon angegeben haben, die zwei Benediktionen, die fünfzehnte und sechszehnte, von den Davididen und Jerusalem, in eine zusammen[7]), und die Benediktion gegen die Sektirer (Minin) fehlte auch,[8]) so wurde das Achzehngebet als nur aus siebzehn angegeben.[9]) Ein R. Chona sucht den Ausgleich mit der angegebenen Zahl achtzehn Benedeiungen dahin, daß dieselbe mit der in Jabne abgefaßten Benediktion gegen die Sektirer berechnet ist, während diejenigen, die die Zahl siebzehn annehmen, diese nicht mit einschließen.[10]) Wir hätten also die Zahl achtzehn ermittelt. Es bleibt noch die Erklärung, wie paßt dies zum Achtzehngebet bei uns, das neunzehn Benedeiungen enthält. Die Antwort darauf ist, daß hier die Benediktion um den Davididen und Jerusalem, die nach oben eine war, in zwei Benediktionen geschieden wurde.[11]) Die Zahl achtzehn Benediktionen war daher bei den Palästiniensern, dagegen vermehrte sich dieselbe bei den Babyloniern auf neunzehn. Diese und ähnliche Verwirrung mochte wol den Wunsch nach Ueberwachung der Gebetsvorträge erweckt haben. „Von der Zeit der Festsetzung und Bestimmung der achtzehn Benedeiungen ist es verboten, weitere Lobeserhebungen aufzuzählen."[12]) Im dritten Jahrhundert n. mahnte R. Jochanan: „Wer sich übermäßig in den Lobpreisungen Gottes ergeht, sollte von der Welt kommen."[13]) Vor R. Chanina (im 3. Jahrh. n.) in Palästina erlaubte sich ein Vorbeter im Achtzehngebete Gott mehrere Eigenschaften beizulegen. Da rief ihm dieser zu: „Bist du mit allem Lob fertig?" Man dürfte nicht einmal die drei Eigenschaften Gottes: „groß, mächtig und furchtbar" nennen, wären sie nicht uns von den Männern der großen Synode bestimmt worden. Wenn wir einen Besitzer von Tausenden und Tausenden Golddenaren loben wollten, daß er Tausende Silberdenaren besitzt, wäre das keine Erniedrigung?"[14]) Es wurden mehrere Bestimmungen getroffen, wo der Vorbeter bei Uebertretung derselben vom Vorbeterpult abtreten muß, als z. B. Wer zweimal „modim, modim", wir danken dir u. a. m. sagt.[15]) Dennoch konnte man es nicht verhindern, daß von Zeit zu Zeit da und dort Einschiebsel und Zusätze zu den festgestellten achtzehn Benedeiungen nothwendig wurden. Steht ja die Zeit nicht still, die Ereignisse wechseln so verschieden und das Menschenherz sucht bei Gott Trost und Aufschluß. Die Liturgie des Judenthums besitzt daher aus den verschiedenen Jahrhunderten eine Menge von neuen Gebeten, die bald als Einschiebsel in die geschlossenen Benedeiungen, bald als Zusätze am Ende derselben gebetet wurden. Wir wollen hier noch diese Gebetseinschiebsel und

---

[1]) Das. 28 β. אם שגורה תפלתו בפיו יתפלל ואם לאו מעין י״ח. [2]) Das., es lautet: הושע ה את עמך את שארית ישראל בכל פרשות העבור יהיו צרכיהם לפניך ב״א״י שומע תפלה. [3]) Berachot 29 β. Siehe weiter. [4]) Das. שומע צעקת עמך בית ישראל ועשה מהרה בקשתם ב״א״י שומע תפלה. [5]) Das. Dasselbe findet sich in jedem Siddur abgedruckt. [6]) Das. עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה ב״א״י שומע תפלה. [7]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 4. 3. כולל של דוד כבונה ירושלים. Das. in Tosephta Berachoth 3. [8]) Nach Jeruschalmi Berachoth 4. 3, wo gefragt wird, es sind nur siebzehn. [9]) Das. Ausführlicher in Tanchuma zu Korach am Ende; Midr. rabba 4. M. Absch. 18. voce כלתשא. [10]) Jeruschalmi Berachoth 4. 3. [11]) Megilla 17 β und 18 α. [12]) Megilla 18 α. מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של הב״ה. [13]) Megilla 18 α. המספר בשבחו של הב״ה יותר מדאי נעקר מעולם. [14]) Megilla 25; Berachoth 33 β. [15]) Das.

Gebetszusätze aus den Jahrhunderten der talmudischen Zeit kennen lernen. Der erste Zusatz ist ein Vers aus Ps. 51. 17: „Herr, meine Lippen öffne, und mein Mund wird dein Lob verkünden!" Er steht hier als Einleitung zum Achtzehngebet und kommt im Talmud vor.[1]) Das erste Einschiebsel in der ersten Benediktion für das Neujahrs- und Versöhnungsfest: „Gedenke unser zum Leben" ist nachtalmudisch, aus der Zeit der Gäonen im achten Jahrhundert n.[2]) Das zweite Einschiebsel ist das Gebet um Regen in den Wintermonaten: משיב הרוח. Die Sephardim haben dieses Einschiebsel mit dem Schluß ומוריד הטל als Gebet um den Thau auch für die Sommermonate.[3]) Ersteres hat den Namen גבורות גשמים, die Macht des Regens.[4]) Das dritte Einschiebsel ist ebenfalls in der zweiten Benediktion am Ende für die Neujahres- und Versöhnungstag: מיכמוך, wol Ps. 78 39 und 103. 13 nachgebildet. Ein viertes ist eine hinter der siebenten Benediktion eingeschobene ganze Benediktion für den Fasttag, die nach dem Talmud[5]) ein hohes Alter hat, aber heute in zwei Formeln vorhanden ist, von denen eine bei den Sephardim und die andere bei uns im Gebrauch ist. Dieselbe hat die Bibelstellen Nehemia 9. 37; 5 M. 9. 27; Ps. 27. 9; 55. 2; 119. 76; Jesaia 65. 24. Der Schluß kommt in der Mischna oft vor.[6]) In der neunten Benediktion um ein fruchtbares Jahr wechseln die Ausdrücke für den Sommer ותן לברכה und für den Winter, טל ומטר „Und gewähre Thau und Regen!"[7]) In der vierzehnten Benediktion um Jerusalem ist ein Einschiebsel des Trostes für den Trauertag am 9. Ab., schon von R. Acha im dritten Jahrhundert n. genannt.[8]) In der sechzehnten ist wieder ein Einschiebsel für einen Fasttag zum Minchagebet (s. d. A.) In der ersten der drei Benediktionen ist die Gebetseinschaltung יעלה ויבא für Neumond, Mittelfeiertage, Chanuka und Purim. Dieselbe ist ebenfalls aus der talmudischen Zeit.[9]) Auch die zweite Benediktion hat ein Einschiebsel: על הנסים, für Purim und Chanuka. Mehr interessiren uns die Zusätze am Schluße des Achtzehngebetes. Dieselben sind von den Lehrern des dritten, vierten und fünften Jahrhunderts n., als von R. Juda I., R. Elasar, R. Jochanan, Rabh, R. Sera, R. Chija, Rab Saphra, R. Alexander, Raba, Rab Hamnuna, der Kleine u. a. m. In diesen Zusätzen spricht sich das individuelle Verlangen jedes Einzelnen aus. So lautete der Zusatz des Erstern: „Möge es dein Wille sein, unser Gott, mich zu retten von der Frechheit, von bösen Menschen, bösem Begegniß, bösem Triebe, schlechtem Genossen, schlechtem Nachbar u. s. w." Der des Zweiten: „Ewiger, unser Gott! Lasse in unserer Mitte Liebe, Brüderlichkeit, Frieden und Geselligkeit walten, vergrößere den Kreis unserer Jünger, lasse unser Ziel glücklich ausführen u. s. w." Der des Dritten: „Mögest du, Herr, blicken auf unsere Schmach und schauen auf unsern Sinn; kleide dich in deine Barmherzigkeit, hülle dich in deine Macht und in deine Liebe" Der des Vierten: „Daß du uns gewährest langes Leben, ein Leben des Friedens, des Guten, des Segens, der Nahrung, der Kraftfülle, der Gottesfurcht u. s. w." Der des Fünften: „Herr! Wir flehen, daß wir nicht fehlen und beschämt werden u. s. w." Der des Sechsten: „Möge es dir, Herr, gefallen, daß das Thorastudium unsre ausschließliche Beschäftigung werde, wir von keinem Herzensschmerz heimgesucht werden, daß unsre Augen sich nicht verdunkeln u. s. w." Mehreres siehe: Gebet, Priestersegen und Keduscha.

Schlachten, Schächten, שחיטה. Das Schlachten oder das Schächten, die Tödtungsweise der zum Genuß gestatteten Thiere nach jüdischem Ritualgesetz, hat in neuester Zeit die öffentliche Meinung vielfach beschäftigt. Von Seiten der Thierschutzvereine in verschiedenen Ländern, als z. B. in England und in der Schweiz, wurde dieselbe als Thierquälerei verurtheilt und bei den verschiedenen Behörden um Verbotserlasse gegen sie nachgesucht. Es entspann sich ein Kampf für und gegen die jüdische Schlachtweise, man holte Gutachten über dieselbe von den bedeutendsten Gelehrten

[1]) Berachoth 4β. [2]) Tur Orach chaim 581. [3]) Berachoth 33α; Baba mezia 82β; Taanith 2α. [4]) Das. [5]) Taanith 11β und 13β. [6]) Mischna Taanith Absch. 2 am Anfange. [7]) Berachoth 29. [8]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 4. [9]) Tosephta Berachoth Absch. 4; Sabbath 24.

Europas ein, und da ergab es sich, daß jenes Vorgehen der Thierschutzvereine völlig grundlos war.[1]) Wir sehen von jenen Vorgängen ab und halten uns an der Sache. Zur Besprechung kommen hier: a. das Schlachtgesetz; b. seine Beurtheilung bei Juden und Nichtjuden; c. sein Vergleich mit der Schlachtweise bei Nichtjuden. a. Das Schlachten mit seinen Zeremonien. Die Tödtung der Thiere vor dem Genuß des Fleisches derselben wird im Pentateuch als ein altes, vormosaisches Gesetz gekannt. Zu den sieben noachidischen Gesetzen gehörte das Verbot des Fleischgenusses von noch lebenden Thieren, was in den Schriftworten: „Jedoch das Fleisch mit seinem Leben, sein Blut sollet ihr nicht genießen,"[2]) enthalten sein soll. Dagegen ist die Weise dieser Tödtung in der Schrift nicht ausdrücklich angegeben, aber traditionell, d. h. als Gesetz der Tradition wol bestimmt und bezeichnet. In der Schrift heißt es: „und schlachte von deinem Rinde, deinem Schafe —, wie ich dir befohlen habe,"[3]) von diesem sollen die Schlußworte: „wie ich dir befohlen" die Schlachtweise des Traditionsgesetzes andeuten.[4]) Andere weisen auf den Schriftausdruck: „Schächten," ושחט, (3 M. 1. 5; 3. 2; 4. 4) als die Angabe der Tödtungsweise der Opfer hin und bezeichnen dieselbe als Norm auch für die Thiere, die zum Privatgenuß geschlachtet werden sollen; sie lehren: „Wie die zu Opfern bestimmten Thiere durch Schächten getödtet werden sollen, so auch die für den Privatgenuß."[5]) Diese Tödtungsweise der Thiere geschieht durch einen tiefen Schnitt am Halse, der die Haut, die Luftröhre, den Schlund und die an beiden Seiten liegenden großen Blutgefäße, die Jugularvenen und die Carotiden zerschneidet.[6]) Der Schnitt muß schnell, durch rasches Hin- und Herziehen des Messers ohne abzuruhen oder ein Moment anzuhalten, gemacht werden.[7]) Das Messer soll scharf, glatt, ohne jede Scharte, hinlänglich lang (von mindestens zwölf Fingerbreiten oder zwei Halsbreiten der zu schlachtenden Thiere) und gehörig breit sein.[8]) Vor dem Schlachten wird das Thier, wenn es dem Großvieh angehört, auf den Boden geworfen. Es werden an die Fußgliedmaßen Stricke befestigt, zusammengezogen und mittelst eines Flaschenzuges angespannt und in die Höhe gezogen, so daß das Thier auf den Rücken zu liegen kommt. Diese Operation ist keine gesetzlich vorgeschriebene und kann auch (s. weiter) beliebig anders vorgenommen werden Sodann muß das Messer untersucht werden, ob es obigen gesetzlichen Vorschriften entspricht. Der Schächter, eigens für sein Amt approbirt, darf nicht furchtsam sein, nicht mit der Hand zittern, sondern soll geschickt und kräftig den Schnitt ohne anzuhalten rasch ausführen. Bevor er schneidet, hat er den vorgeschriebenen Segensspruch zu sprechen.[9]) Bei Geflügeln genügt das Zerschneiden des Schlundes oder der Luftröhre. Von dem ausgeflossenen Blut des Geflügels und der Gazellarten soll ein Theil mit Asche bedeckt werden.[10]) b. Die Beurtheilung dieser Schlachtweise von Juden und Nichtjuden im Vergleich mit den üblichen andern Tödtungsweisen. Die Hauptaufgabe bei jedem Schlachten ist, den Todeskampf, die Empfindung, das Bewußtsein möglichst mild, schnell und sicher zu vernichten; dasselbe wird hier vollständig erreicht. Durch den schnellen Schnitt mittelst eines ohne jede Scharte glatten und scharfen Messers wird die Verletzung wenig oder gar nicht gefühlt, ist also wenig oder gar nicht schmerzhaft. Die Haut, die Luftröhre, der Schlund und die großen arteriellen, venösen Halsgefäße, sowie die mit denselben verbundenen Nervenstämme sind zerschnitten; die Hauptblutadern am Halse geöffnet und das Blut strömt sofort aus. Durch diese Ausleerung der Blutgefäße tritt augenblicklich eine vollständige Lähmung des Gehirnes ein, dem die Bewußtlosigkeit und Aufhebung des Schmerzes folgen. Der Tod ist in kaum einer

---

[1]) Wir verweisen darüber auf die vortreffliche Schrift: „Die rituale Schlachtfrage." Von Dr. M. Kaiserling, jetzt Rabbiner in Pest. Aarau 1867. Ebenso auf die von Dr. Engelbert: „Ist das Schlachten der Thiere Thierquälerei?" St. Gallen 1867. [2]) 1 M. 9. 4. [3]) 5 M. 12. 20. [4]) Cholin 28 α. מלמד שנצטוה משה בעל פה על הקנה על הושט. [5]) Nach Sifre zu ראה § 75. מה קדשים בשחיטה אף חולין בשחיטה. [6]) Jore dea 21. 22. [7]) Das. 23. [8]) Das. 8. [9]) Jore dea 19. [10]) Das.

Minute da. Die noch hervortretenden Bewegungen, als das Zappeln u. a. m., sind Zeichen des Todeskampfes ohne Bewußtsein. Diese Darstellung und Beurtheilung der Tödtungsweise der Thiere durch das Schächten ist die der bedeutendsten christlichen Gelehrten, die wir weiter einzeln nennen wollen. Auch von Seiten der Juden wurde das Schächten der Thiere als die mildere Schlachtweise bezeichnet und deshalb gewählt, weil sie auf den Menschen weniger den Eindruck einer Barbarei macht, die eine Verwilderung des menschlichen Gemüthes zur Folge haben könnte. Rabh, ein Gesetzeslehrer des dritten Jahrhunderts n., lehrte: „Die Gebote sind nur zur Läuterung der Menschen da. Denn was liegt Gott daran, ob du das Thier schlachtest durch den Schnitt am Halse oder durch den Genickstich, die Gebote sollen die Menschen läutern."[1]) Eine weitere Angabe darüber bringt die Schrift „More Nebuchim" von Maimonides im zwölften Jahrhundert; daselbst heißt es: „Da der Genuß des Fleisches lebendiger Thiere für den Menschen zum Bedürfniß geworden, ordnete das Gesetz einen leichten Tod der Thiere vermittelst einer leicht zu verrichtenden Handlung an; auch wurde, um den Tod zu erleichtern, hierzu noch die Schärfe des Messers angeordnet."[2]) Ferner heißt es daselbst auf einer andern Stelle: „Das Gesetz bestimmte die leichteste Todesart und verbot, die Thiere mit Grausamkeit zu tödten, sie zu stechen oder zu erwürgen."[3]) Klar und bestimmt erscheint uns diese Beurtheilung, wenn wir dieser Schlachtweise die andern Tödtungsarten der Thiere gegenüberstellen. Wir nennen von denselben die zwei verbreitetsten, den Kopfschlag und den Genickstich. Ueber die Tödtung durch den Kopfschlag sagt Professor A. Thiermesse in Careghem bei Brüssel: „Es giebt keine grausamere, keine unmenschlichere Tödtungsart als der Kopfschlag . . ., ich habe ihn nie ohne ein Gefühl des Schauders mit ansehen können."[4]) „Bei alten, sehr großen Thieren mit starkem Schädeldache sind meistens mehrere Axtstreiche erforderlich, um das Thier zu fällen, abgesehen von den nicht selten fehlgeschlagenen Schlägen, welche die Thiere öfters ganz wild machen und die betheiligten Menschen in Gefahr bringen können," spricht der Polizeithierarzt Adam in seiner Verurtheilung dieser Tödtungsweise aus,[5]) dem sich auch die andern Herren, als: Gerlach, Zangger, Chauveau u. a. m. in ihren Gutachten anschließen und solche Tödtung als eine furchtbare Thierquälerei ansehen.[6]) Nicht weniger wird die Tödtung durch den Genickstich verurtheilt. „Diese Tödtungsart, sagt Professor Gerlach in seinem Gutachten,[7]) ist die verabscheuungswürdigste von allen, die größte Thierquälerei, die von Staatswegen mit der größten Strenge unterdrückt werden soll. Nach dem Stiche sind die Thiere zwar gelähmt und das Athmen steht sofort still, aber das Herz schlägt fort 8—10 Minuten und bis ¼ Stunde." Probstmayer in München hat darüber in seinem Gutachten[8]): „doch seitdem Florens nachgewiesen, daß die bloße Durchschneidung des Rückenmarkes hinter dem Vagus-Centrum nur die Lähmung herbeiführe, aber nicht die Empfindungsfähigkeit aufhebe, müssen wir uns hüten, die Lähmung als für den Tod zu halten." Schärfer spricht darüber Erkolani, Professor zu Bologna: „Die Ausführung (des Genickstiches) gelingt nur in wenigen Fällen genau und in der Mehrzahl von Fällen zeugen die Zuckungen von den furchtbaren Krämpfen, welche die Thiere erleiden . . . . . Demzufolge könnte man behaupten, daß die bei den Israeliten gebräuchliche Art in Wirklichkeit gerade weit mehr als jede andere von dem entfernt ist, was man Thierquälerei nennt."[9]) Auf gleiche Weise schließt der schon erwähnte Professor Dr. Gerlach: „daß somit das Schlachten nach jüdischen Vorschriften, das Schächten, wie ich es gesehen und oben beschrieben habe, keine Thierquälerei ist, sondern im Gegentheil zur humansten Schlachtmethode gehört, die allgemein eingeführt zu werden verdient." Ueber die

---

[1]) Midr. rabba, Tanchuma und Jalkut zu שמיני daselbst לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות וכי מה איכפת ליה לשוחט מעורף לשוחט מצואר הא לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות. [2]) More nebuchim III. 26. [3]) Das. III. 48. כונה התורה לקלה שבמיתות ואסרה שיענו אותה בשחיטה לא בנחירה. [4]) Sein Gutachten in Kaiserlings Schrift „Die Rituale Schlachtfrage" S. 23. [5]) Das. S. 72. [6]) Das. S. 23 u. a. O. das. [7]) Das. S. 56. [8]) Das. S. 70. [9]) Das. S. 51.

Verabscheuung jeder Thierquälerei bei den Juden siehe den Artikel „Thierquälerei" in Abtheilung I. Zu beachten wäre, was Professor Dr. Roell in Wien über das Werfen der Thiere zum Schlachten sagt: „Es dürfte daher zu empfehlen sein, daß beide Hinterfüße zusammengebunden und das Thier zum Fallen gebracht werde, worauf der oben liegende vordere linke Fuß auszubinden wäre. Sind beide hintere Gliedmaßen zusammen vereinigt und fällt das Thier, so kann es sich nicht leicht erheben . . . Das Ausbinden des vorderen linken Fußes ist, weil es das Erheben des Thieres mit den Vordertheilen unmöglich macht."[1])

Schriftgelehrte, siehe: Gelehrte, Sopherim und Studium des Gesetzes.

Schule, Volksschule, Kinderschule, בית הספר[2]); בית התלמוד.[3]) I. Ihre Entstehung und weitere Geschichte. Die Errichtung von Kinderschulen im jüdischen Alterthume für den gemeinsamen Unterricht der Kinder der Ortsangehörigen war erst eine nachbiblische Schöpfung; im biblischen Schriftthume kommt hiervon noch nichts vor. Der Kinderunterricht wird zwar an mehreren Stellen im Pentateuch zu Pflicht gemacht,[4]) aber derselbe wurde von den Eltern selbst oder von andern Familienangehörigen ertheilt; jeder Vater sorgte für die Ausbildung seiner Kinder.[5]) Hatten die Leviten, die Priester und die Propheten auch die Pflicht, die Ausbreitung der Gesetzeskunde und der Lehre zu besorgen, so war dies doch nur für Erwachsene, eigentliche Schulen gab es nicht. Erst dem zweiten jüdischen Staatsleben in Palästina war die Gründung von Kinderschulen vorbehalten. Im Anfange des letzten Jahrhunderts v. hat der Synhedrialpräsident Simon Sohn Schetach (s. d. A.) in Betracht der Unvollständigkeit des Jugendunterrichts durch die Eltern und der völligen Ermangelung desselben bei Verwaisten u. a. m. die Bestimmung getroffen, daß die Kinder den Unterricht gemeinsam in Schulen erhalten sollen.[6]) So entstand die Kinderschule. Eine Erneuerung und Erweiterung erhielt diese Verordnung durch den Hohenpriester Josua Sohn Gamla, der gegen 70 n. Schulen an allen von Juden bewohnten Ortschaften errichten ließ. Der Bericht darüber lautet: „Es möge dieses Mannes nur zum Guten gedacht werden, Josua Sohn Gamla heißt er; lebte er nicht, die Thora wäre in Israel vergessen worden. Erst unterrichtete der Vater sein Kind, da geschah es, daß die Verwaisten ohne jeden Unterricht aufwuchsen. Man traf die Anordnung, daß in Jerusalem Kinderlehrer angestellt wurden. Aber das genügte noch immer nicht, da nur die unterrichtet wurden, die nach Jerusalem kommen konnten, während die zurückgebliebenen Kinder, die armen, ohne jeglichen Unterricht blieben. Man stellte darauf Kinderlehrer in jedem Bezirke an, aber auch dies genügte nicht. Da ordnete der Hohepriester Josua Sohn Gamla an, daß Lehrer in jeder Stadt eingesetzt wurden."[7]) So hatte man in jeder Stadt Kinderschulen. In Jerusalem selbst soll es deren, nach einem spätern Bericht, 480 gegeben haben.[9]) Ebenso groß giebt die Sage ihre Zahl in der festen Stadt Bethar unter Barkochba (s. d. A.) an.[10]) Der Patriarch R. Simon b. Gamliel erzählt, daß im Hause seines Vaters 1000 Kinder unterrichtet wurden; 500 in der Thora und 500 in der griechischen Weisheit." (Baba kama 83 a.) Sind wir auch nicht geneigt, diese Zahlenangabe strikt zu nehmen, so erkennen wir in ihnen das Zeugniß von der Ausbreitung der Institution der Kinderschulen in Palästina im ersten Jahrhundert n. Die Kinderschule war den Juden ein theures Kleinod, auch nachdem sie die staatliche Selbständigkeit in Palästina eingebüßt hatten; sie begleitete dieselben nach den Stätten ihrer Zerstreuung, wo sie gar sorgfältig gepflegt und erhalten wurde. Die Frucht hiervon war ihr eigener Bestand. Die Schule war die Pflanzstätte für neue Generationen, die sie stark genug für die kommenden Zeiten und Geschicke gebildet hatte. „Wollet ihr die Juden vernichten,

---

[1]) Das. S. 80. [2]) Midr. rabba Absch. 48 und 46. [3]) Tanchuma zu בחוקתי Jerusch. Kethuboth 8. S. 35 α. [4]) Siehe 5 M. 11. 19 und vergleiche die Artikel „Erziehung" und „Lehrer." [5]) Das. [6]) Jeruschalmi Kethuboth am Ende. שיהיו תינוקות הולכין לבית הספר. [7]) Baba bathra 21 α. [8]) So heißt es ausdrücklich in Jalkut Jesaia § 257. Vergl. Kohut Aruch voce בית סופר. [9]) Jalkut Jesaia § 277. [10]) Gittin 58 β.

lautet in einer Sage die Antwort des Weisen Eunomos aus Gadara an Israels Feinde, so zerstöret ihre Schulen. Denn so sich ihre Kinder in derselben befinden, die daselbst in den Lehren ihres Gottes unterrichtet werden, werdet ihr nichts gegen sie vermögen."[1]) „Jerusalem, lehrte ein Lehrer des dritten Jahrhunderts n., ist zerstört worden, weil sie die Kinder vom Schulbesuch gestört hatten."[2]) „Siehst du, mahnte in demselben Sinne R. Simon b. Jochai im zweiten Jahrhundert n., Städte in Palästina verschwinden, wisse, es geschieht, weil deren Bewohner die Lehrer nicht unterhielten."[3]) „Die Welt besteht nur durch den Hauch der Kinder des Lehrhauses,"[4]) lautete die Mahnung des Patriarchen R. Juda II., der es mit derselben so ernst nahm, daß er anordnete: „Man störe den Schulunterricht nicht, gelte es selbst dem Wiederaufbau des Tempels."[5]) Sein Zeitgenosse R. Simon b. L. ging in dieser Würdigung der Schule noch weiter und lehrte: „Eine Stadt, die keine Kinderschule hat, müsse man zerstören."[6]) Bekannt sind die Verdienste des Lehrers R. Chia im dritten Jahrhundert n. (s. d. A.) um die Schule. Er errichtete zur Förderung des Bibelstudiums Schulen[7]) und sprach: „Ich mache, daß die Thora nicht in Vergessenheit gerathe[8]); ich suche die Städte auf, wo es keine Jugendlehrer giebt und sorge für den Unterricht der Kinder."[9]) Ebenso nachdrucksvoll wie in Palästina sprachen sich die Lehrer in Babylonien für die Wichtigkeit der Schule aus. So lehrte im dritten Jahrhundert n. Rabh: „Berühret nicht meine Gesalbten" (1 Chr. 16), das sind die Kinder in der Schule"[10]); „und gegen meine Propheten unternehmet nichts Böses," das sind ihre Lehrer."[11]) Ein Anderer: „Gepflanzt im Hause des Herrn, in den Höfen unseres Gottes blühen sie (Ps. 92. 14)," das sind die Kinder in der Schule"[12]); ferner: „So die Kinder aus der Schule gehen, ruft ihnen eine göttliche Stimme zu: „Gehet, genießet euer Brot in Freude, denn Gott hat schon an eurem Werke Wohlgefallen!" „Lieber ist mir, spricht diese Gottesstimme, der Hauch der Schulkinder als der Duft der Opferstücke auf dem rauchenden Altar!"[13]) Im vierten Jahrhundert n. blühten in Babylonien die Hochschulen, denen Abaje und R. Saphir vorstand. Da sprach dieser zu jenem: „Was wird der Lohn meiner und deiner Arbeit sein? Lange nicht dem der Kinderschulen gleich, denn nicht gleicht der Hauch der Sündhaften (der Erwachsenen) dem der Unschuldigen (der Kinder)."[14]) Allgemein hieß es: „In einer Stadt, die keine Schule hat, oder, wo es keinen Kinderlehrer giebt, soll man nicht wohnen."[15]) Im vierten Jahrhundert n. wurden vom Patriarchen die Gesetzeslehrer R. Ami und R. Assi nach verschiedenen Gemeinden gesandt, um die Institutionen derselben zu besichtigen. Sie kamen nach einer Stadt und frugen nach den Hütern der Stadt. Da wurden ihnen die Magistratspersonen vorgestellt. „Das sind nicht die Hüter, sondern die Zerstörer der Stadt!" riefen sie ihnen unwillig zu. Die Hüter der Stadt, das sind die Kinderlehrer, denn also heißt es: „Wenn der Herr nicht die Stadt hütet, vergebens bewacht sie der Wächter!"[16]) II. **Beschaffenheit, Oertlichkeit, Abtheilungen und Klassen.** Die Kinderschule war mit der Synagoge verbunden, entweder in dem Betraum oder in einem Lokal derselben.[17]) So wird von den Synagogen in Jerusalem erzählt, daß jede ein „Beth Sepher" und ein „Beth Talmud" hatte, von denen ersteres für den Unterricht in der Bibel und letzteres für den Talmud war.[18]) Doch traf man dieselbe auch im Hause des Lehrers; daher sie auch: „Haus des Lehrers," בית ספרא,[19])

[1]) Midr. rabba 1 M. Absch. 65. [2]) Sabbath 119. [3]) Midr. rabba zum Klgld. טומאתה Jerusch. Chagiga Absch. 1. [4]) Sabbath 119β. אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקת של בית רבן. [5]) Das. אין מבטלין תינוקת של בית רבן אפילא לבנין בית המקדש. [6]) Das. כל עיר שאין בה תינוקת של בית רבן מחריבין אותה. [7]) Kethuboth 103; Jerusch. Megilla 15β. [8]) Das. [9]) Siehe den Artikel „Chia R." [10]) Das. אלו תנוקת של בית רבן. [11]) Das. [12]) Midr. rabba 4 M. Absch. במדבר. [13]) Midr. rabba zu Koheleth. [14]) Sabbath 119β. אינו דומה להבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא. [15]) Sanhedrin 17β. אסור לדור בעיר שאין שם מלמד תינוקות. [16]) Jalkut zu Jeremia § 282. [17]) So wird von den. [18]) Siehe weiter. Die Stelle ist in Jalkut Jesaia § 257. Vergl. hierzu Baba bathra 21α. ממטינון ינוקא מבי כנישתא לבי כנישתא; Berachoth 17α. באקרויין בנידהו לבי כנישתא. Vergl. Raschi daselbst. [19]) Midr. rabba 3 M. Absch. 9. Siehe Kohut Aruch haschalon voce בית הסופר.

hieß. Doch baute man eigene Kinderschulen, die dann: „Lehrhaus," בי מדרשא, בי אולפנא,[1]) oder griechisch אסכולא, *σχολή*, „Schule"[2]) hieß. Der Vorbeter der Synagoge war oft zugleich Kinderlehrer.[3]) Ueber die Schülerzahl lautete später die Bestimmung: „Bei fünfundzwanzig schulpflichtigen Zöglingen mußte eine Schule mit einem Lehrer errichtet werden; bei vierzig Schülern soll der Lehrer einen Gehülfen erhalten, dagegen erhielten fünfzig Schüler zwei Lehrer.[4]) In der Schule waren für die Schüler vier oder sechs Reihen im Halbkreise, so daß sie den Lehrer im Gesichte hatten.[5]) Man saß in früherer Zeit auf der Erde, doch bald bürgerte sich die Einrichtung von Bänken und Stühlen ein.[6]) „Deine Augen sollen deine Lehrer schauen (Jesaia 30. 20)," diesen Vers bezog man darauf, daß der Schüler mit dem dem Lehrer zugewandten Gesichte in der Schule sitzen soll.[7]) Nach Maimonides saß der Lehrer obenan, den die Schüler im Halbkreis umgaben, daß jeder den Lehrer sehen und seine Worte hören konnte. Der Lehrer und die Schüler saßen.[8]) Aus den schon zitirten zwei hebräischen Namen für Schule „Beth Sefer," Haus des Buches, als wo man lesen lernte und in der Bibel unterrichtet wurde, und „Beth Talmud," „Haus der Lehre," als das Haus, wo der Unterricht des Talmud begann, geht hervor, daß es zwei Abtheilungen in der Schule gab.[9]) Daher heißt es auch: „Man bringe das Kind von einer Synagoge in die andere," d. h. von einer Abtheilung in die andere.[10]) III. Schulalter, Schulzeit, Ferien, Schulbesuch und Schulzucht. Der vorbereitende Unterricht im Hause begann für das Kind sehr früh. „So das Kind sprechen kann, lehre man es die kleinen Gebetssprüche, als z. B. den ersten Vers des Schemagebets u. a. m.[11]) Dagegen sollte der Schulbesuch nicht vor dem sechsten Jahre beginnen. Im dritten Jahrhundert n. ordnete der Gesetzeslehrer Rabh für den Kinderlehrer Samuel b. S. an: „Nimm keinen Knaben vor seinem zurückgelegten sechsten Jahre in die Schule auf."[12]) „Schickt Jemand sein Kind vor dem sechsten Jahre in die Schule, so wird er ihm nachlaufen (d. h. er will ihn erhalten), aber er erreicht ihn nicht!" lautete die Lehre eines Andern darüber.[13]) Für Palästina war das volle fünfte Jahr als für die Schulzeit gewöhnlich,[14]) möglich, daß die Kinder in Palästina kräftiger waren, oder sich rascher entwickelten. Die Schulzeit war erst unbeschränkt, sie dauerte von Morgens bis Abends und spät in die Nacht nach den Schriftworten: „Und forsche darin Tag und Nacht."[15]) Ob diese Angabe nur die Zeit bestimmt, wo die Schule für den Kinderunterricht geöffnet war, aber nicht, daß ein und dieselben Kinder den ganzen Tag hindurch ununterbrochen unterrichtet werden sollen —, ist ungewiß. Doch scheint diese Auffassung die richtige zu sein. Im Laufe der Zeit veranlaßte diese Bestimmung manche Unordnung, Verwirrung und Ermüdung für den Lehrer. Das mag wohl den Gesetzeslehrer Raba im vierten Jahrhundert zur Handhabung einer andern Ordnung bestimmt haben; er sagte zu den Lehrern: „Gebet euren Schülern genau die Zeit an, wenn sie kommen und gehen sollen."[16]) Demgemäß wählte man die Stunden früh des Morgens und die spät Abends."[17]) Genauer wird dieselbe auf fünf Stunden täglich angegeben.[18]) Vom 17. Tamus bis den 9. Ab war dieselbe auf nur vier Stunden beschränkt. Es war dies eine Anordnung von Rab Samuel b. Jizchak.[19]) Ferientage waren die Rüsttage zu Sabbat und Fest. An Sabbaten sollte nur das Alte wiederholt, aber nichts Neues gelehrt werden.[20]) Der Schulbesuch in der angegebenen Zeit war ein reger. Die

---

[1]) Siehe: „Lehrhaus". [2]) Midr. rabba zu Hohld. voce מחוו und Pesikta Absch. בחדש בחדש השלישי. [3]) Taanith 24 und Sabbath Mischna Absch. 1. החזן רואה היכן תינוקות קוראין. [4]) Baba bathra 21α; Jore dea 145. 15. [5]) Pesachim 116. [6]) Moed katon 17α; Megilla 41β; Berachoth 28; Baba mezia 84β; Sanhedrin 16β und 17β. [7]) Erubin 3β. [8]) Mains, Jad chasaka h. T. T. 3. 2. [9]) Siehe oben. [10]) Baba bathra 21α. ממטינין ינוקא מבי כנישתא לבי כנישתא. [11]) Succa 42α. [12]) Kethuboth 50α. [13]) Das. und Baba bathra 21α. פחות מבן שש רץ אחריו ואינו מגיע. [14]) Aboth בן חמש למקרא. [15]) Maim. Jad chasaka h. T. T. Absch. 2. 2. [16]) Erubin 54β. [17]) Pesachim 7β. Es war dies eine Bestimmung für die Bewohner Bagas, aber galt bald für alle, siehe weiter. [18]) Jalkut 1 § 32. [19]) Das. § 945. הוה מפקד לספריא באילן יומיא דיהון מפטרין טליא בארבע שעין. [20]) Nedarim 37β.

Kinder wurden hierzu von den Eltern angehalten. Man erzählt: „Ein Gelehrter band eilig sein Tuch um den Kopf und führte seinen Sohn zur Schule. Da begegnete ihm sein Freund. „Warum so eilig?“ rief ihm dieser zu. Er antwortete: „Die Pflicht, das Kind in die Schule zu führen, geht jeder andern Sorge vor.“ Von einem andern Gelehrten wird berichtet, daß er des Morgens nicht eher frühstückte, bis er sein Kind in die Schule gebracht hatte. Ein dritter hatte zur Gewohnheit, erst die Schulaufgaben des vorhergehenden Tages mit seinem Sohne zu wiederholen und etwas Neues denselben hinzuzufügen.[1]) Ueber die Schulzucht und die Schulstrafen haben wir die Notizen, die auf pünktliche Aufrechterhalung der bestimmten Schulzeit dringen. Ein Kind, das drei Tage von der Schule weggeblieben war, wurde zur strengen Verantwortlichkeit gezogen.[2]) Der Lehrer soll auch den Schein einer Parteilichkeit meiden.[3]) Er darf, um an Achtung bei seinen Schülern nicht zu verlieren, vor denselben weder scherzen, noch essen oder trinken u. a. m.[4]); soll die Rangordnung seiner Schüler erhalten und den Fleißigern und Weisern auszeichnen.[5]) Beim Eintritt des Lehrers darf der Schüler den Lehrer nicht mit Fragen überhäufen,[6]) fremde Fragen, die zum Unterricht nicht gehören, nicht an ihn richten u. a. m.[7]) Dem Schüler wurden Aufgaben nach Hause gegeben u. a. m.[8]) In Betreff der Anwendung von Strafen auf Vergehungen und Unaufmerksamkeit unterschied man die kleinern und jüngern von den ältern und größern Schülern. Erstere sollen bei verdienten leiblichen Strafen mit einem Riemen geschlagen werden.[9]) Fährt der Schüler in seinem Ungehorsam fort, so entferne man ihn nicht, sondern lasse ihn bei den andern Mitschülern weiter, vielleicht wird er durch sie zum Wetteifer angeregt.[10]) Auch durch Belohnung versuchte man kleine Kinder für Fleiß und Aufmerksamkeit in der Schule zu gewinnen. So wird von Rabba erzählt, daß er in seiner Schule Süßigkeiten, als z. B. Honig, für die kleinen Kinder bereit hielt.[11]) In der Schule soll die Gleichheit der Schüler beachtet werden, die Kinder der Reichen sind denen der Armen gleich.[12]) Mehreres siehe: „Schüler,“ „Lehrer,“ „Erziehung“ und „Unterricht,“ „Kinder und Eltern.“

Schüler, תלמיד. Als Ergänzung der Artikel „Erziehung,“ „Lehrer,“ „Schule,“ „Kinder und Eltern,“ „Unterricht,“ „Unterrichtsgegenstände“ geben wir hier die talmudischen Lehren, die sich auf den Schüler beziehen. I. Seine Würdigung. Die Beziehungen des Schülers zu seinem Lehrer waren innig und wurden denen des Vaters zu seinem Kinde gleich gehalten. Der Lehrer hieß dem Schüler gegenüber „Vater“ und dieser „Sohn.“ „Die Kinder, die dir Gott gegeben“ (Jesaia 8. 18), lautete der Prophetenruf an Jesaia. Aber der Prophet Jesaia hatte ja keine Kinder! Das waren seine Jünger, die er so liebte wie seine Kinder.“[13]) Ferner: „Und schärfe sie deinen Kindern ein“ (5 M. 5. 7), deinen Kindern, das sind die Schüler, denn es heißt: „Kinder seid ihr des Ewigen eures Gottes“ (5 M. 14. 1). Wie die Schüler „Kinder“ genannt wurden, so hieß der Lehrer „Vater“; denn so schrie der Prophet Elisa dem scheidenden Propheten Elia nach: „Mein Vater, mein Vater!“[14]) Diesem gesellt sich ein dritter Lehrspruch: „Es sei dir die Ehre deines Schülers so lieb wie die deinige.“[15]) Diese Lehren bildeten die Prinzipien eines großen Theils der talmudischen Pädagogik, über den wir in den Artikeln „Erziehung“, „Lehrer“ und „Unterricht“ nachzulesen bitten. II. Die Verschiedenheit der geistigen Anlagen und Fertigkeiten. Die Kenntnißnahme von der Verschiedenheit der Befähigung der Schüler ist die Hauptbedingung einer richtigen Schuldisziplin; sie bildet die Grundlage für die Beurtheilung der Leistungsfähigkeit der-

---

[1]) Kidduschin 30α. [2]) Kethuboth 111β. [3]) Taanith 24α. [4]) Jore dea 145. 11. [5]) Berachoth 48α ist die Lehre, aufzustehen vor dem weisen Jüngling; Baba bathra 21α führte derselbe einen besonderen Ehrennamen ריש דוכנא, der Erste der Bank, Primus. [6]) Sabbath 3α. [7]) Das. 3β. [8]) Nach Kidduschin 30α. Was dort von R. Chia b. Abba erzählt wird, vergleiche das. Raschi. [9]) Baba bathra 21α eine Anordnung von Rabh an R. Samuel b. S. [10]) Das. וסופו לחת לב. [11]) Taanith 24α. [12]) Das. [13]) Midr. rabba 3 M. Absch. 11. [14]) Sifre zu 5. M. 5. 11; 11. 19. [15]) Aboth 4. 12.

selben. Es werden uns hier mehrere Angaben darüber mitgetheilt. a. „Vier Eigenschaften bemerken wir bei den Schülern vor ihren Lehrern: die des Schwammes, des Trichters, der Seihe und der Schwinge. Der Schwamm saugt Alles auf; der Trichter nimmt Alles auf, aber läßt auch Alles wieder hinaus; die Seihe läßt den Wein durch und behält die Hefe zurück und die Schwinge entfernt das grobe Mehl und behält das feine."[1]) b. „Vier Gestalten begegnen uns bei den Schülern: Einige fassen leicht und verlieren leicht, hier wiegt der Schaden den Gewinn auf; die Andern begreifen schwer und vergessen schwer, da ist der Schaden durch den Gewinn ersetzt; die Dritten lernen leicht und vergessen schwer, die haben einen guten Theil und die Vierten nehmen schwer auf, aber verlieren schnell, das ist eine böse Anlage."[2]) c. Es zählte R. Jochanan b. S. das Lob seiner Schüler in Folgenden auf: R. Elieser ist eine wol vertünchte Zisterne, die keinen Tropfen Wasser verliert; R. Josua b. Ch., Heil dem Vater, der ihn gezeugt; R. Jose ist ein Frommer, R. Simon ein Gottesfürchtiger und Elasar b. Aruch gleicht einem immer frisch sprudelnden Wasserquell."[3]) d. R. Issa b. Jehuda giebt folgende Klassifikation der Jünger nach ihren Geistesanlagen an. R. Mair ist ein Weiser und ein Schreiber; R. Tarfon gleicht einem Nußhaufen, bei Berührung des Einen wird das Andere in ihm mit in Bewegung gesetzt; R. Ismael gleicht einem Laden voll mit Vorräthen; R. Akiba einem wohlgeordneten Schatz; R. Jochanan einer wandernden Bude, wo ohne logische Anordnung nichts aufgenommen wird; R. Eliesar b. Asaria einem Gewürzbehälter; er nimmt wenig, aber wohl durchdacht auf; R. Elieser einem reinen Maaß; R. Jose sieht bei Allen auf den Grund; R. Simon ist einem Müller ähnlich, der wenig, aber das beste Getreide mahlt und die Kleie wegwirft."[4]) Wir haben hier in den ersten zwei Aussprüchen die Theorien und in den letzten zwei die lebendigen Beispiele derselben. III. Bedingungen zum Erwerb von Kenntnissen. Sind auch die Anlagen verschieden, so dürfen dieselben weder die Einen Stolz erheben, noch die Andern vom Erwerb der Kenntnisse abschrecken. Gegen Erstere sind die Lehren: „So du viel gelernt, thue dir darauf nichts zu gut, denn hierzu bist du erschaffen."[5]) „Mache sie (die Lehre) nicht zur Krone, um mit ihr zu stolziren, auch nicht zur Grabscheide, um mit ihr zu graben."[6]) Ferner: „Ein wohlwollendes Auge, ein demüthiger Geist und eine anspruchslose Seele sind die Eigenschaften der Jünger Abrahams."[7]) Dagegen wird in Bezug auf die Zweiten gelehrt, daß es keinem Menschen an Fähigkeiten gebricht, um sich nicht Kenntnisse aneignen zu können. Fester Wille und die opferfreudige Hingebung ersetzen die bevorzugten Geistesanlagen. „Elia, der Prophet, heißt es in einer Sage, begegnete auf seinen Reisen einem Mann, der ihn bespöttelte. Er drehte sich um und rief diesem zu: „Was wirst du einst vor Gott sagen, daß du keine Thora gelernt?" „Da werde ich antworten, entgegnete er: „Man hätte mir Verstand und Herz hierzu geben sollen." „Welches Gewerbe betreibst du?" wiederholte Jener. „Ich werfe Netze aus und jage nach Vögeln und Fischen." „Ha, Verstand hast du zur Anfertigung von Netzen und zum Fangen der Vögel und Fische, solltest du keinen haben zum Thorastudium?"[8]) Die Lehren, welche dem Minderbegabten rathend helfen wollen, lauten: „Nicht der sich Schämende lernt und nicht der Zornsüchtige lehre"[9]) Ferner: „Schaffe dir einen Lehrer an, erwirb dir einen Genossen und beurtheile jeden Menschen nach der Seite der Unschuld."[10]) „Die Thora wird oft mit Wasser verglichen (Jesaia 55. 1), als Lehre: „Wie der Mensch sich nicht schämt, Wasser zu fordern, so schäme man sich nicht Belehrung auch bei Geringern zu suchen."[11]) Oder: „Wie das Wasser von der Höhe nach dem Niedrigen strömt, so fließt die Thora nur dem zu, der bescheiden ist."[12]) Weßhalb sind Wasser, Milch und Wein Sinnbilder für

---

[1]) Das. 5. 18. [2]) Das. 5. 15. Vergl. hierzu die schöne Erklärung in Aboth de R. Nathan Absch. 40. [3]) Das. 2. 8. [4]) Gittin 67 a. [5]) Aboth 2. 17. [6]) Das. 4. 9. [7]) Das. 5. 19. [8]) Tanchuma zu וילך am Ende. [9]) Aboth 2. 5. [10]) Das. [11]) Tanchuma zu ויקהל heißt es נמשלה תורה למים כשם שאין אדם מתבייש לומר לחבירו השקני מים כך לא יתבייש לומר לקטן ממני למדני תורה.
[12]) Taanith 7 a.

die Thora? Der Lehre wegen, wie diese Getränke am besten in Gefäßen, gering an Werth, aufbewahrt werdeu, so bleibt die Thora nur bei dem, der sich klein dünkt?"[1]) Ferner: „Die Lehre ist nicht im Himmel, nicht jenseits des Meeres; d. h. du findest sie weder bei dem, der stolz sein Haupt gegen den Himmel erhebt, noch bei dem, dessen Sinn weit wie das Meer ist, ebenso nicht bei den Hochmüthigen, Kaufleuten und Krämern."[2]) Es werden für den Schüler auch die Lehren von den unerläßlichen Bedingungen seines Studiums angegeben. 1. Fleiß. „Nicht auf dir liegt die Arbeit zu vollenden, aber du bist nicht frei, sie von dir zu weisen."[3]) „Sprich nicht, wenn ich Zeit habe, werde ich lernen, vielleicht hast du sie nie."[4]) „Nach der Mühe ist der Lohn."[5]) Sagt man: „Ich habe mich abgemüht und nichts gefunden, glaube nicht; ich habe mich nicht abgemüht und gefunden, glaube ebenfalls nicht; aber sagt man: ich habe mich abgemüht und gefunden, so glaube!"[6]) 2. Entsagung. „Das ist die Weise der Lehre: Brod mit Salz genieße, Wasser nach Maaß trinke, auf der Erde schlafe, ein Leben mit Noth führe. Thust du das, dann Heil dir."[7]) 3. Aufsuchen einer Lehrstätte. „Begieb dich nach einem Orte, wo die Lehre gepflegt wird, und rede dir nicht ein, daß sie zu dir kommen werde, deine Genossen werden sie für dich erhalten und stütze dich nicht auf deine Einsicht."[8]) „Dein Haus werde eine Sammelstätte der Weisen, lasse dich bestäuben von dem Staub ihrer Füße und trinke mit Durst ihre Worte."[9]) IV. Lebensführung und Betragen. Das erste Erforderniß ist Religion. „Wehe dem, der sich mit der Thora beschäftigt und ohne Gottesfurcht ist!"[10]) „Wo die Gottesfurcht der Weisheit vorangeht, bleibt die Weisheit, aber wo die Weisheit der Gottesfurcht voranzieht, bleibt die Weisheit nicht."[11]) Das zweite: die Aufrichtigkeit. Der Weisheitsjünger, dessen Aeußeres nicht dem Innern entspricht; im Herzen anders denkt uud mit dem Mund anders redet —, ist kein Weisheitsjünger."[12]) Das dritte: die sittliche Führung. Wir zitiren darüber die Mahnung des Lehrers Abaji im vierten Jahrhundert n. „Es heißt: Liebe den Ewigen, deinen Gott," d. h. daß der Name Gottes durch dich geliebt werde. Man lerne, eigne sich Kenntnisse an, gehe mit Weisen um, aber sein Thun und Lassen mit den Leuten sei rechtschaffen und seine Rede sanft, damit die Leute sagen: „Heil ihm, daß er die Lehre studirt; Heil seiner Mutter, sie ließ ihn in der Lehre unterrichten; Heil dem Lehrer, der ihm die Lehre beigebracht hat; wehe den Leuten, die keine Thora gelernt. Sehet her, dieser da, er hat Thora gelernt, wie schön sind seine Wege, wie vollendet seine Werke, von dem heißt es: „Mein Knecht bist du, dessen ich mich rühme (Jesaia 49. 3). Aber wer gelernt, Umgang mit Weisen gepflegt, aber in seinem Verkehr mit Menschen unredlich ist, keine sanfte Rede mit ihnen führt, da sprechen sie von ihm: „Wehe, der hat Thora gelernt . . . . wie verderbt sind seine Werke, wie häßlich seine Wege, von dem heißt es: „Ein Volk Gottes ist es und sein Land hat es verlassen (Ezechiel 36. 20)."[13]) Ueber das Betragen des Schülers gegen den Lehrer siehe: „Lehrer."

Seelenfeier, Seelengedächtnißfeier, הזכרת נשמות. Name des Theiles der synagogalen Liturgie, welcher der Erinnerung an die Verstorbenen und dem Gebete für deren Seelenheil gewidmet ist. Diese Feier findet viermal des Jahres statt, an dem letzten Tage des Pesach-, Schebuoth- und Succothfestes, sowie am Versöhnungstage und soll nächst dem Gebet für das Seelenheil der Dahingeschiedenen die Gedanken über Tod und Vergänglichkeit wecken, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, die göttliche Vergeltung und jenseitige Seeligkeit befestigen und zu den Werken dar Tugend und Gottesfurcht aufmuntern. So nur gestaltet sich diese Andacht als kein Kultus der Todten, sondern als der der Lebenden und entspricht ganz dem Geiste des Judenthums, der jede Todtenverehrung entschieden zurückweist. Es deutet dies schon der Name „Seelengedächtnißfeier" an, der nicht mit „Todtenfeier" identisch ist und mit ihm nicht verwechselt werden darf. Die Liturgie der ältern Zeit, des alten Synagogenritus, besteht in dem kurzen Gebet: יזכור, das von jedem Anwesenden

[1]) Das. [2]) Erubin 58α. [3]) Aboth 2. 4. [4]) Das. 18. [5]) Das. 12. [6]) Megilla 6β. [7]) Aboth 6. 4. [8]) Das. 4. 14. [9]) Das. 1. 4. [10]) Aboth de R. Nathan II. [11]) Aboth 3. 9. [12]) Joma 72β. [13]) Joma 86β.

einzeln gesprochen wird, und dem Gebet אל מלא רחמים, das der Vorbeter laut für die Seelen der Verstorbenen verrichtet, in welchem derselbe, wenn es verlangt wird, für eine milde Spende die Namen der Verstorbenen einzeln nennt. In den größern Gemeinden hat man ein Buch, Kunteros, in dem die Namen verstorbener, verdienstvoller Männer, als z. B. Märtyrer, Rabbiner, Vorsteher und Leute, die zu edlen Stiftungen gespendet haben, verzeichnet sind, die man in der Seelenfeier nennt. Den Schluß bildet das Gebet אב הרחמים, „Barmherziger Vater", für die Märtyrer. In neuester Zeit hat man diesem gottesdienstlichen Akte besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Der Tag der Seelengedächtnißfeier zieht die Gemüther ganz besonders nach dem Gotteshause, und so finden wir an demselben Andächtige aller Klassen in der Synagoge, auch die, welche eine Andachtsstätte seltener aufsuchen. Man sah sich daher veranlaßt, diesen Theil des Gottesdienstes, der die Seelengedächtnißfeier in sich schließt, besonders zu heben. So erhielt er die gegenwärtige, mehr entsprechende Gestalt. Die Einleitung bilden mehrere Bibelverse aus den Psalmen und dem Buche Hiob über Tod, Vergänglichkeit und Unsterblichkeit; die Zusammenstellung ist aus Ps. 103, 15—17 „Mensch, wie Gras sind seine Tage . . ."; Ps. 144. 3. 4 „Herr, was ist der Mensch, daß du sein gedenkst;" Ps. 90. 6 „Am Morgen blüht er"; Hiob 30. 23 „Wol weiß ich;" das. 23. 4 „Doch Gottes Geist"; Koheleth 12. 7 „Es kehrt der Staub zur Erde"; Ps. 23. 4 „Wenn ich auch walle im Thale der Todesschatten"; Ps. 17. 15 „Ich in Tugend." Darauf hält der Prediger einen diesem inhaltlich sich anschließenden Vortrag. Diesem folgt der eigentliche Akt des Seelengedächtnisses. a. Die stille Andacht; es betet Jeder das übliche alte יזכור, „Gott wolle gedenken," mit einem deutschen Gebete. b. Im Chor wird das aus Bibelversen zusammengestellte Gebetsstück מה רב טובך, „Wie groß ist deine Güte," gesungen. Der Vorbeter trägt das Seelengebet מנוחה נכונה, „Seelige Ruhe" vor und nennt die Namen der Verstorbenen in der Gemeinde nach einem ihm hierzu übergebenen Verzeichniß. c. Die Gemeinde erhebt sich, und der Vorbeter spricht die Mischnalektion כל ישראל, „Ganz Israel", mit den ihm sich anschließenden Bibelversen. d. Es betet der Vorbeter laut und die Leidtragenden still das Kaddischgebet in seiner längern Form mit dem על ישראל ועל צדקיא „Ueber Israel und die Gerechten und über jeden, der von dannen geschieden." Fragen wir nach dem Ursprunge und der Geschichte dieser Feier, so können wir nicht anders, als dieselbe für eine nachtalmudische bezeichnen, die in Italien schon im siebenten Jahrhundert und in Griechenland im achten Jahrhundert üblich war,[1]) aber in Deutschland erst in den für die Juden so sehr verhängnißvollen Zeiten der Kreuzzüge aufgekommen ist und zwar erst nur für die Märtyrer, für die damals zu Tausenden für ihren Glauben muthig in den Tod Gegangenen, was deutlich aus dem alten Gebete: „Vater, barmherziger!" אב הרחמים, hervorgeht. Doch lassen sich Anhaltspunkte für diese Feier, als deren Grundlage, schon in dem Schriftthume der talmudischen und sogar der vortalmudischen Zeit auffinden. Im zweiten Buche der Makkabäer K. 12. 38—46 wird erzählt, daß Judas Makkabäer nach der siegreichen Schlacht gegen den syrischen Feldherrn Georgias 2000 Drachmen Silber nach Jerusalem zum Sühnopfer für die Gefallenen schickte. Der Berichterstatter lobt diese Handlung mit folgenden Worten: „Weil er aber glaubte, daß die, so sie im rechten Glauben sterben, Freude und Seeligkeit zu haben hoffen, ist dies eine gute und heilige Meinung gewesen. Darum hat er auch für diese Todten gebetet, daß ihnen die Sünden vergeben würden." Es geht aus diesem Zitat hervor, daß damals schon die Meinung verbreitet war, die Lebenden können durch Spenden und Gebet für das Seelenheil der Verstorbenen wirken. Denselben Gedanken spricht die talmudische Schrift Sifre zu 5 M. 21. 9 aus. „Versöhne dein Volk Israel," das sind die Lebenden; „die du erlöst hast," das sind die Todten; eine Lehre, daß auch die Todten der Versöhnung, Sündenvergebung, bedürfen."[2]) Auch die babylonische Gemara Horajoth S. 6 a entnimmt aus 5 M.

[1]) Nach dem Auszuge im Tanchuma zu Haasinu aus der Pesikta, die um diese Zeit entstanden ist. Siehe weiter. [2]) Das. כפר לעמך אלו החיים אשר פדית אלו המתים מלמד שהמתים צריכים כפרה. Aehnlich in Bezug auf

21. 9, daß die Todten durch Opfer gesühnt werden können. Die in Esra 8. 35 genannten zwölf Sündenopfer, welche die mit Esra aus Babylon zurückgekehrten Juden darbrachten, sollten die Sünden des Götzendienstes zu Zidkias Zeiten sühnen, obwohl die betreffende Generation längst gestorben war.[1]) Von den Midraschim nennen wir den Tanchuma, der, ähnlich der zitirten Stelle aus Sifre, aus den genannten Schriftworten: „Die du erlöset hast," das sind die Todten" folgert, daß die Lebenden die Todten von ihren Sünden erlösen können, dem hinzugefügt wird, daher die Sitte, am Versöhnungstage der Todten zu gedenken und für sie zu spenden."[2]) Nach diesem Berichte war die Seelengedächtnißfeier nur am Versöhnungstage. Aber schon R. Elasar aus Worms, dessen Frau und Kinder 1214 von Kreuzfahrern erschlagen wurden, wundert sich in seinem Hauptwerke Rokeach N. 217, daß man nicht an allen Festtagen eine Spende zur Sühne für die Hingeschiedenen gelobe. Der Jalamdenu geht weiter und spricht von Seelengedächtnissen an jedem Sabbat. Ebenso mahnt der im 12. Jahrhundert zu Nürnberg lebende Mordechai in seiner Schrift Mordechai zu Joma N. 727 zu Gebet und Spenden für die Verstorbenen, da das Gebet an die Stelle des Opfers getreten.[3]) Im Kodex Schulchan Aruch wird der Seelengedächtnißfeier nur sehr kurzweg in Theil I. Orach chaîm c. 621 gedacht. „Es sei üblich, am Versöhnungstage fromme Spenden für Dahingeschiedene zu geloben, wozu Isserlein bemerkt, daß man eine Seelengedächtnißfeier abhalte, da die Sühne des Versöhnungstages auch für die Verstorbenen sei. Mehreres siehe: „Tod," „Seele," „Unsterblichkeit der Seele," „Gebet," „Almosen."

Segen, ברכה, **Segnen,** ברך. Segen und Segnen drücken das Wohlwollen gegen Andere aus und bilden den Gegensatz von „Fluch" und „Fluchen"; sie bezeichnen das Anwünschen des Guten und Heilsamen, des Glückes und des Wohlergehens, gewöhnlich mit dem Aufblick zu Gott, dem Allvermögenden und Alliebenden, der allein unsere Wünsche zu erfüllen vermag. Solche feierliche Beglückwünschungen fanden statt bei besondern Veranlassungen, als z. B. beim Abschiede[4]) und Entlassen des Volkes,[5]) bei der Geburt eines Kindes,[6]) bei dessen Verheirathung[7]) u. a. m. Der Vater oder Lehrer segnete vor seinem Tode,[8]) der König oder der Priester am Schluß der Einweihung eines Gotteshauses,[9]) am Ende des Gottesdienstes[10]) u. a. m. So segnete Bethuel seine Tochter Rebekka bei ihrem Scheiden aus dem Vaterhause[11]); David, als er nach der Weihe des Heiligthums das Volk entließ[12]); Salomo nach der Einweihung des Tempels[13]) u. a. m. Vor seinem Tode ermahnten und segneten Noa, Abraham, Isaak und Jakob seine Söhne; Mose, Josua und Samuel die Israeliten. Feierlich war im Tempel der Priestersegen (s. d. A.) an das Volk. Auch als Begrüßungsformel war der Segen üblich beim Kommen,[14]) Begegnen[15]) und Weggehen.[16]) Hoch wurde der Segen geschätzt von frommen Männern, den Eltern, den Lehrern, Priestern und Propheten. Die biblischen Mahnungen über die Ertheilung des Segens sind: „Wer seinen Nächsten mit lauter Stimme segnet, gilt einem Fluche gleich"[17]); „Mögen sie fluchen, aber du segne"[18]); „Ein wohlwollendes Auge wird gesegnet"[19]); „Der Segen Gottes macht reich"[20]); „Der Mann reiner Hände und lautern Herzens empfängt den Segen von dem Ewigen"[21]) u. a. m. Aus dem Talmud gehören hierher die Mahnungen: „Nie erscheine dir der Segen eines Idioten gering in deinen Augen"[22]); „Der Segen ist nur bei Gegenständen, die nicht gemessen und die das Auge noch nicht gesehen"[23]); „Der Priester, welcher segnet, wird gesegnet"[24]); „Besser der Fluch eines

---

[1]) Horajoth 6 α. [2]) Tanchuma zu Haasinu לכך אנו נוהגים להזכיר המתים ביום הכפורים ולפסוק עליהם צדקה. [3]) Beth Joseph zu Orach chaim 621. [4]) Siehe: „Abschied" in dieser Abtheilung. [5]) Siehe: „David" und „Salomo". [6]) Siehe: „Geburt." [7]) 1 M. 1. 28; 5. 2. [8]) 1 M. 27. 4. 7. [9]) Siehe: „Tempel" und „Stiftszelt". [10]) 4. M. 6. 23. [11]) Siehe: „Rebekka". [12]) Siehe: „David." [13]) Siehe: „Salomo". [14]) 2 S. 6. 18. [15]) Das. 8. 10. [16]) Siehe: „Abschied". [17]) Spr. Sal. 27. 14. [18]) Ps. 109. 28. [19]) Spr. Sal. 22. 9. [20]) Das. 10. 22. [21]) Ps. 25. 5. [22]) Berachoth 7. לעולם אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך; Megilla 15 α dasselbe. [23]) Taanith 8. אין הברכה מצויה אלא בדבר שסמוי מן העין. Mehreres in Baba mezia 46 α. [24]) Sote 38 β. כהן המברך מתברך.

Freundes als der Segen eines Feindes; besser war für Israel der Fluch eines Ahia aus Silo (s. d. A.) als der Segen Bileams (s. d. A.)"[1]) Mehreres siehe: „Priestersegen" und „Abschied."

Selbstmord, Selbstmörder, מאבד עצמו לדעת I. Name, Bezeichnung und Bedeutung. Einen Namen für „Selbstmord" und „Selbstmörder" findet man in der Bibel nicht, ein Beweis, daß der Selbstmord bei den Israeliten kein Heim gefunden. Die vierundzwanzig Bücher der heiligen Schrift, welche die Geschichte eines Zeitraumes von tausend Jahren umfassen, kennen nur vier Selbstmorde, der des Saul[2]) und seines Waffenträgers,[3]) des Ahitophel[4]) und des Simri.[5]) Der dem Volke verkündete Gottesglaube mit seinen sittlichen Ideen und Mahnrufen zum Gottvertrauen[6]) ließen den Selbstmord nicht aufkommen, sodaß derselbe zu den äußerst seltensten Vorkommnissen gehörte, ein rühmlicher Gegensatz zu den Selbstmordsfällen bei den andern Völkern, den Indern, Aegyptern, Griechen und Römern. Erst im zweiten Staatsleben und nachher, als die Juden in stärkerer Berührung mit den andern Völkern kamen, war bei ihnen unter andern eingeschlichenen Lastern auch der Selbstmord nicht mehr selten. Der Einfluß fremder Sitten und Lebensanschauungen mag hierzu viel beigetragen haben; andererseits betrachtete man in den Jahren der jüdischen Kriege und Aufstände, der Religionsverfolgung und der Zerstreuung der Juden den Selbstmord als Mittel, um mancher Schande und der ihnen zugedachten sittlichen Entehrung zu entkommen.[7]) Das talmudische Schriftthum ist es daher erst, das für Selbstmord und Selbstmörder Namen und Bestimmungen hat und von Selbstmord nach den verschiedenen Motiven und Gestalten spricht. Die hebräische Bezeichnung für „Selbstmord," „Selbstmörder" ist in umschriebener Form und lautet: „Die bewußte und absichtliche Selbstvernichtung, איבוד עצמו לדעת" und die für Selbstmörder: „der absichtliche und bewußte Selbstvernichter, מאבד עצמו לדעת, meabad azmo ledaath, der bewußt und absichtlich sich selbst vernichtet hat." Diese Bezeichnung giebt zugleich den Begriff des Selbstmordes an. „Selbstmord" ist die mit Absicht und Bewußtsein an sich selbst vollzogene Selbstvernichtung und „Selbstmörder" ist derjenige, der bewußt und absichtlich an sein eigenes Leben Hand angelegt, sich selbst getödtet. „Der Selbstmörder, bestimmt der Talmud,[8]) ist derjenige nicht, der die Spitze eines Baumes oder Daches bestieg, von derselben herabfiel und starb, sondern der, welcher ausdrücklich erklärte: „Ich besteige einen Baum oder ein Dach, um mich von demselben herabzustürzen und zu tödten, und den man gesehen auf den Baum oder das Dach steigen und sich von da herunterwerfen und sich tödten. Dagegen halten wir denjenigen, den wir erwürgt, an einem Baume hängend, erschlagen oder auf sein Schwert gestürzt u. s. w. finden, nicht als einen mit Bewußtsein und Absicht sich selbst Getödteten." Diese Bezeichnung des Selbstmordes erhielt später die gesetzliche Sanktion. Im Gesetzescodex Joredea 345 heißt es darüber: „Als Selbstmörder gilt nur der, welcher sagt, er wolle sich auf diese oder jene Weise tödten, und den wir gesehen im Zorne oder Schmerz diese gegen sich ausgesprochene That ausüben." Ausgeschlossen hiervon ist der Selbstmord des Unzurechnungsfähigen als des Wahnsinnigen, Unmündigen (d. h. vor beendetem 13. Jahre), des Trunkenen, des Gemüthskranken; ferner des im Kriege sich Befindenden nach dem unglücklichen Ausgang eines Kampfes, wo ihm der Tod durch Feindeshand bevorsteht u. a. m[9]) So wird in der Bibel der Selbstmord Sauls und seines Waffenträgers,[10]) ebenso des Simri[11]) und des Ahitophel[12]) ohne Tadel genannt, weil derselbe aus Furcht, vom Feinde getödtet zu werden, geschah. Auch an Beispielen zu Obigen fehlt es nicht. In Lydda (s. d. A.) entfloh der Sohn eines Georgias aus der Schule. Der Vater traf ihn und drohte mit Strafen. Der Knabe ängstigte sich vor den Strafen und tödtete sich mittelst eines Kleidungs-

---

[1]) Taanith 20α. [2]) 1 S. 31. 4. [3]) Das. V. 5. [4]) 2 S. 17. 23. [5]) 1 K. 16. 18. [6]) Vergl. Ps. 18. 5—7; 91. 3—9; Ps. 118 und 116; Joma 2. 4—10. [7]) Siehe weiter. [8]) Semachoth Absch. 2. [9]) Siehe weiter in Theil II dieses Artikels. [10]) S. d. A. [11]) S. d. A. [12]) S. d. A.

stückes. Die Sache kam vor R. Tarphon (s. d. A.) zur Entscheidung. Da erklärte er, den Knaben nicht zu den Selbstmördern zu zählen.[1]) Ein anderer Fall ereignete sich in Bne Berak (s. d. A.). Ein Kind zerbrach einen Krug am Sabbat; der Vater sah ihn an nnd drohte. Das Kind entfloh, stürzte sich in eine Zisterne und tödtete sich so selbst. R. Akiba wurde über diese Selbsttödtung des Kindes gefragt und antwortete ebenfalls, dieselbe gehöre nicht in die Kategorie des Selbstmordes und befahl, ihm nichts von der gewöhnlichen Leichenbestattungsweise zu entziehen.[2]) II. Verbot, Wichtigkeit, strenge Beobachtung, Nothfälle und Ausnahmen. Das Verbot des Selbstmordes ist in dem Verbote des Mordes mit angegeben. 1 M. 9. 5 heißt es: „Jedoch euer Blut eurer Personen fordere ich, von der Hand alles Lebenden werde ich es fordern.“ In dem ersten Theile dieses Verses soll das Verbot des Selbstmordes mit enthalten sein.[3]) Auch der allgemein lautende Ausspruch der Zehngebote: „Du sollst nicht morden“ schließt ebenfalls den Selbstmord in sich.[4]) Man versteht darunter jede Art des Selbstmordes, den unmittelbaren, sowie den mittelbaren. Es riefen die Jünger ihrem zum Feuertode verurtheilten Lehrer R. Chanina b. Teradjon (s. d. A.) zu: „Oeffne deinen Mund, damit die Flammen in dich eindringen und dich früher tödten!“ Da entgegnete dieser, sie belehrend: „Gott allein kann mir das Leben nehmen, ich selbst darf mich nicht tödten!“[5]) Andere deuten die Worte 5 M. 4. 9: „Nur hüte dich und hüte dein Leben“; ferner das. V. 15: „Und bewahret gar sehr euer Leben“ als Gebot zur Erhaltung des Lebens und zugleich als Verbot, sich einer Lebensgefahr auszusetzen[6]) und Gegenstände zu dulden, die dem Menschen gefährlich werden können.[7]) Nicht unbeachtet dürfen wir als hierher gehörig die Stellen in Hiob 7. 15 lassen, wo Hiob klagt: „schon dachte ich an Erwürgen, an den Tod von eigenen Händen, doch ich verabscheute es“; ferner daselbst 2. 9. 10, wo die Frau ihm zuruft: „Lästere Gott und stirb,“ aber er ihr entgegnet: „Du sprichst wie eine der Verworfenen.“ Welche Wichtigkeit man diesem Verbote zuschrieb und wie sehr frevelhaft man den Selbstmord hielt, darüber lassen wir einige Stellen aus Josephus jüdische Kriege III. 8. 5 folgen, aus seiner Rede gegen den Selbstmord, die er angeblich in der Höhle an die ihm gefolgten Krieger gehalten hat. „Warum eilen wir so sehr unser eigenes Blut zu vergießen, liebe Freunde? Warum wollen wir das innigste Band gewaltsam zerreißen, das Band zwischen Leib und Seele?“ „Ist doch der Selbstmord überall, in der ganzen Natur, allem, was da lebt, fremd und ein Frevel gegen Gott, unsern Schöpfer! Es giebt kein Thier, das absichtlich sich selbst tödtet . . . Und Gott würde nicht zürnen, meinet ihr, wenn der Mensch übermüthig das Geschenk von ihm verwirft? Von ihm haben wir unser Dasein, ihm wollen wir auch die Vernichtung desselben überlassen. Wenn Jemand, was ein Mensch ihm anvertraut hat, verdirbt oder schlecht verwaltet, so gilt er für einen treulosen und schlechten Menschen. Wenn aber ein Mensch das Pfand des Himmels aus dem Leibe gewaltsam entfernt, der sollte dem rächenden Arme Gottes entgehen? Flüchtige Sklaven zu bestrafen, hält man für recht, auch wenn sie schlimme Herren verlassen haben. Und wir dächten keinen Frevel zu begehen, wenn wir dem besten Herrn, Gott, entlaufen? Die Seelen derer hingegen, deren Hände gegen sie selbst gewüthet, nimmt die finstere Unterwelt auf, und Gott der Vater wird an ihren Nachkommen den Frevel gegen Leib und Seele heimsuchen. Darum haßt Gott den Selbstmord und der weiseste Gesetzgeber straft ihn. Es ist ja Gesetz bei uns, die Leichname der Selbstmörder bis zu Sonnenuntergang unbeerdigt hinzuwerfen, während wir selbst die der Feinde bestatten müssen.“ Mehreres des hier Vorgebrachten findet sich auch im talmudischen Schriftthume. So der Satz: „Wer einen Selbstmord begeht, hat

[1]) Semachoth Absch. 2. 4. [2]) Das. Absch. 2. 5. [3]) Midr. rabba 1 M. Absch. 34. ואך את דמכם להביא החונק את עצמו. Vergl. Maimonides h. Rozeuch 2. 5, auch Baba kama S. 34, wo aus diesem Vers das Verbot gegen Selbstverstümmelung hergeleitet wird. [4]) Nach Saalschütz, Mos. Recht S. 549. [5]) Aboda sara 18α. [6]) Berachoth 32β. [7]) Maimonides h. rozeach 11. 4. Siehe: „Leben“ und „Gefahr“.

keinen Theil in der zukünftigen Welt"; ferner: „Lasse nicht die Zusicherung deines (sinnlichen) Triebes gelten, das Grab sei die Zuflucht für dich (d. h. der Selbstmord erlöst dich), denn nicht nach deinem Willen (sondern nach einer höheren Weisung) wurdest du geschaffen; nicht nach deinem Willen wurdest du geboren; nicht nach deinem Willen lebst du; nicht nach deinem Willen stirbst du, um einst Rechenschaft abzulegen vor dem König aller Könige, gelobt sei er."[1]) III. Nothfälle und Ausnahmen. So sehr der Selbstmord als frevelhaft galt und verabscheut wurde, so gab es doch immer Fälle, wo derselbe geboten schien und als solcher auch von den Gesetzeslehrern gestattet, ja sogar befohlen wurde. Derselbe Gesetzeslehrer (R. Jochanan), der aus 1 M. 9. 4 das Verbot des Selbstmordes herleitet, will den Selbstmord für Nothfälle als erlaubt und geboten halten, als z. B. im Kriege für die Anführer, denen nach einem unglücklichen Ausgang des Kampfes der Tod durch Feindeshand bevorsteht; ebenso für jeden Israeliten in den Fällen, wo er zum Götzendienste, zur Unzucht und zur Vollziehung eines Mordes gezwungen werden sollte. „Glaubst du, lehrte er, daß das Verbot des Selbstmordes sich auch auf Nothfälle als auf den Selbstmord Sauls und auf den Märtyrertod eines Hananja, Mischael und Asaria erstrecke? Darum hat obige Schriftstelle den Ausdruck: „Jedoch," womit sie solche Nothfälle ausschließt, als nicht in diesem Verbote mitbegriffen."[2]) So erzählt das 2. Buch der Makkabäer 14. 37—56 von dem jüdischen Aeltesten Rhazis zu Jerusalem, der, um nicht in die Hände seiner heidnischen Verfolger, die Nikanor gegen ihn aussandte, zu fallen, sich selbst den Tod gab. Auf gleiche Weise erzählt es von dem Märtyrertod der Mutter mit den sieben Kindern, den sie sich zugezogen hatten, weil sie standhaft die ihnen aufgedrängte Götzenverehrung von sich wiesen.[3]) So sollen nach der Zerstörung Jerusalems vierhundert Kinder, die auf einem Schiffe sich befanden und zur sittlichen Entehrung bestimmt waren, sich selbst, um dieser Schande zu entgehen, in das Meer geworfen haben.[4]) Beide Thaten werden lobend berichtet und den Vollziehern die ewige Seligkeit verheißen. „Die Mutter der Kinder ist freudig, Halleluja!"[5]) wird als Psalmruf für Erstere und „Von Basan bringe ich sie wieder, aus den Wellen des Meeres führe ich sie heim!"[6]) über Letztere. Daß aber auch da die Grenzen nicht überschritten werde, hört man da und dort Gegenmahnungen. So äußerten die Makkabäer ihren Unwillen gegen das Verfahren der Chassidäer, die am Sabbat gegen den Feind nicht kämpfen wollten und sich lieber in einer Höhle von ihm verbrennen ließen.[7]) Ebenso mahnte R. Jose b. Kisma in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. den Gesetzeslehrer R. Akiba, sich nicht vergeblich in den Tod zu stürzen.[8]) Auf gleiche Weise äußerte sich im vierten Jahrhundert n. R. Mana, als man ihm von dem Märtyrertode des R. Abba b. Simon erzählte, den sich dieser zugezogen hatte, weil er kein Fleisch von einem Aase essen wollte: „Hätte R. Abba b. S. gehört, was die Rabbinen sagen, daß man bei Todesgefahr alle Verbote mit Ausnahme des Götzendienstes, der Unzucht und des Mordes übertreten darf, er wäre von dem Tode gerettet worden."[9]) Ueberhaupt galt hierbei als Grundsatz: „Beobachtet meine Satzungen und meine Rechte, die der Mensch ausüben soll, um dadurch zu leben (3 M. 18. 5), d. h. daß er dadurch lebe, aber nicht dadurch sterbe."[10]) Die Grenzen selbst des gebotenen Märtyrertodes bei Befehlen zur Vollziehung von Verbrechen haben wir ausführlich in dem Artikel „Hadrianische Verfolgungsedikte" angegeben. Ueber die genannten drei Kardinalverbrechen: „Götzendienst, Unzucht und Mord," für deren Aufrechterhaltung, Nichtübertretung, der Israelit in den Tod gehen soll, wurde der Beschluß von den bedeutendsten Gesetzeslehrern des ersten Jahrhunderts n. zu Lydda im Dachzimmer eines Nitsa gefaßt und als unumstößlich hingestellt. Das Spezielle derselben bitten wir in den

---

1) Aboth 4. 22. 2) Midr. rabba 1 M. Absch. 34. יכול בשאול ת"ל אך יכול כחנניה מישאל ועזריה ת"ל אך. 3) 2 Macc.; Gittin 57 β. 4) Das. 5) Ps. 113. 6) Ps. 81. 7) Siehe: „Chassidäer." 8) Siehe: „Akiba." 9) Jeruschalmi Schebiith Absch. 4 und das. Sanhedrin Absch. 3; vergl. Tosephot Aboda sara S. 27. 10) Sanhedrin 74 α; Jore dea 157. 1. וחי בהם ולא שימות בהם.

Artikeln „Götzendienst,“ „Unzucht,“ „Eheverbote,“ „Mord“ nachzulesen. Wir haben nur noch von diesem gebotenen Selbstmord jenen erlaubten freiwilligen zu unterscheiden, als z. B. den in allzugroßer Reue und Buße. Ueber denselben haben wir im talmudischen Schriftthume nur einige Berichte von ähnlichen Vorkommnissen, aber keine Lehren und Aufmunterungen zur Vollziehung desselben. Im Gegentheil gilt auch hier die Mahnung des Propheten Ezechiel: „So wahr ich lebe, ob ich den Tod des Frevlers wünsche, als nur, daß er von seinem Wandel umkehre und lebe.“ Ezechiel 18. 23). Büßende, die sich den Tod gaben, um ihre Sünden zu sühnen, werden genannt: Jakim, der Schwestersohn Jose b. Joeser[1]); der Aufseher des Märtyrers R. Chanina b. T.[2]); der Wäscher des Patriarchen R. Juda I.[3]); Beruria[4]); R. Chia b. Aschi[5]) u. a. m. IV. Strafbarkeit und Beerdigungsweise. Die Bestrafung des Selbstmordes wird nicht als die Sache des Menschen erachtet, sondern muß Gott überlassen werden.[6]) Dagegen bestimmte man für den thatsächlich, nach obigen Angaben, erwiesenen, Selbstmörder einige Zurücksetzungen bei seiner Bestattung. Es muß erwiesen werden die Vorsätzlichkeit der Handlung, der Besitz des zurechnungsfähigen Alters, auch daß er bei gesundem Verstande war, den Vorsatz zum Selbstmord ausgesprochen und die Vorkehrungen dazu getroffen hatte. Eine Nichtbeachtung dieser Bestimmungen ist ein arges Vergehen gegen den Todten, das die göttliche Strafe nach sich zieht. Ausdrücklich wird in Bezug auf Saul bemerkt, daß die Israeliten von Gott bestraft wurden, weil sie es unterließen, ihn, der wegen des Feindes den Selbstmord an sich begangen, gehörig zu betrauern.[7]) Der zweite zu beachtende Punkt ist, daß man bei der Bestattung eines erwiesenen Selbstmörders nichts unterlassen darf, was die hinterbliebenen Lebenden beleidigen könnte. Die Hauptregel: „Alles, was zur Ehre der Lebenden ist, verweigere man nicht, aber was nicht zur Ehre der Lebenden gehört, entziehe man.“[8]) Die wörtliche Bestimmung lautet darüber: „Wer an sich einen Selbstmord begeht. mit dem beschäftige man sich nicht. R. Ismael sagt, man stimme über ihn das Klagelied an: „Wehe Weggeraffter! Wehe Weggeraffter!“[9]) R. Akiba bemerkt darauf: „Lasset ihn, beehret ihn nicht und fluchet ihm nicht!“[10]) Aber man stelle sich um ihn in die Trostreihe und spreche die Trauerbenediktionen und Alles was zur Ehre der Lebenden gehört.[12]) Wegbleiben die Leichenreden, die Trauer und die Trauerzeichen.[13]) Später bürgerte sich auch die Sitte ein, den Selbstmörder nicht in die Reihe der Gräber, sondern an der Seite zu beerdigen, wovon man jedoch in Berlin schon lange abgekommen ist.[14]) Mehreres siehe: „Leichenbestattung.“

Semaja und Abtaljon, שמעיה ואבטליון, griechisch: Sameas und Pollion.[15]) Vorzügliche zwei Gesetzes- und Volkslehrer der ältern Zeit, das vierte Synhedristenpaar, welches das Präsidium im Synhedrion (s. d. A.) vom Jahre 63—35 v. führte. Von ihrer frühen Lebensgeschichte ist uns weder ihr Geburtsort, noch ihre Abkunft genau bekannt. Die Sage nennt beide Nachkommen von Proselyten[16]); ihre Ahnen waren also Heiden, die zum Judenthume übertraten. Die Zeit ihrer öffentlichen Thätigkeit war eine der trübsten und verhängnißvollsten in der jüdischen Geschichte; es war die der Brüderkämpfe zwischen den Thronerben Aristobul und Hyrkan II., die mit dem Sturz und der Entthronung beider und der Thronbe-

---

[1]) Siehe: „Jakim“; Midr. rabba 1 M. Absch. 64. [2]) Aboda sara 18α. [3]) Kethuboth 103. [4]) Aboda sara 18α. [5]) Kidduschin 81. [6]) Vergl. Midr. rabba 1 M. Absch. 34; Raschi zu 1 M. 9. 5; Maimonides h. rozeach II. 2 und 3. [7]) Jebamoth 78β; vergl. Jore dea 345. 2. [8]) Semachoth Absch. 2. 1. כללו של דבר כל שהוא כבוד חיים מתעסקים בו וכל שאין בכבוד חיים אין מתעסקים בו. [9]) Das. הוי נטלה והוי נטלה. E. Elia Wilna liest hier נתלה. [10]) Das. הנחלו בסתמו אל תכבדהו ואל תקללהו. [11]) Das. עומדים עליו בשורה ואומרים ברכת אבלים. [12]) Vergl. Jore dea 345. 1. וכל דבר שהוא כבוד חיים. [13]) Das. אין קורעין אין חולצין ואין מספידין. [14]) Siehe Landshut Biffur Cholim S. LV. Wir wollen hier nicht unerwähnt lassen die treffliche Monographie über den Selstmord von Aron Roth, Bezirksrabbiner in Siklos, Ungarn. Budapest 1879. [15]) So bei Joseph. Antt. 14. 9. 4. Doch ist an vielen Stellen unter Sameas auch der spätere Synhedrialpräsident „Samai“ zu verstehen. [16]) So heißen sie Joma 71β. בני עממיא; Jerusch. Moed katon III. 1 voce דכותיה; Gittin 57β werden sie als Abkömmlinge von Sanherib genannt.

steigung Herodes I. endete. Semaja, oder wie er bei Josephus heißt, „Sameas", führte schon den Vorsitz in dem Synhedrion, das Herodes I. wegen der Hinrichtung des Freibeuters Ezekias mit seinem Anhange zur Verantwortung zog. Er war der muthigste unter den Synhedristen, die sich über das trotzige, herausfordernde Erscheinen Herodes I. völlig entsetzten, der dem Vorgetretenen zurief: „Steht der auf den Tod Angeklagte nicht da, um uns sofort dem Tode zu überantworten, wenn wir über ihn das „Schuldig" aussprechen? Und doch kann ich ihn weniger tadeln, als euch und den König, daß ihr eine solche Schmähung der Gerechtigkeit duldet! Wisset, daß derselbe, vor dem ihr jetzt zittert, euch alle einst tödten wird lassen!"[1]) Es war eine Art Weissagung, die seinem Munde entfahren ist und die Herodes sich gar sehr merkte. Dieselbe erfüllte sich. Herodes (s. d. A.) wurde durch die Mithülfe der Römer auf den Thron gesetzt und nahm blutige Rache an den Synhedristen; er ließ sie alle tödten, nur nicht den Sameas, den er nach der Bildung eines neuen Synhedrion in seiner Würde als Synhedrialpräsident weiter ließ; es mag sein, daß er dies seiner oben genannten Weissagung zu verdanken hatte. Dieser für Volk und Staat so verhängnißvolle Thronwechsel, begleitet von Verrath und Mord, der Hinwürgung der Glieder des hasmonäischen Königs- und Priesterhauses und des an ihm hängenden edelsten Volkstheils, hatte eine schreckliche Resignation zur Folge. Die Bessern zogen sich von der Regierung zurück und überließen Staat und Volk ihren Geschicken. Semaja und Abtaljon, die abwechselnd dem neugebildeten Synhedrion vorstanden, gehörten zu denselben; sie zogen nicht mehr das Staatliche und Politische in ihre Berathung und wiesen dem Synhedrion unter Andern auch den Gesetzesausbau zur Hauptthätigkeit zu. Diese neue Umstimmung ihrer Gesinnung sprechen beide in folgenden zwei Lehrsprüchen aus. Der von Semaja lautet: „Liebe die Arbeit, hasse die Herrschaft und bekenne dich nicht zur Obrigkeit." Nachdrucksvoller ist der von Abtaljon: „Ihr Weisen, nehmet euch in Acht mit euren Worten, vielleicht verschuldet ihr das Exil und ihr werdet an einen Ort böser Wasser gewiesen; es trinken die Schüler nach euch und sterben, so wird der Name Gottes entweiht."[2]) In dem ersten Lehrspruche spiegelt sich die Verstimmung ob der Gegenwart ab, aber in dem zweiten haben wir mehr als dies, eine Mahnung zum Verhalten in dieser Zeit mit der Vorführung der Folgen einer Abweichung hiervon. Beide Lehrer erfreuten sich der allgemeinen Hochachtung. In Bezug auf ihre Gesetzeskunde nannte man sie: „Die zwei großen Gesetzesforscher," שני דרשנים גדולים und „die zwei großen Weisen"[3]) Die erste Ehrennennung zeigt auf eine neue Art des Gesetzesausbaus durch Schriftherleitung (s. Exegese), die von ihnen kultivirt wurde. Eine zweite Anordnung von ihnen war die Beschränkung des Studienkreises; man setzte einen Thürwächter vor das Lehrhaus, der nur die hineinließ, die eine Abgabe entrichteten. Der Grund dieser Maßregel wird nicht angegeben, aber er war, um den Andrang zu den Lehrvorträgen abzuhalten, damit das Volk sich praktischern Gegenständen zuwende. „Liebe die Arbeit," lautete ja der Anfang des zitirten Lehrspruches Semajas. Von der Verehrung dieser zwei Lehrer beim Volke erzählte man: Es war am Abend am Schluß des Versöhnungstages, alles Volk begleitete wie immer den Hohenpriester nach Hause. Da erblickte es seine Lehrer Semaja und Abtaljon, die ebenfalls den Tempelplatz verließen. Alle wendeten sich vom Hohenpriester ab und schlossen sich der Begleitung dieser ihrer Lehrer an. Der Hohepriester fühlte sich dadurch in seiner Ehre gekränkt und sprach: „Lasset doch jene Heidenabkömmlinge (s. oben) in Frieden dahin gehen!" Ein Gegenruf wurde darauf aus der Mitte des Volkes laut: „Ja, die Heidensöhne, die Friedenswerke eines Priesters Ahrons vollziehen, mögen in Frieden dahin ziehen, aber nicht die Priester, die von Ahron abstammen, aber nicht Ahrons Werke vollziehen."[4]) Möglich, daß diese Worte einen Vorwurf gegen Hyrkan II. enthielten, der treulos die Vereinbarung

---

[1]) Joseph. Antt. 19. 9. 4; 15. 1. 1; 10. 4. [2]) Aboth 1. 10. 11. [3]) Pesachim 66α und 70α. [4]) Joma 17β.

mit seinem königlichen Bruder Aristobul gebrochen und in dieser Zeit die Hohenpriesterwürde verwaltet haben konnte. Mehreres siehe: Synhedrion.

Sephoris, צפורים,[1]) oder צפורין,[2]) auch: צפורי,[3]) bedeutende Stadt Palästinas, die größte Untergaliläas (s. Galiläa), achtzehn römische Meilen von Tiberias[4]) und zehn römische Meilen westlich von dem Berg Tabor[5]) und nicht weit von Akko.[6]) I. Lage, Größe und Bedeutsamkeit. Die Stadt lag auf dem Hügel eines Berges, so daß sie sich gleich einem Vogelnest auf der Spitze eines Baumes ausnahm, daher sie den Namen „Zipporin," „Vogel," erhielt.[7]) Gräcificirt heißt sie bei Josephus „Sephoris,"[8]) und bei Andern „Dio Cäsarea." Heute will man sie in dem Dorfe „Seffurieh," nordwestlich von Nasarieh, wieder aufgefunden haben.[9]) Sephoris war befestigt, deren Kastelle noch im dritten Jahrhundert n. genannt werden[10]); außerdem hatte es viele unterirdische Höhlen.[11]) In der Umgebung dieser Stadt waren die sehr fruchtbaren Gefilde Galiläas.[12]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts n. R. Jose, erzählt, daß sechs Meilen (römische) weit von jeder Seite der Stadt Zippori Milch und Honig fließen, denn von der einen Seite Zephoris ist das fruchtbare Betsean (s. d. A.) und von der andern Genezareth (s. d. A.).[13]) Ein anderer Vorzug dieser Stadt war die reine kühle Luft; daher man sie zum Aufenthalte in den heißen Monaten aufsuchte.[14]) Ihre jüdische Bevölkerung war äußerst zahlreich,[15]) auch von ausländischen Juden[16]); sie selbst hatte eine große Ausdehnung, einen obern und einen untern Stadttheil. Uebertrieben ist es allerdings, wenn der Talmud erzählt, daß Sephoris hundertvierundzwanzig öffentliche Plätze hatte, aber nichts destoweniger zeugt auch dieser Bericht von der weiten Ausdehnung dieser Stadt. Die aus den babylonischen Ländern nach Sephoris eingewanderten Juden hatten daselbst ihre eigene Synagoge.[17]) II. Geschichte. Sephoris wurde von Herodes Antipas befestigt.[18]) In dem Krieg gegen die Römer war Sephoris auf der Seite der Kriegführenden.[19]) Nach der Eroberung Jerusalems war hier der Aufenthalt bedeutender Gelehrten. R. Jochanan b. Nuri (Tosephta megil. 2), R. Chalephta und nach ihm sein Sohn R. Jose hatten im zweiten Jahrhundert n. in Sephoris ihre Lehrstätten.[20]) „Gehe zur Lehrstätte R. Joses nach Sephoris," lautete der Spruch darüber.[21]) Auch der berühmte Gesetzeslehrer R. Mair lehrte daselbst.[22]) Gegen das Ende desselben Jahrhunderts wählte auch der Patriarch diese Stadt zu seinem Wohnorte, in der er siebzehn Jahre lang residirte.[23]) Im dritten Jahrhundert n. hatte hier der Lehrer R. Janai sein Lehrhaus, in dem R. Jochanan seine Ausbildung erhielt.[24]) Sephoris war auch die Geburtsstätte des Lehrers R. Chanina u. a. m.[25]) Die jüdischen Bewohner Sephoris erfreuten sich im dritten Jahrhundert n. keines guten Rufes. Man schimpfte sie als Männer der Finsterniß und des Eiteln,[26]) sowie von verstockter Gemüthsart.[27]) Im vierten Jahrhundert betheiligte sich ein großer Theil von den Juden Sephoris an dem Aufstande der Juden im Süden gegen Gallus; die Stadt hat dafür gebüßt, aber wurde nicht zerstört. Mehreres siehe: „Arsicinus."

Septuaginta, siehe: Uebersetzungen der Bibel, griechische.

Sifra, ספרא, und **Sifre**, ספרי, siehe Talmudisches Schriftthum.

Simon der Gerechte, שמעון הצדיק. Hoherpriester und Gesetzeslehrer, der zu den letzten Gliedern der großen Synode (s. d. A) gezählt wird. Hohepriester aus

---

[1]) Mischna Erachin 9. 6. [2]) Jeruschalmi Berachoth II. 5; das. Sanhedrin II. 2. [3]) Sanhedrin S. 32β. [4]) Jeruschalmi Taanith Absch. IV. S. 69α. [5]) Nach Euseb. und Hieron. Onom. voce Tabor. [6]) Jeruschalmi Gittin Absch. 1 hal. 2 am Ende. [7]) Megilla 6α. למהנקראת צפורין שיושבת בראש ההר כציפור. [8]) Joseph. Vita 65. [9]) Robinson, Bibl. Forschungen 1. II. p. 344. [10]) Sabbath 121α. קסטריה של ציפורי; Mischna Erubin 9. 10. קצרה הישנה של ציפורי; Midr. rabba 4 M. Absch 8. גובהתה של ציפורי. [11]) Jerusch. Erubin 5. 1. שהיו מהלכין — על ידי מערות. [12]) Jerusch. Bikkurim Absch. 1. 12. [13]) Das. [14]) Siehe weiter, Jerusch. Kilaim 9. 4. [15]) Joseph. Vita 8. 71. [16]) Baba bathra 75β. [17]) Jerusch. Sabbath 6. 8; das. Sote 7. 6. [18]) Joseph. Antt. 18. 2. 1. [19]) Joseph. Vita 8. 71. [20]) Rosch haschana 27α; Jerusch. Berachoth 2. 5; das. Sanh. 2. 2. [21]) Sanh. 32β. [22]) Jerusch. Berachoth 2. 5. [23]) Kethuboth 103α. [24]) Jerusch. Berachoth Absch. 4 gegen Ende. [25]) Das. Taanith III. S. 68α. [26]) Jerusch. Chagiga Absch. 2 im Anfange. [27]) Das. Taanith Absch. 3 S. 66 col. 3.

der Zeit der ersten Hälfte des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina, Namens „Simon," kennt die jüdische Geschichte nur zwei, den Sohn Onias I., Enkel des Hohenpriesters Jaddua und den Sohn Onias II., Enkel des Simon I. Wer von diesen den Beinamen „der Gerechte," zaddik, erhielt, darüber haben die verschiedenen Berichte im jüdischen Schriftthume widersprechende Angaben.[1]) Der Geschichtsschreiber Josephus, mit dem auch einige talmudische Notizen übereinstimmen, hält den Hohenpriester Simon I. als den, den das Volk „Simon den Gerechten" genannt hat,[2]) dagegen geht aus andern verschiedenen talmudischen Stellen hervor, daß es Simon II. war.[3]) Diese Widersprüche lassen sich nur dadurch heben, daß wir beide Simon mit diesem Beinamen „der Gerechte" bezeichnet annehmen. Wir folgen dieser Annahme in unserer Darstellung des Lebens und Wirkens dieser zwei Männer. I. Sohn Onias I., Enkel des Hohenpriesters Jaddua, Hoherpriester von 310 bis 291. Derselbe wird, wie bereits angegeben, von Josephus,[4]) „Simon der Gerechte" genannt. Von ihm erzählt das talmudische Schriftthum,[5]) daß er an der Spitze einer jüdischen Gesandtschaft Alexander dem Großen entgegen gezogen war und von ihm äußerst freundlich empfangen wurde.[6]) Der schon erwähnte jüdische Geschichtsschreiber Josephus nennt den Hohenpriester Jaddua, den Großvater Simon I., der mit Alexander dem Großen eine Zusammenkunft hatte, was in Bezug auf die oben angegebene Jahreszahl 310—291, wenn wir dieselbe nicht höher hinaufrücken, entsprechender scheint.[7]) Den Beinamen „Gerechter" erhielt er wegen seines frommen Wandels gegen Gott und seiner wohlwollenden Gesinnung gegen seine Stammesgenossen.[8]) II. Sohn des Onias II., Enkel des Simon I., einer der würdigsten Hohenpriester von 219—199 v., den das jüdische Schriftthum als Ideal des Priesterthums durch Sage und Dichtung verherrlicht. Wir nennen von demselben erst das Buch Sirach (s. d. A.), das im Kapitel 50 sich ausschließlich mit ihm beschäftigt und ihn als Muster des Priesterthums aufstellt. Von seinen Verdiensten nennt dasselbe die Befestigung des Tempels. Er ließ den Tempelgrund noch einmal so hoch aufführen und das hohe Gehege herstellen.[9]) Ein zweites nicht minder wichtiges Werk von ihm war die Herstellung eines Wasserbehältnisses unterhalb des Tempelgrundes, das mittelst eines unterirdischen Kanals aus der Quelle Etams stets mit frischem Wasser versehen war.[10]) Dadurch hatte der Tempel einen Wasserreichthum für den Opferkultus und konnte auch in Kriegszeiten eine längere Belagerung aushalten. Auch eine Befestigung der Stadt durch einen Wall wird ihm zugeschrieben.[11]) So wird er in diesem Buche als „der Angesehenste unter seinen Brüdern und die Krone seines Volkes" gepriesen,[12]) oder wie es im griechischen Texte daselbst heißt: „Er sorgte für das Volk, um es vor Unfällen zu bewahren!"[13]) Der Verfasser, wol ein Zeitgenosse desselben, ist für ihn so sehr begeistert, daß er ihn in einem Hymnus zu verewigen sucht; einem Lobgedicht, das später in die Gebete der Juden für den Versöhnungstag übergegangen. Wir zitiren dasselbe, weil es für die Kenntniß der jüdischen Poetik nicht ohne Interesse ist; es lautet: „Wie herrlich strahlte er, wenn ihn das Volk umgab, wenn er hinter dem Vorhange des Allerheiligsten hervortrat! Wie der Morgenstern durch die Wolken, wie der Mond in den Tagen des Vollmondes! Wie die Sonne auf dem Tempel des Höchsten wiederstrahlet, wie der prächtige Regenbogen zwischen den Wolken glänzt! Wie die blühende Rose in den Tagen des Frühlings, wie Lilien an den Wasserquellen, wie die Gewürzstaude in den Tagen des Sommers! Wie angezündeter Weihrauch im Rauchfasse, wie ein Gefäß von gediegenem Golde mit allerlei Edelsteinen verziert! Wie ein fruchtprangender Oelbaum, wie eine in die Wolken emporragende Cypresse! Wenn er den schönen langen Rock anzog, wenn er den ganzen Schmuck anlegte

---

[1]) Vergleiche darüber: Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel B. I. S. 377; J. Derenbourg, Essai S. 46; Weiss I. S. 82; Frankels Monatsschrift 1857; besonders Krochmal, More nebuche haseman u. a. m. [2]) Joseph. Antt. 12. 2. 5. [3]) Siehe weiter. [4]) Joseph. Antt. 12. 2. 5. [5]) Joma 69α; Midr. rabba 3 M. Absch. 13; Megillath Taanith Absch. 9. [6]) Siehe: „Alexander der Große" in dieser Abtheilung II. [7]) Joseph. Antt. 11. 8. 4—5. [8]) Joseph. Antt. 12. 2. 5. ὁ καὶ δίκαιος ἐπικληθείς. [9]) Sirach 50. 1—4. [10]) Das. Vergl. Tacitus Hist. V. 12. [11]) Sirach 50. 4. [12]) Nach dem syrischen Text das. רב אחוהי וכלילא דעמא שמעון בר נחניא כהנא רבא. Diese Worte fehlen im griechischen Text. [13]) Sirach 50. 4.

und zum heiligen Altar hinaufstieg, er erleuchtete den ganzen Raum des Heiligthums! Wenn er die Opferstücke aus den Händen der Priester nahm, und er selbst am brennenden Opferaltare dastand, umgeben im Kreise seiner Brüder, so war er wie ein Cedernzweig auf dem Libanon, und sie (die Priester) umringten ihn wie Palmenzweige."[1] — Das zweite Buch, das von Simon II. spricht, ist das dritte Makkabäerbuch; es erzählt von dem Hohenpriester Simon zur Zeit Ptolomäus Philopator (im J. 221—201 n.), daß sein Gebet gegen die beabsichtigte Tempelentweihung auf wunderbare Weise erhört wurde.[2] Aehnliches wird an verschiedenen Stellen im talmudischen Schriftthume,[3] erzählt: „Gaskalgas, גסקלגס (= Seleucus, irrtümlich für Philopator) beabsichtigte eine Bildsäule im Heiligthume zu Jerusalem aufstellen zu lassen. Die Nachricht hiervon traf am Tage vor dem Feste ein. Simon der Gerechte beruhigte das Volk und sprach, man möchte getrost das Fest begehen, der Herr werde solche Entweihung schon abwenden. Man berichtet, er vernahm eine Stimme aus dem Allerheiligsten: „Das Vorhaben des Feindes ist gestört; Gaskalgas ist ermordet und seine Beschlüsse sind vereitelt!" Schon aus diesen Stellen geht genugsam hervor, daß wir es hier nicht mit dem Hohenpriester Simon I., sondern mit dem Enkel desselben, mit Simon II., zu thun haben. Aber noch deutlicher als hier spricht sich dies in den Stellen bei Josephus und in Philo aus, wo von der großen Gunst berichtet wird, in der Simon der Hohepriester bei Antiochus dem Großen gestanden, was sich unstreitig nur auf Simon II. beziehen kann.[4] Eine genauere und bestimmtere Markirung der Zeit, in der dieser Simon der Gerechte gelebt und gewirkt hat, ergeben deutlich die andern talmudischen Berichte über ihn. In der Mischna Abot 1. 2 heißt es: Simon der Gerechte war von dem Rest der „großen Synode (s. d. A.)." Die große Synode existirte bekanntlich zur Zeit des makkabäischen Aufstandes nicht mehr[5]); sie wurde unter der Syrerherrschaft, die gegen jede jüdisch nationale Institution ankämpfte, aufgelöst. Zu den letzten Männern, als Rest der großen Synode, gehörte, nach diesem Bericht in der Mischna, Simon der Gerechte, der nur Simon II. sein kann, unter dessen Sohn, Onias III., das schwere Gewitter der syrischen Religionsverfolgungen und der makkabäischen Aufstände sich entladen hatte. Der Beiname „Gerechter" ist ein Stichname, der, wie wir dies im Artikel „Sadducäer" dargethan haben, der Partei oder der religiösen Richtung entnommen war, der er angehörte. Es war die Partei der Gerechten, die in der Mitte zwischen den Hellenisten (s. d. A.) und den Chassidäern (s. d. A.) stand und zu ihrem Grundsatz hatte, nicht den Hellenisten, welche die Auflösung alles Jüdischnationalen, die Vernichtung aller religiösen jüdischen Institution anstrebten, zu folgen, aber sich auch nicht den Chassidäern, die religiöse Erschwerungen häuften und kein Jota zu Gunsten der Zeitansprüche opfern wollten, anzuschließen, sondern den Anforderungen der Zeit soweit nachzugeben, soweit sich dasselbe mit dem jüdischen Gesetze verträgt, nicht dasselbe zerstört oder gar aufhebt. Seine Lehre, wie sie uns in den Sprüchen der Väter erhalten ist und diese seine Stellung zu den genannten zwei religiösen Parteien kennzeichnet, lautete: „Auf drei Gegenständen beruht die Welt, auf der Lehre (Thora), dem Gottesdienste (Aboda) und auf Liebeswerken (gemiluth chassadim)."[6]) In diesem Ausspruche werden die partikularistischen Bestrebungen der Parteien, die Sonderungsgelüste der Chassidäer und der Hellenisten bekämpft, und das Judenthum in seiner Totalität, in seiner Lehre, dem Gottesdienst und seinen Liebeswerken, zur Befolgung aufgestellt. Eine weitere Kennzeichnung dieser, seiner religiösen Richtung als der der Gerechten, der Gesetzesgerechten, die nur dem Gesetze gerecht werden wollten und jeder Erschwerung und Uebertreibung der Chassidäer abhold waren, giebt uns der talmudische Bericht, daß Simon der Gerechte nie von dem Opfer eines Nasiräers

---

[1]) Sirach 50. 5—13. Vergleiche hierzu das schöne Pijutstück in dem Gebetbuche „Machsor" zum Versöhnungstage zu Mussaf: אמת מה נהדר. [2]) 3. B. der Makkab. Kap. 2. [3]) Jerusch. Sote 9. 13; Tosephta Sote Absch. 13 und Megillath Taanith II; Gaskalgas, גסקלגס — Seleucus (irrthümlich für Pfolem. Philopator). [4]) Joseph. Antt. 12. 3. 3 b. j. 5. 5. 6; vergl. hierzu Derenburg Essai S. 51. [5]) In den Büchern der Makkabäer und auch bei Josephus in seiner Beschreibung des makkab. Aufstandes wird von der großen Synode nichts mehr erwähnt. [6]) Aboth 1. 2.

gegessen habe mit Ausnahme eines einzigen Males, wo das Nasiräergelübde nicht in den Gelüsten der Chassidäer nach Nasiräergelübden wurzelte.[1]) Die Zeit selbst unseres Simons des Gerechten als die, welche unmittelbar in die der gewaltsamen Hellenisirung des jüdischen Volkes durch die Syrerherrschaft auslief, finden wir in mehreren Talmudstellen, wo über Simon den Gerechten gesprochen wird, angegeben. „Seit dem Tode Simons des Gerechten hörten die Priester auf (oder nach anderer Leseart: hielten sich die Priester zurück), den Namen Gottes, das Tetragrammaton (s. Adonai), in ihrer Segensertheilung auszusprechen".[2]) Man befürchtete irgend eine Mißdeutung oder Entweihung desselben durch das überhandnehmende Griechenthum. Eine zweite Stelle spricht von den Sühnezeichen, die im Tempeldienst unter dem Hohenpriester Simon dem Gerechten gesehen wurden, aber nach seinem Tode sich nicht mehr zeigten. „Das Loos des Opfers für Gott (3 M. 16. 7) kam Simon dem Gerechten stets in die rechte Hand; der rothe Faden an diesem Opfer (daselbst) wurde bei ihm immer weiß und deutete die Sündenvergebung durch Gott an (Jesaia 1. 18); das Licht an der Abendseite des Tempels leuchtete unter ihm und erlosch nie; das Feuer auf dem Altar brannte stets hell auf und die Priester brauchten nur wenig Holz hinzuzuthun; der Segen wurde sichtbar bei der Erstlingsgarbe (s. d. A.), bei den zwei Opferbrodten (s. d. A.) und bei den Schaubrodten, aber nach seinem Tode fehlte dieses Alles u. a. m."[3]) Wir mögen von dieser Stelle halten, was wir wollen, sie selbst als sagenhaft bezeichnen, immerhin enthält sie die Zeichnung der Zeit unmittelbar nach ihm, die eine getrübte, dem Judenthume nicht mehr freundliche war und als die der hellenistischen Umtriebe bezeichnet werden kann. Weiter wird von ihm erzählt, daß er zweimal die Herrichtung der rothen Kuh (s. d. A.), deren Asche zur Sprengreinigung verwendet wurde, vorgenommen und für jede einen besonderen Laufsteg auf eigene Kosten herstellen ließ.[4]) Endlich nennen wir noch die talmudischen Notizen über die Anzahl der Jahre seiner hohenpriesterlichen Amtsthätigkeit. Dieselben werden auf vierzig angegeben,[5]) was wir in Betracht der oben angegebenen Zeit als eine ungenaue, hyperbolische, bezeichnen.[6]) Sein Todesjahr soll er im Voraus verkündet haben. Die Sage hat darüber: „An dem Jahre, an welchem er starb, sagte er: „ich sterbe in diesem Jahre!" Da frug man ihn: „Woher weißt du das?" Er antwortete: „An jedem Versöhnungstag, als ich in das Allerheiligste des Tempels einzog, begleitete mich ein alter Mann in weißen Gewändern, er ging mit mir hinein und zog mit mir heraus. Aber an dem Versöhnungstag dieses Jahres begegnete mir ein in schwarzem Auzug gekleideter Greis, der mit mir in das Aberheiligste hineinging, aber nicht mit mir herauskam." Es geschah, wie er vorausgesetzt hat. Er wurde gleich nach dem Feste krank und starb nach sieben

---

[1]) Nasir S. 4 und 30α; Nedarim 9; Sifre zu Nasso § 22; Jeruschalmi Nedarim S. 36δ; Tosephta Nasir Absch. 4; Jeruschalmi Nasir 1. 5; das. Nedarim 1. 1. „Einst, so erzählte Simon der Gerechte, kam zu mir ein Mann aus dem Süden; er sah wohl aus, hatte schöne Augen und seine Haare wallten in geordneten Locken über seine Schulter. Mein Sohn! sprach ich zu ihm, warum willst du dir das Haar verderben!" d. h. was war der Grund deines Nasiräergelübdes, in Folge dessen du dein Haar scheeren läßt. Er antwortete: Als Hirt in meiner Stadt stieg ich eines Tages zur Wasserquelle hinab, um Wasser zu holen, da erblickte ich in der Wasserfläche meine Gestalt, wo sie sich abgespiegelt hatte. Es bemächtigte sich meiner eine eigene Herzensregung, die mich zu verderben drohte. Da rief ich: „Bösewicht! du stolzirst mit dem, was nicht dir bleibt, was Erde und Staub wird, wahrlich, ich gelobe ein Nasiräat und lasse dich für den Himmel scheeren!" Da küßte ich sein Haupt und rief: „Wie du, möge es mehrere Nasirer geben!"
[2]) Joma 30β; Jeruschalmi das. 63; Tosephta Sote Absch. 13. נמנעו אחיו הכהנים לברך oder פסקו בשם. [3]) Joma 39a; Menachoth 109β; Jerusch. Joma 6. 3; Tosephta Sote Absch. 15, wo nur von drei Zeichen nach seinem Tode gesprochen wird. [4]) Mischna Para 3. 5; Jeruschalmi Schekalim 4. 2. [5]) Joma 9α; das. Jeruschalmi 1. 1; 5. 2; Midr. rabba 3 M. Absch. 21.
[6]) Vierzig Tage bilden die Zeit des Aufenthalts Mosis auf Sinai; in dreimal vierzig Jahre werden die drei Abschnitte des Lebens R. Akibas angegeben u. a. m.

Tagen."[1]) Vor seinem Tode soll er, so heißt es an einer andern Stelle, seinen Sohn Onias zum Nachfolger bestimmt haben, der jedoch von seinem Bruder Simei (Simon) verdrängt wurde.[2]) Auch dieser Bericht paßt für Simon II., dessen Sohn Onias III. durch den Tempelaufseher Simon und seinen Bruder Menelaos in Antiochien angeklagt und entsetzt wurde.[3])

Simon ben Asai, שמעון בן עזאי, auch kürzer: „Ben Asai," בן עזאי, Gesetzes- und Volkslehrer der chassidäischen Richtung,[4]) gegen Ende des ersten Jahrhunderts und im Anfange des zweiten Jahrhunderts n., der seine Studien bei den bedeutendsten Gesetzeslehrern dieser Zeit gemacht hat, als z. B. bei R. Tarphon,[5]) R. Josua b. Chananja,[6]) u. a. m. In Betracht seiner halachischen und exegetischen Vorträge kennzeichnet er sich als Jünger R. Akibas,[7]) so daß er als solcher auch gehalten wurde.[8]) Dagegen bedauerte er selbst, nicht bei R. Akiba[9]) und R. Ismael[10]) seine Studien gemacht zu haben. Sein Eifer im Gesetzesstudium war so stark, daß er aus Liebe für dasselbe unverheiratet geblieben war,[11]) wenn er auch in seinen Vorträgen gegen die Ehelosigkeit, der sich viele der Chassidäer, besonders die Essäer (s. d. A.) zugewandt hatten, kämpfte.[12]) In seinen Halachaforschungen wurde sein Scharfsinn[13]) und sein Fleiß[14]) bewundert; in beiden galt er bei den Spätern als Muster und Ideal. Ebenso suchte er Klarheit und Deutlichkeit in die halachischen Aussprüche seiner Vorgänger zu bringen.[15]) Im Uebrigen leitete auch er gleich seinen Zeitgenossen die Halacha her: a. aus dem einfachen Schriftvers[16]); b. der Aufeinanderfolge zweier Abschnitte, סמיכות[17]); c. den doppelten Ausdrücken, כפוּלות[18]); dem Schluß der Vergleichung, היקש[19]); der Aufstellung anderer Lesearten im Texte, אל תקרי[20]) u. a. m.[21]) In dieser seiner Halachathätigkeit erfreute er sich der Anerkennung der größten Gelehrten seiner und späterer Zeit. So lobte R. Elasar ben Asaria seine Gesetzesherleitungen,[22]) und allgemein hieß er von ihm: Ein Schüler, der Gesetzesentscheidungen zu treffen verstehe, habe die Reife wie „Ben Asai"[23]); ferner: „Seit dem Tode Ben Asais fehlten die Gesetzesexegeten,"[24]) und „die Gesetzesforscher,"[25]) u. a. m. Noch ein Gesetzeslehrer des vierten Jahrhunderts sprach, wenn er seine Autorität geltend machen wollte: „Ich bin hier wie „Ben Asai" auf den Lehrplätzen Tiberias.[26]) Zu dieser, seiner Lehrthätigkeit wählte er die Stadt Tiberias, den spätern Wohnsitz R. Judas I.[27]) In seinem Verkehr mit seinen Zeitgenossen bewundern wir seine Verehrung R. Akibas. War er genöthigt, seine Meinung gegen die des R. Akibas aufzustellen, so sprach er bescheiden: „Ich komme nicht, die Lehrmeinung R. Akibas zu widerlegen, sondern derselben die meinige hinzuzufügen."[28]) Ebenso ehrte er die aus der Schule R. Akibas hervorgegangenen Gesetzesjünger R. Jose und R. Juda, mit denen er über manche Gesetzesentscheidung disputirte.[29]) Nicht minder wichtig erscheinen uns seine Aussprüche und Lehren auf dem Gebiete der Agada, die einen wichtigen Bestandtheil seiner Volksvorträge bildeten. Wir nennen von denselben: a. die, welche die Vertheidigung der reinen Bibellehre von der Einheit, Unmittelbarkeit und Unkörperlichkeit Gottes gegen die Angriffe auf dieselbe von Seiten verschiedener Sekten inner- und außer-

---

[1]) Joma S. 39β; Tosephta Sote Absch. 15; Jeruschalmi Joma 5. 1. [2]) Joma 39β. [3]) Vergleiche hierüber die Artikel: „Hellenisten", „Onias und Oniastempel". [4]) Chagiga 14β. המותה לחסידיו; Berachoth 57β. הרואה -- יצפה לחסידות. Siehe: „Chassidäer". [5]) S. d. A. Vergl. Tosephta Berachoth Absch. 4. [6]) S. d. A. Vergl. Joma 28α. [7]) So in Berachoth 54α; Jebamoth 49α; Baba bathra 158β; Horajoth 3β; Baba kama 13β; Sifra Absch. 22. [8]) Baba bathra 158β; Jeruschalmi Schekalim Absch. 3. 1. [9]) S. d. A. Hierzu Nedarim 74β. [10]) S. d. A. Hierzu Cholin 71α. [11]) Jebamoth. [12]) Das. Siehe: „Ehe." [13]) Bechoroth 58β. כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מקרח הזה. Nach של״ה 181. [14]) Sote am Ende. משמת ב״ע בטלו השקדנים. [15]) Nedarim 78α; Baba kama 13α; Nidda 13. [16]) Baba kama 11α; Sifra 3 M. Absch. 4 und 22. [17]) Berachoth 21β. [18]) Sifre zu ויסעו § 85. [19]) Das. zu Behaalotha § 77. [20]) Succa S. 35. [21]) Sifre zu Pinchas § 142 durch רבוי und das. zu ראה § 77 durch מיעוט. [22]) Jebamoth 63. 1. נאה אתה דורש; Berachoth Ende des ersten Abschnittes. [23]) Horajoth 2β. [24]) Sote am Ende. משמת בן עזאי פסקו הדרשנים. [25]) Das. פסקו השקדנים. [26]) Kidduschin 20. הריני כבן עזא. בשוקא דטבריא. [27]) Das. Jerusch. Pea 7. 3. [28]) Sifra 3 M. Absch. 2. על דברי רבי אלא כמוסיף. [29]) Berachoth 62: Megilla 13; Temura 21.

halb des Judenthums zum Gegenstande haben. So lautet der eine Ausspruch von ihm: „Israel wurde nicht früher ins Exil geschickt, bis es die Einheit Gottes, die Beschneidung, die zehn Gebote und die fünf Bücher der Thora verleugnet hatte,"[1]) der allem Anscheine nach gegen verschiedene Sektirer als z. B. die Paulinisten innerhalb der Judenchristen, die jüdischen Gnostiker u. a. m. gerichtet war. Eine andere Lehre, ebenfalls gegen die Annahme mehrerer neben Gott herrschenden Gottheiten oder gegen die Leugnung der unmittelbaren Weltregierung Gottes lautet: „Komme und überzeuge dich, die Thora nennt in den Opferabschnitten „Gott" nicht unter den Bezeichnungen: „El," „Elohim," „Schaddai," „Zebaoth," sondern nur unter dem Tetragrammaton, יהוה, damit die Minin (Sektirer) keinen Anhalt finden, ihren Abfall zu begründen."[2]) Eine dritte Lehre von ihm war gegen die irrige Auffassung des Opferkultus, derselbe habe die Aufgabe, Gott uns durch dasselbe geneigter zu stimmen, ihn zu uns herabzuziehen, sondern im Gegenteil, den Menschen zu Gott zu erheben, uns mit ihm wieder zu vereinen. „Von der Opferung eines Rindes, sowie von der des Geflügels und der des Mehlopfers hat die Schrift den Ausdruck: „zum angenehmen Geruch"; sie macht zwischen einer großen oder kleinen Gabe keinen Unterschied, sondern lehrt: „mag der eine viel, der Andere weniger bringen, wenn dessen Herz sich nur dem Himmel zugewendet." „Vielleicht glaubst du gar, Gott bedarf der Opfer zur Speise? Nicht doch! es heißt: „Wenn ich hungerte, würde ich es dir nicht sagen, denn mir gehört die Welt mit dem, was sie füllt"[3]); „mir gehört alles Wild des Waldes, das Vieh auf den tausenden Bergen u. s. w."[4]) Ich sprach nie zu Euch: „Opfert doch!" daß ihr saget: „Ich habe seinen Willen vollführt, möge Gott meinen Wunsch erfüllen!" Nicht meinetwegen sollet ihr opfern, sondern euretwegen, denn so heißt es: „zu eurem Wohlgefallen könnet ihr opfern."[5]) Er ging darin so weit, daß er sogar die von R. Akiba (s. d. A.) vorgetragene Lehre: „Die Schriftworte: „denn mich sieht kein Mensch und lebt" (2 M.) beziehen sich auf die Chajoth (s. Engelklassen), die Träger des Gottesthrones", corrigirte und gegen dieselbe bemerkte: „Auch die Engel, die ewig leben, vermögen nicht Gott zu schauen."[6]) b. Der Mensch und das Gesetz. Unter seinen vielen Lehren über dieses Thema heben wir rühmlichst den Ausspruch hervor: „Das Hauptgesetz der Thora ist der Mensch in seiner Entwicklung und Bildung."[7]) Es war dies eine Lehre, die er der seines Zeitgenossen R. Akibas: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, ist das Hauptgesetz der Thora" entgegenstellte, um jeder Mißdeutung des Begriffs „Nächster" vorzubeugen: „nicht der Nächste, sondern der Mensch ist das Hauptgesetz der Thora.[8]) Ebenso klar ist ein anderer, ähnlicher Ausspruch von ihm: „Gott fürchte und sein Gebot beobachte, denn dies ist der ganze Mensch" (Koheleth am Ende) d. h. die ganze Welt ist nur für die Erfüllung des Gottesgebotes durch den Menschen geschaffen worden."[9]) Ueber die Gesetzesbeobachtung lautete sein Spruch: „Eile der Erfüllung des geringsten Gebotes nach und fliehe die Sünde, denn ein Gebot zieht das andere nach sich und eine Sünde die andere; der Lohn für die Erfüllung des Gebotes ist das Gebot; ebenso der Lohn für die Sünde die Sünde."[10]) Auch diese Lehre war gegen die von Vielen vorgenommene Auswahl und Aufstellung einzelner Gesetze aus der Thora als die allein für das Leben wichtigen und für den Israeliten verbindlichen, wie dies bei den Alexandrinern, Gnostikern und im Christenthume geschah. Aehnlich ist sein anderer Spruch. „Verachte keinen Menschen und hebe keine Sache allzusehr hervor, denn es giebt keinen Menschen, der nicht seine Zeit hätte und keinen Gegenstand, der nicht seinen Platz

[1]) Midr. rabba zu Klgld. לא גלו ישראל עד שכפרו ביחידן של עולם ובמילה בי׳ דברות ובחמשה חומשי תורה. [2]) Menachoth 110α; Sifra zu Vajikra und Sifre zu Pinchas § 143. בא וראה בכל קרבנות שבתורה לא נאמר בהן אלהים אלהיך שדי צבאות שלא ליתן פתחון פה למינין לרדות. [3]) Ps. 10. [4]) Das. [5]) 3 M. 19. Die Lehre ist in Menachoth 110β. נאמר בשור הגס אשה ריח ניחוח — בעוף הדק — ובמנחה לומר לך אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים: לא אמרתי לכם זבחו כדי שתאמר אעשה רצונו ויעשה רצוני לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם. [6]) Sifra zu Vajikra Absch. 2. אף מלאכים שחיים חיי עולמים אינן רואים את הכבוד. [7]) Sifra zu Kedoschim und Midr. rabba 1 M. 24. זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול בתורה. [8]) Siehe: „Nächstenliebe". [9]) Berachoth 6β. [10]) Aboth 4. 2.

stände."[1]) c. **Weisheit, Geheimlehre und Mystik.** Ueber seine Lehren darüber verweisen wir auf die Artikel: „Religionsphilosophie," „Geheimlehre" und „Mystik." Charakteristisch und zugleich nicht ohne geschichtliches Interesse ist sein hierher gehörender Ausspruch: „Wessen Sinn wegen seiner Weisheit zerrüttet wurde, gilt als gutes Zeichen, aber wessen Weisheit wegen seines Sinnes zerrüttet worden, ist ein böses Zeichen."[2]) Mehreres siehe: „Simon ben Soma."

Simon ben Gamliel I., רבן שמעון בן גמליאל הזקן. Patriarch aus dem edlen Hause Hillels, dessen Urenkel, der nach dem Tode seines Vaters, Gamliels I., **achtzehn** Jahre vor der Zerstörung des Tempels[3]) zum Synhedrialpräsidenten erhoben wurde und bald darauf in den nun folgenden stürmischen Jahren der Aufstände und Kriege der Juden gegen die ihnen gehässige Römerherrschaft an die Spitze des jüdischen Staates trat. Ueber seine große staatsmännische Fähigkeit ist das Urtheil des Geschichtsschreibers Josephus, seines Gegners, von Bedeutung. Er sagt von ihm: „Er aber war ein Mann voll Einsicht und Verstand, der durch seine Klugheit Dinge in übler Lage festzustellen vermochte."[4]) In dieser Stellung zeigte er sich voll Entschlossenheit und Energie, er ließ sich von keiner Partei hinreißen und verlor bis in den letzten Augenblick nicht seine Besonnenheit; er drohte dem wankelmüthigen Josephus, der den Oberbefehl in Galiläa hatte, mit Entsetzung. Ebenso trat er als Gegner der Zeloten (s. d. A.) auf, denen er es nicht verzeihen konnte, daß durch ihr Andrängen ein Hoherpriester lediglich durch das Loos gewählt wurde, das auf einen unwissenden Priester Namens Phanias b. Samuel fiel. Derselbe mußte wider seinen Willen vom Pflug hinweg diese Würde annehmen, was Gelächter und Entrüstung erregte.[5]) Andererseits näherte er sich den von den Pharisäern so sehr gehaßten Hohenpriestern aus dem Hause Anan.[6]) Bedeutsam ist sein Spruch, der uns seine ganze Persönlichkeit charakterisirt: „Mein ganzes Leben verbrachte ich unter Weisen, ich fand nichts Besseres für den Körper (leibliches Wohl) als Schweigen; das Studium ist nicht Hauptsache, sondern die That; und wer Worte häuft, bringt Sünde."[7]) Von seinen Gesetzesinstitutionen, die er im Geiste seiner großen Ahnen traf, nennen wir seine Erklärung, daß die Sadducäer, wenn sie auch in ihren Gesetzesbestimmungen von den Pharisäern abweichen, den andern Juden völlig gleichzuhalten sind[8]); ferner, daß man nie für eine Gemeinde Anordnungen treffe, die der größere Theil derselben nicht ertragen kann[9]); ebenso ergriff er in einer Theuerungszeit, wo Tauben, die man zu Opfern kaufen sollte, sehr hoch bezahlt wurden, zu einer Maßregel, welche die Opferzahl bedeutend herabsetzte.[10]) Sonst zeigte er sich auch als Weltmann, der an Volksbelustigungen gern theilnahm. Bei dem Wasserfreudenfest am Abend des Laubhüttenfestes sah man auch ihn Fackel werfen und bewunderte seine Gewandtheit darin.[11]) Einst stand er auf den Stufen des Tempelberges, wo er eine gar schöne Heidin erblickte. Er faltete seine Hände und sprach: „Herr, wie verehrungsvoll sind deine Werke!"[12]) Ueber seinen Tod berichtet uns die Sage, daß er durch die Hand der Römer getödtet wurde,[13]) was jedoch bezweifelt und auf Gamliel II. (s. d. A.) bezogen wird.[14]) Mehreres siehe „**Nassi.**"

Simson ben Gamliel II., רבן שמעון בן גמליאל, Patriarch und bedeutender Gesetzlehrer im 2. Jahrh. (von 138 bis 164 n.), ein Mann von energischer Thatkraft, aber ebenso von tiefer Bescheidenheit und williger Anerkennung der Verdienste Anderer. Er war der Sohn des Patriarchen R. Gamliel II. und Enkel des in der Zeit der jüdischen Kriege gegen die römische Herrschaft an der

---

[1]) Das. Mischna 3. [2]) Tosephta Berachoth Absch. 3. כל שנטרפה דעתו מפני חכמתו סימן יפה לו וכל שנטרפה חכמתו מפני דעתו סימן רע לו. [3]) Josephi vita 38. [4]) Das. [5]) Joseph. Antt. 20. 10 Anf.; vergl. Sifra Emor zu 3 M. 21. 10; Tosephta Joma Absch. 1. [6]) Siehe: „Hohepriester" und Pesachim 57 α. אוי לי מבות חנין; vergl. Joseph. Vita § 38. [7]) Aboth I. 17. [8]) Mischna Erubin 6. 1. [9]) Tosephta Sanhedrin Absch. 2. אין גוזרין גזירה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד. [10]) Mischna Kerithoth 1. 7. [11]) Succa 53 α. Siehe: „Laubhüttenfest." [12]) Aboda sara 20 α. [13]) Aboth de R. Nathan Absch. 38. [14]) Frankels Monatsschrift Jahrg. I. S. 315. Vergl. Mechilta zu Mischpatim § 18, wo nur „Simon" vorkommt.

Spitze zum Oberhaupt des Staates eingesetzten Patriarchen R. Simon ben Gamliel I. Sein Jugend- und Jünglingsalter fiel in die Jahre des großen barkochbaischen Aufstandes, ob er an demselben theil genommen, wird nicht angegeben. Aber die Nachrichten erzählen von seiner wunderbaren Rettung[1]) nach dem Fall der Festung Bethars (s. d. A.), welche den Mittelpunkt der Aufständischen bildete.[2]) Er selbst erzählt: „Tief erregt ist mein Auge wegen all der Töchter meiner Stadt (Klgld. 3, 51), tausend Kinder befanden sich in dem Hause meines Vaters, 500 von ihnen widmeten sich dem Gesetzesstudium und 500 der griechischen Weisheit[3]), aber von allen diesen blieben nur mein Brudersohn Abba in Assia (s. d. A.) und ich hier.[4]) Für feine griechische Bildung war im Hause der Patriarchen ein Heim, war ja dieselbe unerläßlich für sie bei ihrem Verkehr mit den hohen Persönlichkeiten der römischen Statthalterschaft in Palästina und Syrien. So wurde auch unser Simon ben Gamliel II. in der griechischen Sprache und in den encyklischen Wissenschaften unterrichtet.[5]) Wir werden weiter Gelegenheit finden, uns von seinem Wissen in diesen externen Fächern bei der Anführung seiner Aussprüche in der Halacha und Agada zu überzeugen.[6]) Er hielt sich, wol mit seinem Vater, dem Patriarchen R. Gamliel II., von dem ebenfalls berichtet wird, daß er auf den Rath hochgestellter Persönlichkeiten entflohen war[7]), längere Zeit im Auslande auf. Seine Heimath Palästina suchte er erst nach dem Tode Hadrians (s. d. A.) wieder auf, als unter den folgenden Kaisern die harten hadrianischen Verfolgungsedikte weniger zur Ausführung kamen und später völlig aufgehoben wurden.[8]) Er nahm in seiner alten Vaterstadt Jabne seinen Wohnsitz, wo er bald von einer großen Anzahl Freunde seines Vaters und den bedeutendsten Männern seiner Zeit aufgesucht und zum Patriarchen (Nassi), an der Stelle seines Vaters, erhoben wurde.[9]) Nicht desto weniger treffen wir ihn auch in Uscha Synedrialsitzungen abhalten und Neumondsbestimmungen vornehmen[10]), was wol in der ersten Zeit seiner Amtirung geschah. Als Patriarch und Vorsitzender des Synedrions ernannte er bald aus der Reihe der Gelehrten den R. Nathan (s. d. A.) zu seinem Stellvertreter und den R. Mair (s. d. A.) zum vortragenden Rath (Chacham).[11]) Mit Hülfe dieser Collegen entwickelte er seine segensvolle Thätigkeit. Die Jahre des barkochbaischen Aufstandes und der hadrianischen Verfolgungsedikte hatten tiefe Wunden in dem jüdischen Volkskörper zurückgelassen. Die Autorität des Gesetzes war untergraben und die Organisation des jüdischen Volkslebens mit seinen staatlichen Institutionen aus alter Zeit lag fast vernichtet da. Der Patriarch mit seinem zu Uscha tagenden Synedrion griffen tüchtig ein und wirkten heilsam. Unter dem Namen „Institutionen Uschas," תקנות אושא, d. h. Institutionen des Synedrions zu Uscha, hat die Geschichte jene trefflichen Einrichtungen zur Hebung des Volkswohls und Wiederherstellung der Volkseinheit verzeichnet, über die wir auf den Artikel „Uschas Institutionen" verweisen. Sein Hauptaugenmerk war die Wiederherstellung der Autorität der Gerichte. Er ordnete an, daß bei gerichtlichen Schätzungen, Kauf und Verkauf die vollzogene Handlung eines Gerichts, wenn auch die Schätzung unter oder über dem reellen Werth des betreffenden Gegenstandes gewesen, rechtskräftig bleibt.[12]) Ebenso, daß jede spätere Erklärung oder That gegen die vom Gericht aufgenommene oder ausgeführte Handlung keine Rechtskraft hat.[13]) Tief eindringlich war sein Wahlspruch darüber: „Die Welt besteht auf drei Gegenständen, auf Wahrheit, Recht und Frieden, denn es heißt: „Nach Wahrheit, Recht und Frieden richtet in euren Thoren (Sacharin 8. 16.)"[14]) Das Richterkollegium für Civilsachen bestimmte er auf drei Personen, dagegen sollen vollzogene Vergleichshandlungen schon vor zweien volle Rechtskraft haben.[15]) Entschieden erklärte

[1]) Gittin 58; Sote 49; Baba kama S. 83; Jeruschalmi Taanith 4. 5. [2]) Siehe: „Barkochba". [3]) Siehe: „Griechenthum". [4]) Baba kama S. 83 α. [5]) Siehe: „Griechenthum." [6]) Vergl. Mischna Megilla 1. 8; Jeruschalmi das. Siehe weiter. [7]) Siehe: „Gamliel II." und Taanith 28 α. [8]) Siehe: „Hadrianische Verfolgungsedikte". [9]) Sabbath 33 β. כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה; Jebamoth 75 und 42. [10]) Rosch haschana 32. [11]) Siehe: „Synedrion". [12]) Mischna Kethuboth Absch. 11. 8; Gemara das. 99 β. [13]) Gittin 33. אינו יכל לבטל או להוסיף שאם כן מה כח ב"ד יפה. [14]) Aboth 1. 18. [15]) Jerusch. Sanh. 1. 1 S. 18 col. 2.

er sich gegen die milde Praxis gegen Verbrecher, besonders gegen den Ausspruch seiner Vorgänger: „Wären wir in dem Synedrion zu Jerusalem, hätte nie ein Mensch zum Tode verurtheilt werden können!“ Er bemerkte gegen dieselben: „Auch sie würden dadurch die Reihen der Mörder nur gemehrt haben!“[1]) In Betreff der Gerichte zu einander und zu dem seiner Vorgänger stellte er den Grundsatz auf: „Kein Gericht darf die Anordnungen eines andern Gerichts vernichten, wenn es nicht größer als Jenes an Zahl und Weisheit gewesen.“[2]) Den Gerichten selbst schärfte er ein: „Man treffe keine Anordnung oder Einrichtung für eine Gemeinde, wenn dieselbe von deren größtem Theile nicht getragen werden kann.“[3]) Ueberhaupt war es ihm auch Gewissenssache, die Autonomie der Gemeinden zu bewahren. Es geht dies deutlich aus einer andern Anordnung von ihm hervor: „Man erkläre kein Jahr für ein Schaltjahr (s. Kalender), vollziehe jede Handlung für eine Gemeinde nur unter der Bedingung, wenn die Mehrheit der Gemeinde mit derselben zufrieden sein werde.“[4]) Zur Kennzeichnung der Autorität der Richter nach ihrer verschiedenen Gliederung im Obergerichte, Synedrion, rechnen wir ferner seine Anordnung über die vom Volke denselben zu erweisenden Ehrenbezeugungen. „So der Patriarch in den Gerichtssaal des Synedrions eintritt, stehen Alle auf und setzen sich erst, wenn ihnen, sich zu setzen, zugerufen wird. So der Abbethdin (s. d. A.), der Stellvertreter des Patriarchen, eintritt, soll nur die oberste Reihe aufstehen bis er sich hingesetzt hat. Dagegen steht man beim Eintritt des Chacham, des vortragenden Raths, Referenten, in wechselnder Reihenfolge auf.“[5]) Von geschichtlicher Bedeutsamkeit war sein Ausspruch, der volle Gesetzeskraft hatte: „Die Samaritaner sind den Israeliten völlig gleich“.[6]) Ferner: „Jedes Gebot, welches die Samaritaner angenommen, vollziehen sie dasselbe sorgfältiger als die Israeliten.“[7]) Auch gegen die Heiden traf er mehrere, recht humane Anordnungen. Wir nennen von denselben: „Hat ein Heide vor einem jüdischen Gericht einen Prozeß, so kann er verlangen, nach nichtjüdischem Recht abgeurtheilt zu werden.“[8]) „Die Urkunden von heidnischen Gerichten, auch Ehescheidungsurkunden und Freiheitsbriefe für Sklaven ꝛc., wenn sie auch nur von heidnischen Zeugen unterschrieben sind, haben volle Rechtskraft u. a. m.“[9]) Ebenso führte er eine viel mildere Praxis für den Landmann, Idioten, Amhaarez (s. d. A.) ein.[10]) Nicht lobenswerth genug können wir seine treffliche Bestimmungen zum Schutz des weiblichen Geschlechts und des Sklaven hervorheben. Wir nennen von denselben: „Hat Jemand ein Grundstück durch Verschreibung seiner Frau und einem andern Schuldherrn verpfändet, so soll der Gläubiger seine Schuld von den andern Besitzungen einkassiren, aber die Frau von dem ihr verpfändeten.“[11]) Ferner: „Heirathet Jemand eine Frau vom Auslande und stirbt, so kann die Frau ihre Verschreibung nach ausländischen Münzen, wenn dieselben höher stehen, auszuzahlen fordern[12]); ebenso: „Erhält der Mann später größere ihn entstellende Leibesfehler, so kann er, wenn sie will, zur Auflösung der Ehe gezwungen werden u. a. m.“[13]) In Bezug auf den Sklaven: „Zur Zeit der Hungersnoth kann der Sklave von seinem Herrn fordern: „entweder du giebst mir den Lebensunterhalt oder erklärst mich für frei.“[14]) „Wie es ein Gebot ist, Freie aus der Gefangenschaft zu erlösen, so auch die Sklaven“ u. a. m.[15]) Gegen diese und ähnliche milden Bestimmungen hatte sich die Opposition des R. Mair erhoben, über welche, sowie über seine Zerwürfnisse mit dem Patriarchen überhaupt, wir den Artikel „Mair R.“ nachzulesen bitten. Von seiner fernern Thätigkeit als Patriarch nennen wir seine energischen Mittel zur Herstellung der Volkseinheit und Wiedererringung der frühern Suprematie des Pa-

[1]) Mischna Maccoth 1. 10. אף הם מרבים שופכי דמים בישראל. [2]) אין ב״ד יכול לבטל דברי ב״ד חבירו א״א״כ גדול ממנו בחכמה ובמנין. [3]) Baba kama 79α; Baba bathra 60; Aboda sara 37; Horajoth 3. אין גוזרין גזירה על הצבור א״א״ב רוב הצבור יכולין לעמוד בהם. [4]) Tosephta Sanhedrin Absch. 2. אין מעברין השנה ואין עושון כל צרכי צבור אלא על תנאי כדי שיקבלו רוב הצבור עליהם. [5]) Horajoth 13β; Jeruschalmi Biccurim 3. 1. [6]) Kidduschin 76α. כותי כישראל. [7]) Gittin 10. [8]) Sifre 5 M. § 16. [9]) Gittin 45β; siehe: „Nichtjuden“. [10]) So in Jeruschalmi demai Ende des Absch. 4; das. Tosephta Absch. 4; Sabbath 32. [11]) Gittin 41. [12]) Kethuboth 110; Mischna das. [13]) Das. Mischna Absch. 7. 9. [14]) Gittin 12. [15]) Das. 36 und 37.

triarchats in Palästina über die jüdischen Gemeinden in den babylonischen Ländern. Die Bestimmung der Neumonde und der darnach zu feiernden Feste, die früher nur Sache des Synedrions in Palästina war, wurde in der Zeit der hadrianischen Verfolgungen im Auslande vollzogen. Nach der Aufhebung dieser Verfolgungsedikte und nach der Wiederconstituirung des Synedrions in Uscha sollte dieser Akt wieder nur in Palästina vorgenommen werden. Der Brudersohn des R. Josua b. Ch. (s. d. A.), der Gesetzeslehrer in Nahar Pakor, einer Stadt Babyloniens, war, kümmerte sich wenig um diese neuen Anordnungen seiner Kollegen in Palästina und nahm, wie früher, Neumondsbestimmungen vor. Da sandte der Patriarch Abgesandte an ihn, die ihm unter Androhung des Bannes fernere Vornahme von Neumondsbestimmungen verbieten sollten. Er erreichte, was er gewollt; der Widerspenstige demüthigte sich und unterließ die fernere Vornahme von Neumondsbestimmungen. Wir haben diesen Akt ausführlich in dem Artikel „Kalender" besprochen und verweisen, um jede Wiederholung zu vermeiden, auf denselben. Als Gesetzeslehrer nahm auch er, gleich seinen andern g lehrten Zeitgenossen, an dem Gesetzesausbau großen Antheil. Doch machte sich auch hier seine originelle Denk- und Lehrweise kennbar. Er leitete die Halachas aus dem einfachen Wortsinne des Schriftgesetzes her,[1]) sowie aus den Traditionen und Vorgängen im Leben früherer Lehrer,[2]) urtheilte nach Verstandesschlüssen,[3]) Erfahrungssätzen,[4]) Landessitten und Landesgewohnheiten[5]) u. a. m. Auch zitirte er Halachas von seinen Vorgängern und Zeitgenossen, als z. B. von R. Juda und R. Jose,[5]) R. Jochanan, Hassandlor u. a. m.[6]) Voll Bescheidenheit und Verehrung zeigte er sich gegen dieselben und erkannte gern ihre Verdienste an. Bei der Nennung des R. Simon b. J. sagte er: „Ich komme mir gegenüber diesem Manne vor, wie ein Fuchs vor einem Löwen,"[7]) und den R. Jose beehrte er mit dem Titel: „Mein Lehrer,"[8]) u. a. m. Auf dem Gebiete der Agada haben sich seine Aussprüche weniger erhalten. Bekannt sind von ihm einige Aussprüche über Astronomie,[9]) Bibeltext,[10]) Naturwissenschaften,[11]) besonders über Botanik,[12]) Medizin[13]) u. a. m. Endlich nennen wir noch seinen schönen Spruch gegen Errichtung von Denkmälern auf den Gräbern lieber Verstorbenen: „Man errichte keine Denkmäler für die Gerechten, denn ihre Worte (Lehren) sind ihre Denkmäler!"[14]) Ueber seinen Tod haben wir keine Nachricht; er traf ihn wol im Jahre 164. Sein Sohn R. Juda I. folgte ihm in das Patriarchat. Mehreres siehe: „R. Jehuda der Fürst."

Simon R., ר׳שמעון, auch: **Simon ben Jochai,** ר׳שמעון בן יוחאי, Gesetzes- und Volkslehrer, Tana, in Palästina von 140—163 n. I. Geburt, Erziehung, Bildung, Kenntnisse und Ordination. Von seiner Geburt und Jugend wissen nur, daß sein Vater „Jochai" hieß, der bei der römischen Behörde angesehen war.[15]) Auch von seiner Mutter wird erzählt, daß sie lange bei ihm lebte, und er sich veranlaßt sah, sie zu bitten, am Sabbath keine unnütze Reden zu führen.[16]) Seine Ausbildung zum Gesetzeslehrer genoß er in Jabne (s. d. A.), der Stadt, die damals der Sammelplatz der jüdischen Gelehrten war, bei den im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts n. dort lebenden, hervorragenden Gesetzeslehrern und Synhedristen R. Gamliel II., R. Josua und R. Akiba. Ausgerüstet mit einem tiefen Forschergeist, nahm er die Aussprüche seiner Lehrer erst nach einer kritischen Prüfung auf, forschte nach deren Grund und verwarf von denselben, was nicht mit seiner Meinung übereinstimmte.[17]) Hörte er eine gesetzliche Bestimmung

---

[1]) Sanhedrin 16 α. [2]) Jeruschalmi demai 3. 3; Sabbath 13, 18 und 21. [3]) Gittin 66; Cholin 33. [4]) Vergl. Mischna Baba bathra 1. 8; 6. 8; das. Baba mezia 6. 1; Baba bathra 10. 1. [5]) Tosephta Kethuboth Ende Absch. 6; das. Baba bathra Absch. 6. [6]) Baba kama 84. [7]) Baba mezia 84. [8]) Succa 26. [9]) Midr. rabba 1 M. Absch. 33. [10]) Sabbath 16. [11]) Chagiga 6 über den Ameisenkampf s. „Ameise"; Berachoth 40 über Kümmel. [12]) Mischna Schebiith 5. 1; Maaseroth 8 7 und Absch. 9; Gemara Pesachim 53 α; Jerusch. Nidda 1. 3. [13]) Berachoth 25 α; 40 α; Sabbath 78 α; 128 β; Jebamoth 89 β; Kethuboth 59 β u. a. m. [14]) Midr. rabba 1 M. Absch. 82. .אין עושים נפשות לצדיקים דבריהם הם זכרונם [15]) Pesachim 112. .מוסרך למלכות [16]) Sabbath 113; Midr. rabba 3 M. Absch. 34. [17]) Siehe weiter.

von einem Lehrer, so ruhte er nicht, bis er die Meinung eines andern über dieselbe hörte, und frug nicht darnach, wenn solche zu Tage tretende Meinungsverschiedenheit oft zu Zerwürfnissen führte. So frug er einst R. Josua, ob man zur Verrichtung des Abendgebetes gesetzlich verpflichtet sei. Dieser verneinte es; das Abendgebet, antwortete er, ist dem freien Willen des Menschen überlassen. Aber der lernbegierige Jünger begnügte sich damit nicht und wendete sich mit derselben Frage an den Patriarchen R. Gamliel II., der das Abendgebet als gesetzliche Pflicht für Jedermann erklärte und von R. Josua wegen seiner Entscheidung Aufklärung forderte, was bekanntlich zu den Zerwürfnissen zwischen beiden führte und mit der Absetzung des Patriarchen endete.[1]) Am meisten hingezogen fühlte er sich zu seinem Lehrer R. Akiba, den er tief verehrte und den er als treuer Jünger noch im Gefängnisse aufsuchte und um Fortsetzung seiner Belehrungen dringend bat. Es dürfte hier am Orte sein, einige Züge von dem innigen Verhältnisse dieser beiden, wie sie uns die Agada (s. d. A.) aufbewahrt hat, mitzutheilen. Bei seinem ersten Zusammentreffen mit R. Akiba, es war dies schon im reifern Alter, kurz vor seiner Verheirathung,[2]) richtete dieser, um dessen Scharfsinn zu prüfen, an ihn die Gesetzesfrage: „Wenn man ihm draußen das Maul verbunden und ihn (den Ochsen) so hereingeführt?“ Dieselbe bezog sich auf das Gesetz in 5 M. 25. 4: „Du sollst dem Ochsen das Maul beim Dreschen nicht verschließen.“ Er antwortete kurz und treffend mit einer parallelen, andern Gesetzesstelle, die den Priestern bei Verrichtung ihres Dienstes im Heiligthume das Trinken von Wein u. s. w. verbietet: „wenn sie in die Stiftshütte treten (3 M. 10. 8),“ die doch das Weintrinken auch draußen vor dem Dienst im Heiligthume verbietet.[3]) Die Stadt seines neuen Aufenthalts war „Bne Berak“ (s. d. A.), wo R. Akiba sein Lehrhaus hatte und von einer zahlreichen Jüngerschaft umgeben wurde. Hier, in der Mitte der Lernbegierigen, verweilte er dreizehn Jahre[4]) und erwarb sich eine umfangreiche, ebenso gründliche Gesetzeskunde, die ihn von den andern Jüngern Akibas vortheilhaft auszeichneten. Seine Zeitgenossen rühmten von ihm: „Er hat viel gelernt, aber wenig vergessen, und was er vergessen hat, war die Kleie seines Wissens.“[5]) „Man möge seine Lippen küssen, er versteht die Sachen auf das Richtige zurückzuführen.“[6]) Auch sein Lehrer Akiba rief ihm eines Tages zu: „Bei deinem Leben, ich und dein Schöpfer, wir kennen deine Kraft!“[7]) Er selbst erinnerte sich in seinen spätern Jahren dieser Studienzeit und ermahnte im Hinblick auf dieselbe seine Schüler: „Meine Söhne, schärfet euch meine Grundsätze ein, denn dieselben sind die ausgesuchtesten und besten von den Grundsätzen R. Akibas!“[8]) Eine Erklärung dieses seines Ausspruches findet man in der Art und Weise, wie er die Gesetzesauslegungen seiner Lehrer aufnahm. Er nahm von denselben nur diejenigen in sich auf, welche nach reifer Erwägung richtig gefunden wurden. So traf es sich, daß er die Gesetzeserklärungen seines Lehrers verwarf und die seinige an deren Stelle setzte. „Vier Gegenstände, sprach er oft, hat R. Akiba erklärt, aber ich lege es anders aus und ziehe meine Erklärung der seinigen vor.“[9]) Mit solcher Selbständigkeit verfuhr er mit den Aussprüchen der andern Gesetzeslehrer, gegen die er seine eigene Meinung vorbrachte und die Gesetzesentscheidung darnach traf.[10]) Seinem Zeitgenossen Jehuda b. Jlai gefiel diese Verfahrungsweise Simons nicht, er äußerte sich mißliebig darüber: „Er mahle viel, aber bringe wenig heraus!“[11]) R. Simon, dem dieser Tadel seines Zeitgenossen hinterbracht wurde, stellte ihn darüber zur Rede. Dieser fühlte sein Vergehen und vertheidigte sich, daß man seinen Ausspruch mißdeute; er wollte damit

[1]) Berachoth 27β. [2]) Midr. rabba 3 M. Absch. 21; Succa 61β. [3]) Jeruschalmi Therumoth S. 64β; vergl. Baba mezia 90β, wo ähnlich von Andern darüber verhandelt wird. [4]) Midr. rabba 3 M. Absch. 21. [5]) Gittin 67α; Aboth de R. Nathan Absch. 18. שנה הרבה ומשכח קמעא ומה שהוא משכח סובין של משנתו. [6]) Gittin 9α; Tosephta Pea Absch. 1 am Ende. שפתים ישק משיב דברים נכוחים. [7]) Jerusch. Sanhedrin Absch. 1. 2 S. 19. חייך שאני ובוראך מכירין כוחך. [8]) Gittin 67α. בני שנו מדותי שמדותי תרומות מתרומות מדותיו של רבי עקיבא. [9]) Sifre zu ואתחנן Absch. 31; Rosch haschana S. 18α. [10]) Mischna Schebiith Absch. 2. 3; 9. 8. Mehreres siehe weiter. [11]) Aboth de R. Nathan Absch. 18 am Ende. טוחן הרבה ומוציא קמעא.

sagen: „er lerne viel und lasse wenig verloren gehen.“[1]) Auch die Weise der Erweiterung seiner Einsicht und seines Urtheils deutet er uns in einer Lehre an, die er seinen Jüngern zur Beachtung empfiehlt. Dieselbe lautet: „Wichtiger ist die Praxis der Thora, die man durch den Umgang mit dem Gelehrten kennen lernt, als der Erwerb der Thora, als ihre Theorie, denn man fragte: „Ist wohl hier Elisa, der das Wasser auf die Hände des Propheten Elia gegossen (1 K. 3. 11), aber nicht der bei Elia gelernt hat.“[2]) Er suchte gern die Gelehrten in ihrer Häuslichkeit auf, verweilte bei ihnen längere Zeit und beobachtete ihr Thun und Lassen daselbst. So erzählte er, daß er am Laubhüttenfeste bei dem Patriarchen R. Gamliel II. verweilt habe, als dieser sich über seinen Sklaven, der unter dem Tische in der Laubhütte die Nacht über geschlafen hatte, äußerte: „Sehet, mein Tobi ist ein Gelehrter, er weiß, daß Sklaven frei von der Pflicht sind, in der Laubhütte zu wohnen.“ Aus dieser Aeußerung, sprach später R. Simon, lernte ich zwei Bestimmungen kennen: 1. daß Sklaven nicht zur Vollziehung des Gesetzes von der Laubhütte verpflichtet sind und 2. daß man mit dem Schlafen unter dem Tische nicht demselben genügt.“[3]) Unzertrennlich war sein Zusammenleben mit seinem Lehrer R. Akiba, in dessen Nähe wir ihn noch zur Zeit treffen, als dieser nach der unglücklichen Katastrophe des barkochbaischen Aufstandes zum Tode verurtheilt wurde und sich für sein Märtyrerthum vorbereitete.[4]) Rührend ist da das Bild, wie der Lehrer seinen Jünger, um ihn vor einem ähnlichen Geschick zu bewahren, von sich weist und ihm jede Belehrung verwehrt, was diesen desto stürmischer in seinen Bitten um dieselbe macht. Er wird trotz der auch ihm drohenden Todesgefahr nicht müde, seinen Lehrer im Gefängnisse aufzusuchen und um Mittheilung von Lehren zu bitten.[5]) Akiba verharrt bei seiner Verweigerung jedes ferneren Unterrichts; er will nicht mehr lehren. Da droht ihm dieser: „Ich sage es meinem Vater Jochai, der dich der strafenden Obrigkeit überliefern wird!“ Erregt antwortet dieser: „Mein Sohn, größer ist die Liebe in der Kuh, das Kalb zu säugen, als das Verlangen des Kalbes, gesäugt zu werden!“[6]) R. Simon erwidert: „Die Gefahr, ohne Lehre zu bleiben, ist größer, als jede andere!“ Da erst fühlte sich der Lehrer getroffen, es war eine wunde Stelle in seinem Herzen, die sein Jünger berührt hatte; er gab nunmehr seinem Verlangen nach und theilte ihm mehrere Regeln mit, die das Studium und die Ausbreitung des Gesetzes betrafen.[7]) Akiba hatte die Freude, in ihm einen der eifrigsten Gesetzesjünger zu erkennen und ertheilte ihm und R. Mair auch die Autorisation als Lehrer.[8]) Dieselbe bestand damals in der Auflehnung der Hände des Lehrers auf den Kopf des Jüngers, mit der eine öffentliche Erklärung seiner Reife zum Gesetzeslehrer verbunden war.[9]) Nach dem Märtyrertod seines Lehrers ließ er sich noch mit mehreren andern Gesetzesjüngern von dem Gesetzeslehrer R. Juda ben Baba zum Lehrer ordinirten.[10]) Auch von diesem Lehrer vermochte er sich wegen des ihm bevorstehenden Märtyrertodes nur schwer zu trennen. Es war von Seiten der Römer bei Todesstrafe verboten, das jüdische Gesetz zu lehren und die Gesetzesjünger zu Lehrern zu ordiniren. Die Ordination wurde von Aufpassern verrathen und Lehrer mit Jüngern wurden fast bei der That überrascht. Die Jünger sahen den Feind auf sich zurennen, da rief R. Juda ben Baba ihnen zu: „Meine Söhne, eilet davon!“ Da frugen diese: „Was wirst Du thun, unser Lehrer?“ Er antwortete: „Ich bleibe und liege einem Steine gleich, der sich nicht bewegt.“ Die ordinirten Gesetzesjünger ergriffen nach der Weisung ihres Lehrers die Flucht, aber er selbst erlitt gar bald den fürchterlichen Märtyrertod. II. **Lehrthätigkeit, Schule, Prinzipien, Aeußerung gegen Rom, Flucht, Höhlenleben,** fernere **Wirksamkeit.** R. Simon wurde ein ebenso eifriger Gesetzeslehrer, wie er ein Gesetzesjünger gewesen. Das Gesetzesstudium war sein

---

1) Das.; vergleiche Gittin 67 α, wo diese Aeußerung im letzten Sinne wiedergegeben wird. 2) Berachoth 7 β. גדול שמושה של תורה יותר מלמודה. 3) Succa 21. 4) Nidda 52 β. 5) Berachoth 61 β. 6) Pesachim 112. 7) Das. 8) Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 1. 2. 9) Siehe Ausführliches in dem Artikel „**Ordination**“. 10) Sanhedrin 14.

einziger Beruf, ohne Unterbrechung widmete er sich demselben Tag und Nacht. „Du sollst darin nachsinnen Tag und Nacht", die Erfüllung dieses Ausspruches in seiner wörtlichen Bedeutung erklärte er als Pflicht und machte sie zu seiner Lebensaufgabe.[1]) Schon dadurch bildete er eine Ausnahme von seinen andern Collegen, die zu ihrem Unterhalt ein Gewerbe nebenbei betrieben. „Nur Männer seines Gleichen, heißt es, denen das Thorastudium zur einzigen Lebensaufgabe geworden, brauchen nicht ihr Studium zum Gebet zu unterbrechen." 2. Die Stadt Thekoa in Untergaliläa, die wegen ihrer vortrefflichen Olivenbäume berühmt war,[3]) wählte er zu seinem Wohnsitze und errichtete daselbst sein Lehrhaus, das von Jüngern aus Nah und Fern aufgesucht war. Es war nach den stürmischen Jahren der hadrianischen Verfolgungsedikte, als beim Regierungsantritt des Antoninus Pius eine mildere und nachsichtsvolle Politik von Rom aus sich auch in Palästina geltend machte. Die verfolgten Gesetzeslehrer durften sich wieder unbehindert sehen lassen und als die religiösen Häupter des Volkes ihre unterbrochene Thätigkeit wieder aufnehmen. In dem alten Jabne, dem frühern Sitze des Synedrions, traf er erst mit R. Juda und R. Elieser b. J. zusammen, mit denen er eine Art Synedrialsitzung hielt, wo wol die Erhebung des R. Simon b. Gambiel II. zum Patriarchen geschah.[4]) Später nimmt er auch an den Sitzungen des Synedrions zu Uscha (s. d. A.) theil, das sich nun aus den heimgekehrten Gesetzlehrern zusammensetzte und wieder vollzählig geworden. Nach Beendigung derselben begab er sich nach seinem Lehrhause zu Thekoa, doch treffen wir ihn auch in andern Städten, als z. B. in Sidon, wo er sich längere Zeit aufhielt und als Gesetzeslehrer zur Vornahme von Ehescheidungen u. a. m. aufgesucht wurde.[5]) Von seinen Lehrvorträgen heben wir besonders seine Prinzipien hervor, durch welche sich seine Gesetzesauslegungen und Gesetzesentscheidungen von denen seiner Kollegen, auch von denen seiner Vorgänger vortheilhaft unterschieden und auszeichneten. „R. Simon, heißt es, sucht den Grund des Schriftgesetzes auf."[6]) Er forschte nach dem Grund des Gesetzes[7]) und scheute es nicht, nach demselben seine Gesetzesentscheidungen zu treffen und neue Resultate zu folgern.[8]) Ebenso stellte er den Grund für verschiedene Halachoths und ältere rabbinische Institutionen (s. d. A.) auf.[9]) Er ging weiter, machte gegen die Angaben Anderer auf den wahren Grund des Gesetzes aufmerksam und tadelte die Zeitgenossen, daß sie denselben nicht kannten[10]) und entschied gegen dieselben.[11]) Sah er, daß rabbinische Erschwerungen sich nicht gesetzlich nachweisen lassen, so hob er dieselben ungescheut auf,[12]) oder änderte dieselben.[13]) Dieses muthige Eingreifen in das innerste Wesen des Gesetzes rief auch bald Gegner hervor. So rief ihm einst R. Juda (s. d. A.) zu: „Du verleugnest die Halacha!"[14]) Seine andern Verdienste um die Halacha waren, daß er für deren Gesetze Be-

---

[1]) Siehe weiter und Berachoth S. 35β. [2]) Sabbat. [3]) Siehe: „Thekoa". [4]) Sabbat 33. [5]) Nidda 52β; Cholin 49β; Gittin 11α. [6]) Sanhedrin 16β; Sote 8 und Kidduschin 68. ר"ש דרש טעמוה דקרא. [7]) Sabbat 23α. Grund des Lassens der Getreideecken auf dem Felde; Sebachim 7α, warum das Sündopfer vor dem Ganzopfer dargebracht werden soll; Joma 76β über das Manna u. a. m. [8]) Baba mezia 115, daß das Pfand einer reichen Wittwe nicht vor Sonnenuntergang zurückgegeben werden braucht; Jebamoth 77α; Sifre 249 giebt er den Grund für das Gesetz gegen die Völkerschaften Amon und Moab an und folgert daraus, daß das weibliche Geschlecht nicht mitbegriffen sei; Tosephta Pesachim Absch. 9 giebt er den Grund für das Gesetz des Passahopfers der Israeliten in Aegypten und bestimmt darnach, daß dieselbe Anordnung auch für das Passahopfer der spätern Zeit gelten soll; Sanh. 21, für das Königsgesetz u. a. m. [9]) Berachoth 14β. Grund für die Aufeinanderfolge der drei Abschnitte des Schema (s. d. A.); Kethuboth 52β über die Urkunde betreffs der männlichen Nachkommen; Sote 32β, Grund des leisen Betens u. a. m. Mehreres siehe Jacob Brüll, Mebo Hamischna S. 188. [10]) Tosephta Ohaloth Absch. 3 seine Entgegnung auf die Angabe R. Judas; das. Absch. 15 tadelte er seine Vorgänger, die Hilleliten, gegen die Samariten. [11]) Mischna Kilaim 2. 1; Schebiith 9. 3; Bechoroth 57β; Nidda 10β; Baba kama 24 u. a. m. [12]) Sabbath 44α; Beza 2α erlaubte er מוקצה; Sabbath 22α. דבר שאינו מתכוין; vergl. Beza 23α; Sabbath 93β hält er den von Strafe frei bei מלאכה שאינה צריכה לגופה; vergl. dagegen Sabbath S. 121α. [13]) So Mischna Schebiith Absch. 2. 1; Sote 20α und 21β; Erubin 64β; Mischna Therumoth Absch. 8. 4; Cholin 49β u. a. m. [14]) Tosephta Tebul jom Absch. 5 am Ende. מה אתה כפרת בהלכה.

gründungen in dem Schriftgesetze aufsuchte,[1]) doch begnügte er sich dabei oft auch nur mit einer geringen Andeutung רמז[2]); ebenso bediente er sich der exegetischen Regeln seiner Vorgänger.[3]) Vorzüglich verdient machte er sich durch die Aufstellung von allgemeinen Normen für Gesetzesentscheidungen, כללים,[4]) sowie durch die Zusammenfassung mehrerer gleichen Gesetze unter bestimmten Zahlen,[5]) die dem mündlichen Vortrag, auch dem Gedächtniß der Jünger sehr zu gut kam. So lehrte er, bis ein plötzliches Ereigniß ihn aus seiner friedlichen Thätigkeit riß. Die verleumderische Zunge der geheimen Auflaurer unserer Geheimpolizei nicht unähnlich, deren die römische Herrschaft sich auch in Palästina zur eigenen Sicherstellung bediente, schwang gegen ihn ihre Geißel und jagte ihn aus den ihm liebgewordenen Kreisen. Der Vorgang war folgender: R. Juda rühmte eines Tages in Gegenwart R. Simons und R. Joses die Bauten der Römer: „Wie schön sind die Werke dieses Volkes (der Römer), sie gründeten Städte, bauten Brücken und errichteten Bäder". Dieses Lob hörte R. Jose, er schwieg. Aber R. Simon mochte diese römerfreundliche Aeußerung nicht ohne Gegenbemerkung hingehen lassen; er entgegnete: „Alle ihre Bauten sind Werke des Eigennutzes. Sie bauen Brücken, um Steuern zu erheben; Bäder, um sich gütlich zu thun und die Städte, um sie mit Schändlichkeiten zu füllen". Diese freimüthige Aeußerung kam ihm theuer zu stehen. Unbemerkt verweilte in ihrer Nähe ein Spion, es war Jehuda, der Sohn einer Proselytenfamilie, ein Schüler R. Simons selbst. Der Scherge verrieth seinen Lehrer; er machte von der gepflogenen Unterhaltung bei der römischen Behörde die Anzeige. Da trafen, wahrscheinlich von dem römischen Proconsul in Syrien, folgende Befehle ein: „Juda, der erhöht, werde erhöht; Jose, der geschwiegen, gehe in die Verbannung und Simon, der geschmäht, soll des Todes sein!" So wurde dieses Lehrercollegium in Folge der Denunciation gesprengt, und R. Simon mußte sich durch die Flucht retten. Er suchte mit seinem Sohn Eleasar eine Höhle auf, in der sie sich gegen 13 Jahre versteckt hielten.[6]) Es war eine schwere Prüfung für den Mann von solchem regem Geiste und diesem Feuereifer sich in dieser Einsamkeit zu finden. Verrath und Verleumdung bezeichnete er in seinen späteren Lehren als die schwersten Sünden. „Verleumde nicht einen Sklaven bei seinem Herrn, auch nicht das Geschlecht, das seinem Vater flucht".[7]) „Erst dachte ich mir, wäre ich am Berge Sinai gewesen, als das Gesetz gegeben wurde, hätte ich Gott um einen doppelten Mund für den Menschen gebeten, einen zum Thoralernen und den andern zum profanen Gebrauch, als zum Essen, Trinken u. a. m. Nun verzichte ich gern auf mein Verlangen. Die Welt kann kaum bei Menschen mit einem Munde, die Verrath und Angeberei üben, bestehen, hätten dieselben gar einen doppelten Mund, wie würde es mit ihr ausgesehen haben!"[8]) „Größer ist die Sünde der Uebervortheilung mit Worten als die mit Geld".[9]) In der Höhle nährte er sich von den Früchten der Johannisbrodbäume, die in der Nähe wuchsen.[10]) Aber wund wurde sein Körper, und auch sein Geist erhielt einen starken melancholischen Beisatz; er verlor jene Frische und Helle, die ihn früher auszeichnete; er neigte sich jetzt der Mystik zu: R. Simon, der früher nur rationalistisch dachte und lehrte, wurde durch den Aufenthalt in der Höhle zum Mystiker umgeschaffen. Das Düstere und Dunkle der Höhle dreizehn Jahr lang hatte unvertilgbare Spuren in ihm zurückgelassen; sie verdüsterten Geist und Gemüth. „Der Mensch darf in dieser Welt nicht vollauf lachen", war nun seine Lehre.[11]) Beinahe dreizehn Jahre verweilte er hier, ehe er sich zum ersten Mal heraus gewagt hatte. Er verließ die Höhle, sah

[1]) Kidduschin 22 von dem Sklavengesetz; Pesachim 91 α das Passahopfer; Nedarim 10 β. עולה לה'; Baba mezia 27 α; das. 78 α u. a. m. [2]) Sanhedrin 46 β über Leichenbeerdigung u. a. m. [3]) Sote 15 β ג"ש; Baba mezia 48 a. a. O. [4]) So in Jebamoth 19 α; Menachoth 92 β; Nedarim 58 α; Baba mezia 44 α u. a. m. [5]) Sanh. 55 β; Sebachim 119 β; Menachoth 61 α; Kidduschin 16 α; Nidda 47 β; Mischna Biccurim 3. 10 u. a. m. [6]) Sabbath 33 β; Jerusch. Schebiith Absch. 9; Midr. rabba 1 M. Absch. 79. [7]) Pesachim 87. [8]) Jerusch. Sabbath S. 3 α. [9]) Baba mezia 58. גדול אונאות דברים יותר מאונאת ממון. [10]) Vergl. Midr. rabba zu Koheleth 10. 8; das. zu Ester 1. 9. [11]) Berachoth 31 α. אסור לאדם למלאות פיו שחוק בעולם הזה.

jedoch einen Vogel, auf den ein Jäger anlegte, der aber glücklich noch davon flog. Das war ein Zeichen für ihn. „Kein Vogel kann ohne den Willen Gottes getödtet werden, sollte es nicht so mit dem Menschen sein?“ Er faßte Muth und verließ die Höhle. Niemand dachte mehr an ihn, man sah seine Wiedererscheinung als ein Wunder an und der Wiedererschienene galt als Wundermann, und wofür ihn die Welt hielt, hielt er sich selbst. Wir haben eine Menge von Sagen, die seine Wiedererscheinung gleichsam als eine Wiedergeburt, ausgerüstet mit Gotteskraft, beschreiben. „Er zog aus der Höhle und sah die Menschen pflügen und ernten, er rief: „Diese Menschen lassen die Arbeit für das ewige Leben und beschäftigen sich mit dem Leben des Augenblickes!“ Wohin beide, Vater und Sohn, ihren Blick warfen, verbrannte Alles. Da rief eine Himmelsstimme ihnen zu: „Ginget ihr aus der Höhle, um die Welt zu zerstören, zurück in dieselbe!“ Sie kehrten zurück und verweilten in ihr noch zwölf Monate. Erst nach dieser Zeit verließen sie nochmals die Höhle, jetzt auf immer.[1]) Wieder sind es Wundersagen, die ihn verherrlichen. Er erblickte in Tiberias seinen Angeber Jehuda b. Gerim und er sprach erstaunt: „Noch lebt dieser?“ Er schaute ihn an, und der Angeber wurde zum Steinhaufen verwandelt.[2]) Er ging aufs Feld und sah, wie die Leute am Erlaßjahr den Nachwuchs des Getreides ablösen. „Dürfet ihr das?“ frug er sie. „Aber du selbst hast uns dasselbe erlaubt,“ antworteten diese. „Das thut nichts, meine Kollegen waren dagegen, und so reißet ihr einen Zaun (rabbinische Bestimmung) ein, und wer einen Zaun einreißt, wird von der Schlange gebissen.“ Und siehe da, es dauerte nicht lange und sie fühlten den Schlangenbiß.[3]) Vielen seinen Jüngern, die nach dem Auslande gingen und reich zurückkehrten, rief er zu, das schätzet ihr so hoch, tretet her. Er schrie: „Ebene, Ebene fülle dich mit Golddenaren!“ Die Ebene war voll von Golddenaren. Er sprach: „Wer hier seinen Antheil nimmt, hat ihn nicht im Jenseits!“[4]) Am Rührendsten wird sein Zusammentreffen mit seinem Schwiegersohne R. Pinchas b. Jair geschildert. Dieser sieht ihn an und kann sich vor Schluchzen nicht halten. „Wehe, daß ich dich so sehe!“ und blickte auf den von Wunden entstellten Körper. „Sage doch lieber,“ entgegnete R. Simon: „Wohl mir, daß ich dich so wieder sehe!“ Denn hättest Du das nicht an mir gesehen, so würdest Du auch Anderes nicht in mir gefunden!“[5]) „Drei vortreffliche Geschenke, lehrte er, hat Gott Israel gemacht, aber jedes war nicht ohne Leiden zu erhalten, die Thora, Palästina und das Leben in der künftigen Welt.“ Von Ersterm heißt es: „Heil dem Manne, den der Herr züchtigt, von deiner Lehre belehrst du ihn“ (Ps. 94,13); vom Zweiten: „Erkenne, daß der Ewige dich züchtigt, wie ein Vater seinen Sohn“ (5. M. 8.), worauf folgt: „denn der Ewige, dein Gott, bringt dich in ein gutes Land“ und vom Dritten: „Der Weg des Lebens sind die Mahnungen der Zucht (Spr. Sal. 6, 23).“[6]) Die Freiheit hatte bald auf ihn ihre gute Wirkung ausgeübt. In den warmen Quellen Tiberias gesundete auch bald wieder sein Leib. Er fühlte sich gleichsam neugeboren und nahm sich vor, Dankbarkeit gegen diese Stadt zu üben. Tiberias war bekanntlich von Herodes Antipas zu Ehren des Kaisers Tiberias theilweise auf Gräbern erbaut. Einige Theile derselben waren für die Priester völlig unzugänglich, man nannte sie in frommen Kreisen die „Gräberstadt“, so daß es nur durch Geschenke und Freiheiten eine Bewohnerschaft heranzuziehen möglich war.[7]) R. Simon untersuchte die verschiedenen Stadttheile und machte die Plätze kenntlich, wo Leichen sich befanden; er ordnete später die Fortschaffung derselben an und erklärte die Stadt für „rein“. Als gegen seine Reinsprechung der Stadt Tiberias sich dennoch Stimmen erhoben, da berief er sich auf eine alte Tradition, welche diese Reinerklärung unterstützte.[8]) R. Simon zeigte sich dadurch seinen Kollegen im Wiederbesitz seiner frühern Geisteskraft; auch diese erkannten in ihm gern den Kollegen wieder, dem sie ihre alte Verehrung erneuerten. Die Zeit erheischte

[1]) Sabbath 33β. [2]) Das. 34α. [3]) Jerusch. Schebiith Absch. 9. [4]) Midr. rabba 2 M. Absch. 52; das. 1 M. Absch. 35. [5]) Sabbath 33. [6]) Berachoth 5α. [7]) Joseph. Antt. 18. 2. [8]) Jeruschalmi Schebiith Absch. 9. יבא עלי אם לא שמעתי שטבריה עתידה ליטהר.

es auch, wieder einen großen Mann an der Spitze zu haben. Wieder haben römische Edikte den Juden ihre Religionsübung verboten. In der geschichtlich bekannten Ebene Rimon (s. d. A.) kamen sieben Gelehrte zusammen, um die Verlängerung des Jahres um einen Monat zu bestimmen. Zu diesen gehörten: R. Mäir, R. Juda, R. Jose, R. Rimon, R. Nehemia, R. Elieser b. J. und R. Jochanan, der Sandalenanfertiger. „R. Simon, heißt es daselbst, erfreute sich in dieser Versammlung einer besondern Wiederbeachtung."[1]) Es wurde die Absendung einer Gesandtschaft nach Rom beschlossen und R. Simon wurde für dieselbe auserwählt. Er erklärte sich zur Reise bereit, aber erbat sich den Sohn R. Joses zum Begleiter. Der Vater R. Jose sträubte sich erst dagegen, er nannte dies „seinen Sohn dem Henker preisgeben", aber R. Simon, der von seiner eignen Hingebung sprach, verstand ihn nachgiebiger zu stimmen. Der Erfolg der Mission war ein überaus glücklicher. Die neuen Verfolgungsedikte gegen die Juden wurden aufgehoben.[2]) Von dieser glücklichen Reise R. Simons nach Rom weiß sein Begleiter R. Eleasar, Sohn R. Joses, noch später Vieles zu erzählen.[3]) Von einer fernern Wirksamkeit R. Simons haben wir keine Nachricht mehr. Er starb und dessen Leiche wurde in eine Höhle unweit Meron gebracht, wo später auch die Leiche seines Sohnes beigesetzt wurde.[4]) Diese Grabesstätte beider wird heute noch gezeigt und aufgesucht. Traditionell wird der 18. Ijar (33. des Omer) als Todestag unseres R. Simon angegeben. Voller Verehrung erinnern sich noch die Spätern dieses bedeutenden Mannes. „So lange R. Simon b. J. lebte, war kein Regenbogen (das Symbol der Langmuth Gottes gegen die Sünder) gesehen", hieß es.[5]) „Möge Segen auf das Haupt R. Simons kommen"[6]); „O daß die Mutter einen Sohn habe wie R. Simon!"[7]) „Lasset uns einen Ehrensessel dem R. Simon bereiten!"[8]) Die größten Lehrer nach ihm haben seine Halachoths verbreitet. Die Schrift „Sifre" wird ihm zugeschrieben. Wie weit dies seine Berechtigung hat, darüber bitten wir den Artikel „Sifre" nachzulesen. Zum Schluß bringen wir noch III. Seine Lehren der Agada. A. Religiöses. a. Gott, Gottes Einheit. Die Erhaltung des Glaubens an die Einheit Gottes war eine seiner Hauptziele. Er lehrte daher: „Wer mit Gottes Namen ein anderes Wesen, als mitbegriffen, vereinigt, sollte der Welt entrissen werden".[9]) So fluchte er denjenigen, welche den Namen „Elohim" in 1 M 6. 2 auf Gott beziehen und als Bezeichnung eines Gotteswesens auslegen; man soll darunter nur „die Söhne der Großen" verstehen.[10]) b. Gottvertrauen. Seine Jünger frugen: „Warum fiel das Manna den Israeliten in der Wüste täglich, jeden Morgen? nicht lieber einmal für das ganze Jahr?" Er antwortete mit folgendem Gleichnisse: „Ein König hatte einen Sohn, für den er an einem Tage des Jahres seinen Unterhalt für das ganze Jahr bestimmte. Der Sohn erschien nur einmal des Jahres vor den Vater. Da besann sich der Vater und verabfolgte ihm jeden Tag nur den Bedarf auf einen Tag. Siehe, der Sohn machte täglich seinem Vater die Aufwartung. So verhielt es sich mit der göttlichen Spende des Manna, an jedem Morgen nur für einen Tag, damit die Israeliten täglich Gott ihr Herz vertrauensvoll zuwenden.[11]) c. Gebet. „Sei bedacht des Schema (s. d. A.) und der Tephilla (s. Schemone Esra), und so du betest, betrachte dein Gebet nicht als etwas Bestimmtes; sondern es sei ein Gebet um Barmherzigkeit und Gnade vor Gott, denn gnädig und barmherzig ist Gott, langmüthig und groß an Huld, der sich des Bösen bedenkt![12]) „Still und leise soll gebetet werden, um die nicht zu beschämen, die reuevoll ihr Sündenbekenntniß im Gebete ablegen."[13]) Er mahnte, daß man einen bestimmten Ort zum Gebet habe und lehrte: Die ersten zwei

[1]) Jeruschalmi Chagiga Absch. 3. 1. [2]) Mëila 17α und β. [3]) Joma 57α; vergl. Mëila 1. 1 von einer Disputation zwischen R. Simon und dem Schuloberhaupt R. Mathja in Rom. [4]) Baba mezia 84β. [5]) Berachoth. [6]) Aboda sara 60. ינוחו לו לר״ש ברכות על ראשו. [7]) Maccoth 17α. [8]) Baba mezia 119α am Ende. אפריון נמטי לר״ש. [9]) Sanhedrin 63α. כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מעולם. [10]) Midr. rabba 1 M. Absch. 26. [11]) Joma 76α. [12]) Aboth 2. 13. [13]) Sote 32β.

Abschnitte des Schemas sind, damit man erst das Reich Gottes anerkenne und dann die Vollziehung des Gesetzes auf sich nehme.[1]) d. Gesetzesstudium. Darüber sind von ihm zwei sich wiedersprechende Lehren. Die eine lautet: „So der Mensch Morgens und Abends nur die Abschnitte des Schema (s. d. A.) liest, kommt er seiner Pflicht, die Thora Tag und Nacht zu studiren, nach."[2]) Dagegen erklärte er auf einer andern Stelle gegen die Annahme R. Ismaels, daß man bei dem Gesetzesstudium nicht die Arbeit um den Lebensunterhalt zu verabsäumen brauche: „So der Mensch pflügt zur Zeit, aussäet zur Zeit, erntet zur Zeit, drischt zur Zeit, das Getreide schaufelt zur Zeit, was wird aus dem Gesetzesstudium werden? Aber so Israel den Willen Gottes vollzieht, wird ihre Arbeit durch Andere bestellt." Der biblische Ausspruch: „und sinne darin Tag und Nacht," (Josua 1. 8) soll nach ihm wörtlich erfüllt werden, ein Verlangen, gegen das sich die bedeutendsten Gesetzeslehrer seiner Zeit und nach ihm erklärt hatten. „Viele, sprach Abaji (im 4. Jahrh. n.), haben wie R. Simon b. J. gethan, aber sie erlangten nichts, dagegen befolgten Andere die Lehre R. Ismaels und sie erreichten Alles.[3]) e. Gesetzesänderung, Auflösung des Gesetzes. Die Auflösung des Gesetzes war im 2. Jahrh. n. in jüdischen Kreisen oft Gegenstand der Erörterung. Von Rom aus wurde dessen fernere Ausübung in den hadrianischen Edikten mit der Todesstrafe belegt und in dem Paulinismus des jungen Christenthums die Aufhebung desselben ausgesprochen. Unser R. Simon äußerte sich darüber in Folgenden: „Das fünfte Buch Mosis suchte Gottesrichterstuhl auf und klagte: „König Salomo hat mich entwurzelt. Wird doch jedes Testament, von dem ein Theil ungültig geworden, im Ganzen ungültig! Salomo hat einen Theil meiner Gesetze aufgehoben, wird dadurch nicht das ganze Gesetz vernichtet? Das Gesetz bestimmt, der König solle sich nicht viele Frauen nehmen, aber Salomo hat es gethan; er soll sich nicht viele Pferde anschaffen, er hielt dieselben in großer Zahl; er soll nicht viel Silber und Gold aufhäufen, er war darin unersättlich." „Gehe und sei unbesorgt!" rief Gott ihm zu, „Salomo wird nicht da sein und hundert andere seines Gleichen, aber ein Jota von dir soll nicht schwinden!"[4]) In Bezug auf die gesetzliche Praxis lehrte er: „Ein Prophet oder ein Lehrer, der die Aufhebung eines Theils des Gesetzes und die fernere Erhaltung des andern Theils desselben gelehrt, ist frei von der im Gesetze bestimmten Strafe auf Verleitung zur Gesetzesübertretung."[5]) Auf einer andern Stelle nennt er den Gelehrten, der sich von der Thora losgesagt hat: „Anstifter eines Vergehens, das nie gut gemacht werden kann."[6]) Dennoch lehrte er, nicht einen Gelehrten, der seine Gesetzeskunde vergessen, zu verachten, denn in der Bundeslade lagen neben den ganzen Gesetzestafeln auch die von Moses zerbrochenen.[7]) f. Gottesfurcht. Gott hat in seinem Schatzhause nur die Gottesfurcht.[8]) g. Sünde. Dieselbe wird in ihren Folgen warnend vorgeführt. „Siehe, das Bett Salomos, sechzig Helden umgeben es, von den Helden Israels. Alle vom Schwert umgürtet, kampfgeübt; Jeglicher mit dem Schwert um seine Hüfte gegen den Schrecken der Nacht."[9]) So lange der Mensch von Sünden rein ist, geht von ihm Furcht und Schrecken aus, aber so er gesündigt, kommt Furcht und Schrecken über ihn.[10]) h. Verführung zur Sünde. Das Schwere dieses Vergehens spricht er in folgender Lehre aus: „Zwei Völker zogen Israel auf seinem Zuge in der Wüste mit dem Schwerte entgegen, die Egypter und die Edomiter (2 M. 15. 9; 4 M. 20. 18); zwei andere näherten sich den Israeliten, um sie zur Sünde zu verführen, die Moabiter und Ammoniter (4 M). Da gebot das Gesetz gegen Erstere: „Du sollst den Egypter nicht meiden und den Edomiter nicht verabscheuen" (5 M 23. 8), aber gegen Letztere: Es kommen keine Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde des Ewigen" (5 M 23. 4.)[11]) i. Buße. Dieselbe,

---

[1]) Berachoth 5 und 14. [2]) Menachoth 99 β. [3]) Berachoth 35 β. [4]) Midr. rabba 3 M. Absch. 19. [5]) Sanhedrin 90. מתנבא לבטל מקצת ולקיים מקצת פטור. [6]) Chagiga 9 α. מעוות לא יוכל לתקון זו ת"ח שפירש. [7]) Baba bathra 14 β. [8]) Berachoth 33. אין להב"ה בבית גנזיו אלא יראת שמים לבד. [9]) Hohld. 3. 7. 8. [10]) Midr. rabba 4 M. Absch. 11. [11]) Midr. rabba 4 M. Absch. 21.

lehrte er, ist auch von dem größten Sünder Gott wohlgefällig. „War Jemand sein ganzes Leben ein Bösewicht und wurde er am Ende seines Lebens gottergeben, von dem sagt die Schrift: „Der Frevel des Frevlers, er wird nicht wegen desselben straucheln an dem Tage, da er von seinem Frevel umkehrt (Ezech. 33. 12)“.[1]) „Die Sünde Davids mit Bathseba und die der Israeliten am goldenen Kalbe, lehrte er ferner, sind geschehen, damit wir von beiden lernen, daß der Mensch auch auf die schwersten Vergehungen Buße thun kann.“[2]) Endlich bestimmte er gegen die Meinung seiner Collegen, daß die vom Chaberbunde (s. d. A.) Abgefallenen in jedem Falle, auch wenn sie ein öffentliches Aergerniß gegeben, wieder aufgenommen werden können“.[3]) k. Gegenseitige Verpflichtung, Bürgschaft des Einen für den Andern. „Der eine Mann sündigt und über die ganze Gemeinde willst du zürnen!“ (4 M. 16. 22). Die Erklärung dieses Ausrufes giebt er durch folgendes Gleichniß: „In einem Schiffe, das von Menschen stark besetzt war, ergriff der Eine einen Bohrer und fing unter seinem Sitze zu bohren an. Erschrocken riefen die Andern ihm zu: „Was machst du da?“ Dieser entgegnete: „Seid unbekümmert, ich bohre doch nur unter meinem Platze!“ „Lasse ab, denn die Fluthen dringen dann auch zu uns!“ erwiderten diese. „So ist es, schließt diese Erklärung, mit der Sünde des Einen, die den Andern mit wegrafft.“[4]) B. Ethisches. a. Arbeit. In der Würdigung der Arbeit ging er den Andern seiner Zeit mit dem Beispiel voran. „So oft er das Lehrhaus besuchte, sah man ihn einen Korb auf den Schultern tragen, und als man ihn darüber zur Rede stellte, antwortete er: „Groß ist die Arbeit, sie ehrt den Mann“.[5]) b. Führung. „Drei Kronen giebt es, die Krone der Thora, die des Priesterthums und die des Königthums, doch ragt über alle die Krone des guten Namens, denn es heißt: „Besser ein guter Name als köstliches Oel (Kohel 7. 1.).[6]) Eine andere Lehre darüber lautet: „Vorzüglicher ist der gute Name, auch als die Bundeslade, denn diese zog nur drei Tage vor den Israeliten in der Wüste einher (4 M. 10), aber der gute Name dringt von einem Ende der Welt zum andern; vorzüglicher ist ein guter Name als die Priesterwürde und das Königthum, denn beides hörte in Israel auf, aber der gute Name schwindet nie.“[7]) c. Geselligkeit und Anstand. „Sei im Dienste gegen das Oberhaupt schnell, gegen die Jugend leicht und empfange jeden Menschen mit Freundlichkeit.“[8]) Ferner: „Man komme nie plötzlich, unangemeldet in das Haus seines Freundes.“[9]) d. Lüge und Beschämen. „Das ist die Strafe der Lügner, daß man auch ihrer Aussage der Wahrheit keinen Glauben schenkt.“[10]) „Besser, es werfe sich der Mensch in einen siedenden Kalkofen, als er seinen Nächsten beschäme.“[11]) e. Mahl. „Drei, die an einem Mahle gesessen, ohne Worte der Lehre gesprochen zu haben, haben gleichsam von einem Todtenmahle genossen.“[12]) f. Träume. „So wie kein Getreide ohne Stroh wächst, giebt es keinen Traum ohne eitles Geschwätz.“[13]) g. Eltern und Kinder. „Wer einen Sohn hinterläßt, der sich dem Studium der Thora widmet, ist gleichsam nicht gestorben.“[14]) Andererseits mahnt er zur sorgfältigen Erziehung. „Wer böse Zucht (ungerathene Kinder) in seinem Hause hat, hat Schlimmeres als den Krieg Gog Magogs.“[15]) Mit Nachdruck mahnt er zur Elternverehrung. „Groß ist die Elternverehrung, denn Gott hat sie höher gestellt als seine eigene Verehrung. Das Gebot für die Elternverehrung lautet unbedingt, aber das der Gottesverehrung bedingungsweise, denn es heißt: „Ehre den Ewigen von deinem Vermögen“ (Spr. Sal. 3, 9), d. h. wenn du etwas besitzest. Dagegen bist du zur Elternverehrung verpflichtet, wenn du auch nichts besitzest.“[16]) h. Heiligkeit der Ehe, Ehescheidung. In Sidon, wo R. Simon sich oft aufhielt, begab sich ein Ehepaar zu ihm, das durch ihn geschieden sein wollte aus dem Grunde, weil es zehn Jahre zusammen gelebt und die Ehe kinderlos geblieben. Er sann nach, sie von ihrem Entschlusse abzubringen und sprach endlich zu ihnen:

---

[1]) Das. Absch. 10. [2]) Aboda sara 4 β. [3]) Bechoroth 31 α. [4]) Midr. rabba 3 M. Absch. 4. [5]) Nedarim 49 β. [6]) Aboth Absch. 4. 3. [7]) Midr. rabba zu Koheleth. [8]) Aboth. [9]) Pesachim 112 α. [10]) Aboth de R. Nathan Absch. 30 am Ende. [11]) Berachoth 43 β. [12]) Aboth 3. [13]) Berachoth 55. [14]) Midr. rabba 1 M. Absch. 49. מי שיש לו בן יגע בתורה כאלו לא מת. [15]) Berachoth 5. [16]) Jeruschalmi Pea Absch. 1. העדיפו הב"ה יותר מכבודו.

„Da euch kein Zank trennt, sei es rathsam, eure Trennung ebenso durch ein Mahl feierlich zu begehen, wie es eure Vereinigung, die Vermählung, gewesen. Sie befolgten diesen Rath und beide waren beim Mahle höchst vergnügt. Zum Schluß forderte der Mann die Frau auf, sich bei ihrem Scheiden das Liebste aus seinem Hause mitzunehmen. Der Mann hatte sich an dem Wein viel zugut gethan und lag nun berauscht, halb besinnungslos da. Sie packte den Mann auf ihren Rücken und trug ihn in das Haus ihrer Eltern. Bei seinem Erwachen sagte sie: „Nun, ich habe das mir Liebste aus deinem Hause mitgenommen!" Beide beschlossen darauf, ihr Eheleben weiter zu führen."[1])

Sinaitische Halachoth, siehe: Tradition.

Sirachbuch, siehe: „Weisheitssprüche von Jesus Sirach."

Sitten und Satzungen der Heiden, דרכי אמורי, siehe: „Volkssitten, heidnische.

Sopherim, סופרים, griechisch: *γραμματεῖς*[2]), Schriftgelehrte, Schreibe-Schrift- und Gesetzeskundige, Schrifterklärer, Gesetzesausleger. I. Name und Bedeutung. Der Name „Sopherim" in seinem Gebrauch und in seiner Bedeutung hat eine nicht unbedeutende Geschichte. In den biblischen Schriften der vorexilischen und exilischen Zeit ist „Sopher" (pl. Sopherim) ein Schreiber,[3]) aber schon in den nachexilischen Büchern bedeutet dieser Name auch: „Schriftgelehrter,"[4]) wo derselbe neben „Mebin," „Mebinim," Schriftkundige, vorkommt.[5]) In der nachexilischen Zeit waren es, nach dieser zweiten Bedeutung, die Männer, die sich bei der Wiederbegründung des zweiten jüdischen Staatslebens und nachher der Thätigkeit Esras, Schrift- und Gesetzeskunde unter das Volk zu verbreiten, anschlossen und dieselbe nach seinem Tode fortsetzten. Sie besorgten die Abschriften und die Verbreitung der heiligen Bücher, erklärten dieselben in öffentlichen Vorträgen, legten das Gesetz aus und trafen die nöthigen Anordnungen zur Förderung und Erhaltung des religiösen Lebens. In dieser Bedeutung wurde der Name „Sopher," Schriftkundiger, Schriftgelehrter, schon Esra (s. d. A.) dem Ersten, der öffentlich dem Volke aus der Thora vorlas und die vorgelesenen Stücke in die Volkssprache (armäische) übersetzte und erklärte, beigelegt,[6]) den nun auch die ihm in diese Thätigkeit folgenden Männer erhielten. Es waren dies die Männer, die Schriftgelehrten der großen Synode (s. d. A.), wie sie in wechselnder Reihenfolge in dem Zeitraume von 450 bis 219 v. auf dem von Esra ihnen vorgezeichneten Wege rüstig weiter arbeiteten. Als einer der Letzten von ihnen wird der Hohepriester Simon der Gerechte (s. d. A.) angegeben. So wird im 1. B. der Makkabäer 7, 12 die große Synode, die Synode der Schriftgelehrten, *συναγωγὴ γραμματέων*, כנסת סופרים, genannt, die auf einer andern Stelle auch „Aelteste," *γερουσία*,[7]) זקנים, heißt. Aehnlich spricht man auch im talmudischen Schriftthum von den „Worten, Anordnungen der Sopherim," דברי סופרים, Einrichtungen und Verbesserungen der Sopherim, תיקוני סופרים[8]); Lesearten der Sopherim, מקרא סופרים,[9]); „Weglassung (gewisser Buchstaben im Bibeltexte) der Sopherim, עיטור סופרים[10]); „Weisheit der Sopherim, חכמת סופרים, und „Schriftforschung der Sopherim, מדרש סופרים. Die diesem Namen gleichbedeutende Bezeichnung ist: „Die Alten oder die Aeltesten der Vorzeit," זקנים הראשונים, zum Unterschied von den spätern Gelehrten, die nur „die Alten," זקנים, heißen. In der nachmakkabäischen Zeit und später verstand man unter „Sopher" oder „Sopherim" die Schriftgelehrten, die Gesetzesausleger allgemeinhin, die Volks- und Gesetzeslehrer, Tanaim, welche im Gesetze forschten, an dessen Ausbau arbeiteten, Volksvorträge hielten und die Gesetzesjünger heranbildeten. So heißen in den Targumin Moses und Ahron „die ersten Sopherim in Israel."[12]) Von diesen Sopherim, als den Volks- und

---

[1]) Midr. rabba zum Hohld. voce נגילה. [2]) 2 Macc. 6. 18. [3]) So an mehreren Stellen, Richter 5. 14: 2 S. 8. 16; Jesaia 37. 2; 1 K. 4. 3. [4]) 1 Chr. 27. 32; Esra 7. 6; Neh. 8. 1. [5]) 1 Chr. 27. 32; siehe: „Exegese". [6]) Esra 7. 6; 11. 12. 21; Nehem. 8. 4. 9; 12. 2. 6. [7]) Siehe: „Große Synode". [8]) Siehe: „Rabbinismus". [9]) Siehe: „Exegese" und „Text der Bibel". [10]) Nedarim 37. [11]) Das. [12]) Targum zu Hohld. 1. 2; Targum Jonathan 4 M. 21. 19. משה ואהרן סופריהו דישראל; vergl. Ev.

Gesetzeslehrern, haben wir die Sopherim, die Schreiber, die nur Bibelabschriften anfertigen oder Gerichtsschreiber waren, zu unterscheiden. Die zwei Aemter, Lehren und Anfertigen von Abschriften, fielen in dieser Zeit nicht mehr zusammen, sie wurden getrennt und bildeten zwei Klassen, die nur noch einen gemeinsamen Namen „Sopherim" hatten. In noch späterer Zeit sind Sopherim auch Kinderlehrer.[1]) Wir haben also in der Erklärung des Namens „Sopherim" die engere Bedeutung von der weitern zu unterscheiden. In der engern Bedeutung bezeichnet „Sopherim" die Schriftgelehrten der ältern Periode, die Mitglieder der großen Synode, die auch „die Alten der Vorzeit", זקנים הראשונים, heißen[2]) Dagegen versteht man in weiterm Sinne dieses Namens die Gelehrten allgemeinhin, den gelehrten Stand, die Volks- und Gesetzeslehrer auch der nachmakkabäischen Zeit, wie sie die Gesetzesausleger, die Volkslehrer, die Richter und die Kinderlehrer des jüdischen Volkes waren. Wir haben es hier mit den Erstern zu thun, mit den Sopherim in der engern Bedeutung, den ältern Schriftgelehrten und verweisen in Betreff der andern auf die Artikel: „Gelehrte", „Tanaim", „Exegese", „Rabbinismus", „Richter" und „Lehrer". II. Thätigkeit und Stellung. Die Thätigkeit der Sopherim umfaßt einen Zeitraum gegen 170 Jahre, von 450—219, der Zeit der persischen Oberhoheit über Palästina. Als Mitglieder der großen Synode bildeten sie die Oberbehörde des wiederbegründeten jüdischen Staates in Palästina und hatten als solche die oberste Leitung des Staatswesens, die Gesetze und Anordnungen zu treffen, Gerichte einzusetzen, die Behörden des Landes zu überwachen, geeignete Persönlichkeiten für dieselben zu ernennen u. a. m. Von den Berichten über diese ihre Thätigkeit, besonders der spätern Zeit sind uns nur wenige erhalten. Die Bücher der Chronik und die der Makkabäer, das Buch Ester, das Buch Sirach u. a. m., auch die Schriften des Josephus und der beiden Talmuden haben nur spärliche Notizen davon. Etwas reicher fließen die Nachrichten über ihre Wirksamkeit als Gesetz- und Volkslehrer. Wir haben über dieselben ausführlich in den Artikeln: „Große Synode", „Exegese", „Halacha", „Tradition", „Rabbinismus", „Bibel", „Text der Bibel" berichtet, was wir hier nicht wiederholen wollen.

Spruch, Sprichwort, maschal, משל; **Sprüche, Sprichwörter,** meschalim, משלים. I. Name, Begriff und Bedeutung. Der hebräische Ausdruck maschal, משל, für „Spruch", „Sprichwort" bezeichnet nicht blos den Spruch in allen seinen Gattungen als den Denk-, Sinn- und Lehrspruch, sondern ist zugleich die Benennung für die Allegorie,[3]) die symbolische Rede,[4]) die Parabel,[5]) die Fabel,[6]) das Spruchgedicht,[7]) die Droh-, Straf- und Spottrede[8]) u. a. m. und dies kennzeichnet die Eigenthümlichkeit dieser Gattung der hebräischen Poetik, zeigt uns die Stellung und die Aufgabe des Spruches und des Sprichwortes in der jüdischen Literatur. Der Spruch als die Lehre ist das, was allen oben bezeichneten Gattungen des Maschals zu Grunde liegt, bildet ihre Grundidee, ihre Grundlehre, ihr Thema. Das Gleichniß, die Fabel und die Allegorie sind die Formen, die Hüllen des Spruches, in welche er gekleidet wird, um dem Volke zur Anschauung gebracht und desto eindringlicher vorgeführt zu werden. Der Spruch tritt hier bald in seiner einfachen Form als Denk-, Sinn- oder Lehrspruch, bald in der Hülle einer Fabel, eines Gleichnisses, einer Parabel, einer Allegorie u. a. m. auf; sein Name maschal bezeichnet daher sowol ihn allein, als auch die Arten desselben. So spricht man von Gleichnißsprüchen, Fabelsprüchen u. a. m. Von Salomo heißt es: „Und er redete 3000 Gleichnißsprüche, meschalim; er redete dieselben über die Bäume, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, der auf der Mauer wächst; über die Thiere, das Geflügel, das Gewürm und über die Fische."[9]); von Bileam: Er begann seinen Gleichnißspruch, maschal und sprach: „Von Aram führte mich Balak u. s. w."[10]); von Ijob: „Da erhob Ijob wiederholt seinen Lehrspruch, maschal

---

[1]) Sote 49α; Raschi ספריא das. [2]) Siehe oben. [3]) S. d. A. [4]) Ezechiel 17. 1. [5]) Das. 12. 22; s. d. A. [6]) S. d. A. [7]) Ps. 49. 5. [8]) 5 M. 28. 37; 1. K. 9. 7; Jeremia 24. 9; Micha 2. 4. [9]) 1 K. 5. 12. 13. [10]) 4 M. 23. 7.

und sprach."[1]). Jedes Gleichniß, jedwede Parabel, jede Fabel schließt mit einem Spruche, der sein Thema gewesen und der gleichsam als Resultat der Dichtung am Schlusse gesetzt wird.[2]) II. Wesen, Inhalt, Gestalt, Beschaffenheit, Arten, Gebrauch, Verwendung, Würdigung und Geschichte. Der Spruch im gewöhnlichen Sinne spricht einen sinnreichen Gedanken kurz und bündig, auch bildlich aus. Die durch ihn ausgedrückte Idee soll wie eine geprägte Münze gäng und gäbe werden. Er ist die Frucht des gesunden Menschenverstandes, hat die Erfahrung zu seinem Boden und bringt die Lehre, geschöpft aus den Vorkommnissen des Lebens. Auf dem Wege seiner weitern Entwickelung dringt er auch in die verschiedenen Fächer des menschlichen Wissens, von denen er die Quintessenz zu geben versucht. Der Spruch bringt, was von der Weltweisheit, den Klugheitsregeln, den Anstand- und Schicklichkeitslehren für das Leben und die Sittte des Menschen heilsam erscheint. Wir haben in ihm neben den Erfahrungslehren auch die Reflexionen über das Streben und Ringen der menschlichen Gesellschaft, über die rechtlichen, politischen, religiösen und sittlichen Zustände der verschiedenen Volksklassen in derselben. Nach diesen zwei Richtungen hin hat sich der Spruch auch in der jüdischen Literatur, in dem biblischen und nachbiblischen Schriftenthume entwickelt und ausgebildet. Wir sprechen von ihm, wie er uns in den einzelnen Büchern aus den verschiedenen Zeiten dieses umfangreichen Schriftthums vorliegt. In denselben treffen wir den Spruch einzeln und zerstreut, wo er zur Bekräftigung oder Erklärung irgend eines Ereignisses zitirt wird; erst in den letzten Schriften sind ganze Sammlungen von ihm angelegt. Von den drei Haupttheilen der Bibel, des Pentateuchs, der Propheten und der Hagiographen, ist es nur letzterer, der ganze Bücher mit angelegten Spruchsammlungen als z. B. die Sprüche Salomos, Mischle, zum Theil auch die Psalmen (s. d. A.), Kohelet und Jjob[3]) hat. Aber schon in den biblischen Büchern, wo der Spruch vereinzelt vorkommt, haben wir ihn völlig ausgebildet vor uns. Man kennt in 4 M. 21. 7. Spruchdichter, משלים; uralte Sprüche משל הקדמני[4]) u. a. m. Man verwendet die Sprüche zur ernsten Mahnung,[5]) zur Erklärung der Ereignisse, als Satyre[6]) und Spott,[7]) ebenso zu Segenswünschen[8]) und Trostverheißungen.[9]) Als Beispiele hierzu nennen wir: „Wie Nimrod ein gewaltiger Jäger vor dem Ewigen"[10]); „Ist auch Saul unter den Propheten?"[11]); Ein Blinder und ein Lahmer kommt nicht in das Haus"[12]); „Einem todten Hunde, einer Floh nachjagen?"[13]); „Gott mache dich wie Ephraim und Menasche"[14]); „Wie der Mann, so seine That"[15]); „Vom Frevler kommt Frevel"[16]); „Wie du gethan, wird dir geschehen, deine Vergeltung auf dein Haupt"[17]); „Wie die Mutter, so die Tochter"[18]); „Die Väter essen saure Trauben, und die Zähne der Kinder werden stumpf"[19]) u. a. m. Viel umfassender und reicher, auch in der Form vollendeter sehen wir den Spruch in den Büchern der Spruchsammlungen. Als erstes von denselben nennen wir das Buch der Sprüche Salomos, mischle. Wir haben im Artikel „Sprüche Salomos" über die Theile, den Inhalt und die Abfassung nebst Zweck und Ziel derselben ausführlich gesprochen und bitten dasselbe dort nachzulesen. Hier fügen wir diesem nur noch Einiges über die Form der Sprüche hinzu. Die Form der meisten Sprüche in diesem Buche ist der zweigliedrige Parallelismus. Jedes Glied hat drei oder vier Wörter und der Parallelismus besteht darin, daß der Gedanke des ersten Gliedes im zweiten sich wiederholt. Mehrere Sprüche verbunden bilden eine Spruchrede. Doch giebt es da auch Sprüche größern Umfanges, wo die zwei ersten Glieder den Vordersatz und die zwei letzten den Nachsatz bilden.[20]) Die genannten Spruchreden haben ungleiche

---

[1]) Jjob 27. 1; 29. 1. [2]) Vergl. Richter 9. 8—15; 2 S. 12. 1—6; 14. 4—9. Siehe die Artikel „Fabel", „Allegorie" und „Parabel". [3]) S. d. A. [4]) 1 S. 10. 12; 24. 14. [5]) Micha 2. 4. [6]) Jesaia 14. 4; 4 M. 23. 7. 18; 24. 3. [7]) 5 M. 28. 37; 1 K. 9. 7; Jerem. 24. 9; 2 Chr. 7. 20; Hiob 17. 6. [8]) 1 M. an mehreren Stellen, siehe: Segen Jakobs, Segen Mosis. [9]) Ezech. 18. 2. [10]) 1 M. 10. 9. [11]) 1 S. 10. 12. [12]) 2 S. 5. 8. [13]) 1 S. 24. 15. [14]) 1 M. 48. 20. [15]) Richter 8. 21. [16]) 1 S. 24. 14. [17]) Obadja 1. 6. [18]) Ezechiel 16. 44. [19]) Das. 48. 2. [20]) Spr. Sal. 3. 9. 10; 5. 1. 2.

Länge, sie bestehen aus zwei Versen,[1]) aus fünf Versen,[2]) sechs Versen[3]) und zehn Versen mit zwanzig Gliedern,[4]) die einen Absatz in einer großen Rede bilden. Wir stellen von dem Inhalt dieses Buches mehrere Sprüche über verschiedene Themata, die es behandelt, zusammen, um dem Leser den Gedankenreichthum derselben vorzuführen. a) Ueber Gott und den Menschen. „Ueberall sehen die Augen des Ewigen, sie schauen Böses und Gutes"[5]); „Abgrund und Gruft sind Gott offenbar, vielmehr die Herzen der Menschen"[6]); „Der Mensch ordnet die Herzensentschlüsse, aber Gott den Ausdruck"[7]); „Der Mensch sinnt seinen Weg aus, aber Gott bestimmt dessen Schritt"[8]); „Im Schooße liegt das Loos, aber von Gott seine Entscheidung"[9]); Viele Gedanken sind in des Menschen Herzen, aber der Rath Gottes besteht".[10]) b) Religion. „Gottesfurcht ist das Erste des Wissens, Weisheit und Lehre verachten die Thoren"[11]); „Gottesfurcht ist die Quelle des Lebens, durch sie entkommt man den Schlingen des Todes"[12]); Gottesfurcht vermehrt die Lebenstage, die Jahre der Frevler werden verkürzt"[13]); c) Arbeit und Fleiß. „Der Vorsichtige sammelt im Sommer, der Nachlässige verschläft die Erntezeit"[14]); „Ein fleißiger Diener herrscht über den nachlässigen Sohn des Hauses"[15]); „Wer des Feigenbaumes wartet, genießt die Frucht"[16]); „Gehe zur Ameise, Fauler, betrachte ihre Wege und werde klug"[17]); „Viel Schlafen kleidet in Lumpen"[18]); „Wer sein Feld bearbeitet, wird Brod in Fülle haben"[19]); „Der Faule spricht, auf der Straße lauert ein Leopard, in der Gasse ein Löwe."[20]). d. Reichthum. „Der Gewissenhafte hat viel Segen, aber der schnell reich werden will, bleibt nicht ungestraft"[21]); „Der Geldgierige ist der Mann des bösen Auges, er merkt nicht, wenn Mangel ihn trifft"[22]); „Mühe dich nicht ab, um reich zu werden, du läßt von deiner Vernunft[23]); „Kaum wendest du den Blick davon, ist er nicht, denn er macht sich Flügel und fliegt wie ein Adler himmelan."[24]) e. Gerechte und Frevler. „Der Gerechte erfreut sich seines Lohnes auf der Erde schon, der Frevler und Sünder gewiß"[25]); „Wer Ungerechtigket säet, erntet Unheil; Zucht beendet seinen Grimm"[26]); „So der Sturm einherfährt, dahin ist der Frevler, der Gerechte ist der Grund der Welt"[27]); „Geläutertes Silber ist des Gerechten Zunge, das Herz der Frevler werthlos."[28]) f. Wahrhaftigkeit und Friedfertigkeit. „Wer Redlichkeit verbreitet, wird gerecht aussagen, der Lügenzeuge nur Trug"[29]); „Ein Greul des Ewigen sind Lügenlippen, wer redlich wirkt, hat sein Wohlgefallen"[30]); „Dem Streit fern bleiben ist des Mannes Ehre, der Thor sucht ihn auf"[31]); „Groll erregt Hader, Liebe verhüllt Fehler."[32]) Ueber die Sprüche in den andern Büchern der Bibel, sowie über die der apokryphischen Bücher: „Sirachbuch" und „Weisheit Salomos" verweisen wir auf die Artikel: „Koheleth," „Ijob," „Weisheit des Jesus Sirach" und „Weisheit Salomos." Das nunmehr folgende Schriftthum des Spruches ist das talmudische. Das talmudische Schriftthum, zu dem wir die Mischna (s. d. A.) mit ihren Nebenschriften: „Mechilta, (s. d. A.), Tosephta (s. d. A.), Sifra und Sifre (s. d. A.), die beiden Talmuden, Talmud, babli und Talmud, jeruschalmi (s d. A.) und die Midraschim (s. d. A.) rechnen, hat einen ungeheuren Reichthum an Sprüchen und Sprichwörtern der mannigfachsten Art in hebräischer und aramäischer Sprache über die verschiedensten Verhältnisse des menschlichen Lebens, die sich von denen der biblischen Bücher durch ihre Schärfe und ihren Witz, sowie durch ihren Bilderreichthum aufs vortheilhafteste auszeichnen. Dieselben umfassen einen Zeitraum von 800 Jahren (von Simon dem Gerechten (s. d. A.) bis Rab Aschi (s. d. A.) und repräsentiren ein Tableau,

---

[1]) Das. 1. 8. 9. [2]) Das. 6. 1–5. [3]) Das. 6. 6–11. [4]) Das. 3. 1–10; 11–20. [5]) Spr. Sal. 15. 3. [6]) Das. V. 11. [7]) Spr. Sal. 16. 1. [8]) Das. V. 9. [9]) Das. V. 33. [10]) Das. 19. 21. [11]) Das. 1. 7. [12]) Das. 14. 27. [13]) Das. 10. 27. [14]) Das. 10. 5. [15]) Das. 17. 2. [16]) Das. 27. 18. [17]) Das. 6. 6. [18]) Das. 23. 31. [19]) Das. 12. 11. [20]) Das. 22. 18; 26. 13. [21]) Das. 28. 20. [22]) Das. 21. 22. [23]) Das. 23. 4. [24]) Das. 21. 5. [25]) Das. 11. 31. [26]) Das. 22. 8. [27]) Das. 10. 25. [28]) Das. V. 20. [29]) Das. 12. 17. [30]) Das. 12. 22. [31]) Das. 20. 3. [32]) Das. 10. 12.

in dem sich die Anschauungen und Meinungen der bewegtesten Zeiten der jüdischen Geschichte abspiegeln. Die Mischna hat einen ganzen Traktat Namens „Aboth" oder „Pirke Aboth", Sprüche der Väter, der eine Spruchsammlung aus der ältesten Zeit bis ins 2. Jahrh. n. enthält. Neben der Mischna existirt eine baraithische Spruchsammlung, die den Namen „Aboth de R. Nathan", Vätersprüche des R. Nathan, führt.[1]) In den andern genannten talmudischen Schriften, ebenso in den aramäischen Bibelübersetzungen, „Targumim", sind die Sprüche in reicher Fülle ausgestreut. Man liebte den Spruch, maschal, in allen seinen Gattungen und verstand ihn zu verwerthen. „Nie erscheine der Spruch, das Maschal, gering in deinen Augen, denn durch ihn erhältst du Verständniß in den Worten der Thora".[2]) Von bedeutenderem Werth hielt man den Spruch oder das Sprichwort, wenn dessen Inhalt in der Bibel nachgewiesen werden konnte. So wird oft bei dessen Zitirung hinzugefügt: „Der Spruch hat eine Bibelstelle für sich", (יש לו מקרא[3]); oder verwundert ausgerufen: „Das ist ja ein Bibelvers!"[4]) auch gefragt: „Woher Dieses?" d. h. wo hat dieser Spruch in der Bibel einen Beweis?[5]) Gebraucht wurde der Spruch auch hier zur Aufhellung verschiedener Lebensverhältnisse[6]), zur Hebung irgend eines Zweifels[7]); zur Erklärung biblischer Ausdrücke, dunkler Namen u. a. m.[8]) Am häufigsten erhielt er seine Verwendung in den Trostzurufen[9]), den Belehrungen, Ermahnungen und Aufmunterungen[10]), auch in der Unterhaltung zur Belustigung und Erheiterung[11]), oder auch nach Beendigung eines Buches[12]), oder beim Scheiden von Freunden und Bekannten[13]) u. s. w. In Bezug auf die Klassifikation der Sprüche unterschied man zwei Hauptarten: den Spruch der Gelehrten und den Volksspruch, den aus dem Volksleben, das eigentliche Sprichwort. Ersterer wurde in der Anführung mit den Worten bezeichnet: „Ein Spruch aus dem Munde der Rabbinen"[14]); oder: „Es lehrten die Rabbinen"[15]); oder: „Man lehrte"[16]); „Einige sagen"[17]) u. a. m. Wir rechnen zu dieser Klasse sämmtliche Lehrsprüche in dem Mischnatraktat Aboth, so wie in den Traktaten Aboth de R. Nathan u. a. m. Die Autoren derselben sind fast sämmtliche im talmudischen Schriftthume erwähnten Volks- und Gesetzeslehrer, die Tanaim und die Amoraim (s. daselbst) bis zum Schluß des Talmud. Dagegen wird der Volksspruch mit den Worten angeführt: „Das ist, was die Leute sagen";[18]) oder: „Wie die Leute sagen"[19]); „So sprechen die Leute"[20]) u. a. m. Eine besondere Bezeichnung findet er, wo es, wie in der Bibel (s. oben), heißt: „Das Sprichwort sagt"[21]); „Im Westen (in Palästina) kennt man das Sprichwort"[22]), auch nur: „Im Westen (Palästina) sagt man"[23]); „In Jerusalem lautet das Sprichwort"[24]); „Das Sprichwort ist in Galiläa"[25]); „Im Süden ist das Sprichwort"[26]); „Die Judäer sagen"[27]); „Die Galiläer sagen"[28]) u. a. m. Die Sprüche oder die Sprichwörter zu diesen letzten Anführungen geben zugleich die Volksanschauungen der verschiedenen Landschaften in ihren besondern Eigen-

---

[1]) Siehe: „Talmudisches Schriftthum". [2]) Midrasch rabba zum Hohld. S. 1. אל יהי משל קלה בעיניך שעל ידי המשל אדם יכל לעמוד בדברי תורה. [3]) So im Midrasch rabba zum Hohld. 1. Jalkut Samuel § 134. Jeruschalmi Kidduschim S. 26a. voce מוליכין טינא. [4]) האי קרא הוא So in Sanhedrin 7a; Megilla 14b. [5]) מנא הא מלתא Baba kama 92a. Jalkut Ijob § 918. [6]) Baba kama S. 11b. Jalkut zu Mischpatim § 346. [7]) Jebamoth 16a. דאמרי אנשי Joma 79b. [8]) Baba mezia 86b; Jalkut melachim § 175 zur Erklärung von Gittin 1a. כבל אלם zu; Joma 59a. zu טהר; Megilla 4a. zu שונה. [9]) Siehe: „Trost". [10]) Siehe: „Predigt". [11]) Siehe: „Freude". [12]) Berachoth 17a. Siehe: Scheiden, Abschied. [13]) Das. [14]) Berachoth 17a. מרגלא בפומיה דר' מאיר daselbst מרגלא בפומיה דרבנן. [15]) Taanith 20a. Pesachim 49a. 113b. Sabbath 32a. Beza 34a. תנו רבנן auch סברי רבנן. [16]) תנינא תניא Pesachim 86b. Kidduschim 82b. Sabbath 151b. [17]) אמרי איכא אמרו Megilla 12b. Berachot 5b. Baba mezia 83b. [18]) Chagiga 9b.; 10a.; 5a. Megilla 7b.; 14b.; 16b. Beza 5b.; 8a.; 43b. היינו דאמרי אינשי. [19]) Joma 15a. Baba kama 92a.; 93b.; 46b.; Sanh. 83b. כדאמרי אינשי Vergl. das Ausführliche in Kohut Aroch haschalom voce אינשי. [20]) Joma 6b.; 20b. Erubin 82b. Cholin 58b. Jebamoth 45a. הא אמרי אינשי. [21]) So משל oder המשל אומר in Midrasch rabba S. 43b. 34b. das. 3 M. Absch. 46; 32. [22]) מתלא מתלין במערבא Pesachim 114a. [23]) Megilla 18a. Chagiga 15b. במערבי אמרי. [24]) Kethuboth 66b. מתלין מתלא בירושלים. [25]) דמתלין מתל בגלילא Jerusch. demai Absch. 1. hal. 1. [26]) Das. דמתלין מתל בדרומה. [27]) Sabbath 153b. Baba kama 46b. בני יהודה אמרי. [28]) Das. בני גלילאי אמרי.

thümlichkeiten. Hierher rechnen wir auch die oft zitirten Sprichwörter der verschiedenen Zünfte als z. B. die der Müller, der Weinhändler, der Wäscher[1]), der Todtengräber u. a. m. So lautete der Spruch der Müller: „Jeder Mensch hat sein Glück im Kornscheffel"[2]); der der Weinhändler: „Der Wein gestaltet sich nach dem Glücke seines Herrn"[3]), oder: „Wein und Leben für die Gelehrten!"[4]). Auch die Form der Sprüche ist hier eine eigenthümliche, von der in dem biblischen und nachbiblischen Schriftthum abweichende. Um recht pikant zu sprechen, werden bekannte biblische Personen miteingeflochten. So z. B. „Sie thun Werke eines Simri (s. d. A.) und verlangen den Lohn eines Pinchas (s. d. A.)"[5]). Ebenso wurde das Wortspiel gebraucht und beliebt. Es lautete der Spruch bei Verheirathungen: „maza, gefunden, מצא oder: moze, hinausführen", מוצא d. h. wird deine Heirath eine bleibende, oder geht es bald an die Scheidung[6]). Auch Sagen und Fabeln werden in den Sprüchen geschickt verarbeitet. Wir nennen den Spruch: „Das Kameel wollte Hörner, da wurden ihm auch die Ohren abgeschnitten"[7]); „In Medien springt das Kameel auf dem Scheffel"[8]); „Ein Rabe, der Feuer in sein Nest bringt"[9]); Ein Skorpion, der von einen Kameel mit dem Fuße weggestoßen wird, spricht: „Bei deinem Leben, ich dringe trotzdem (durch mein Gift) bis an deinen Scheitel!"[10]) Eine Klassifikation der talmudischen Sprüche nach ihren verschiedenen Themen, die sie behandeln, würde etwa folgende Arten ergeben: Dank- Lob- Religions- und Sittensprüche, Segenssprüche, Familiensprüche, Geselligkeitssprüche, Trunksprüche, Schulsprüche, Obrigkeitssprüche, Kriegs- u. Siegessprüche, Lebens- und Geschickssprüche u. a. m. Wir bringen von denselben a. über Arbeit und Gewerbe. „Groß ist die Arbeit, sie ehrt ihren Herrn"[11]); „Größer ist der, welcher sich von seiner Händearbeit nährt, als der, welcher Gott fürchtet"[12]); „Wie die Thora das Bündniß Gottes mit Israel ist, so die Arbeit"[13]); „Nicht dir liegt es ob, dies Werk zu vollenden, aber auch nicht, dich demselben zu entziehen"[14]); „Schön ist das Studium, verbunden mit einem Gewerbe"[15]); „Die Theurung herrscht sieben Jahre und klopft nie an die Thüre des Handwerkers"[16]); „Den Sohn kein Gewerbe zu lehren, ist, ihn zum Mörder erziehen"[17]); „Es giebt keine größere Armuth und keinen größeren Reichthum als das Gewerbe, Alles nach Verdienst"[18]); „In der Zukunft wird der Ackerbau die vornehmste Beschäftigung sein"[19]); „Der Mensch, der keinen Grundbesitz hat, verdient nicht diesen Namen"[20]); „Wer reich werden will, beschäftige sich mit der Viehzucht"[21]); „Verkaufe das Feld für Schafe, aber nicht die Schafe um Feld zu kaufen"[22]); „Der Mensch theile sein Vermögen in drei Theile: ein Drittel lege er in Grundstücke, ein Drittel in Waaren, und ein Drittel behalte er baar zurück"[23]). b. Eigenschaften, Tugenden und Laster. „Wer sein Wort bricht, begeht gleichsam einen Götzendienst"[24]); „Der Heuchler ist dem Gottesläugner gleichzuachten"[25]); „Drei haßt Gott: Wer anders mit dem Munde spricht und anders im Herzen, wer ein Zeugniß weiß und es nicht ablegt und wer eine Schandthat an seinem Nächsten gesehen und allein gegen ihn zeugt"[26]); Gott liebt den, welcher nicht zürnt, nicht eigensinnig ist"[27]); „Drei haben kein Leben: die Mitleidsvollen, die Zornsüchtigen und die Trübsinnigen"[28]); „Vier können vor Gott nicht erscheinen:

---

[1]) משלי כבחין siehe „Parabel". [2]) Jeruschalmi Kidduschim S. 13a יאות הני מהניא אמרין: כל בר נש ובר נש זכותיה גו קופתיה. [3]) Baba bathra 98. Jalkut zu Habakuk § 562. חמרא מזלא דמריה גרים. [4]) Sabbath 67a. Jalkut I. § 587. חמרא וחייא לפום רבנן [5]) Sote 22. עושין מעשי זמרי ומבקשין שכר כפנחס. [6]) Jebamoth 63b. Das Wortspiel ist mit Beziehung auf Spr. Sal. 18. 22. מצא אשה מצא טוב und Kohel 7. 2b. מוצא אני מר ממות את האשה. [7]) Jalkut I. § 784. Tanchuma zu Matoth 246b. גמלא אזלא למתבעה קרנין אודנין דהואן ליה גזין מיניה. [8]) Jebamoth 45. [9]) Jalkut I. § 115. עורבא דאייתי נורא לקיניא. Die Fabel, der der Spruch entnommen ist, lautet: „Ein Rabe brachte Feuer in sein Nest, um sich zu erwärmen, aber das Feuer griff um sich und verzehrte das ganze Nest". [10]) Jalkut Ps. § 764. [11]) Gittin 67. Jerusch. Schekalim Absch. 11. [12]) Berachoth 5. גדול הנהנה מיגיעי כפו יותר מיראת שמים. [13]) Aboth de R. Nathan כשם שתורה נתנה בברית. [14]) Aboth. 2. לא עליך לגמור המלאכה. [15]) Nedarim 49. [16]) Sanhedrin 29a. [17]) Kidduschim 29a. [18]) Das. 82. אין עניות ועשירות מן האומנות הכל לפי הזכות. [19]) Jebamoth 62. 63. [20]) Das. [21]) Das. und Cholin 84b; Sanhedrin 58b; Kidduschim 82b. und 29a. [22]) Das. [23]) Das. [24]) Sanhedrin 29. [25]) Erachin 15. [26]) Pesachim 113. [27]) Das. [28]) Das.

die Spötter, Heuchler, Lügner und Verleumder"[1]); „Die Sünde verstockt des Menschen Herz"[2]); „Eine Sünde zieht die andere nach sich und eine Tugend die andere"[3]); „Der Lohn der Tugend ist die Tugend, die Strafe der Sünde, die Sünde"[4]); „Bessere (d. h. moralisire) dich erst und dann Andere"[5]). Über andere Gegenstände aus der Ethik, als z. B. über die Nächsten- Freundes- und Feindesliebe, Ehe, Familie, Kinder, Lehrer, Schüler, Schule, Erziehung, König, Obrigkeit, Gehorsam, Armuth, Reichthum, Wohlthätigkeit, Wahrheit, Lüge, Aufrichtigkeit u. a .m. siehe die betreffenden Artikel[6]).

Sündenbekenntniß, הודאתחטא, auch: וידוי. Das reumüthige Selbstgeständniß begangener Sünden als Zeichen einer innern Umwandlung wird in dem biblischen und nachbiblischen Schriftthum in seiner ganzen Bedeutsamkeit gewürdigt. Der Mosaismus hat das Sündenbekenntniß als Akt des öffentlichen Gottesdienstes bestimmt. Bei der Darbringung der Sünd- und Schuldopfer (s. Opfer) zur Sühne von Privatvergehen wird das Ablegen eines reuevollen Sündenbekenntnißes angeordnet. „Wenn Jemand verschuldet, bekenne er, was er gesündigt und bringe sein Schuldopfer wegen seiner Sünde, die er verübt hat"; ferner:[7]) „Mann oder Weib, wenn sie sich an irgend einer Sünde verschulden, sollen sie ihre Sünde bekennen, und erstatten die Schuld nach ihrem Hauptwerthe und ein Fünftel darüber".[8]) Mit besonderer Feierlichkeit war das Sündenbekenntniß vom Hohenpriester am Versöhnungstage (s. d. A.) „Und Ahron stütze seine beiden Hände auf den Kopf des Opfers und bekenne auf ihm alle Sünden der Söhne Israels und alle ihre Missethaten nach allen ihren Vergehungen".[9]) Neben diesen Anordnungen für den öffentlichen Gottesdienst wird auch das Sündenbekenntniß im Privatleben bei verschiedenen Anläßen empfohlen. Wir zitiren darüber aus 3 M. 26. 40. „Und sie sollen ihre Sünden und die Sünden ihrer Väter bekennen nach ihrer Treulosigkeit, die sie gegen mich begangen und mir zuwider wandelten"; ferner aus Hosea 14. 3.: „Nehmet mit euch Worte und kehret zum Ewigen zurück, sprechet zu ihm: „Jede Sünde vergiebst du, nimm das Gute, mögen unsere Lippen die Opferstiere erstatten""; aus Spr. Sal. 28. 13. „Wer seine Sünden bedeckt, ist nicht glücklich, aber wer dieselben bekennt, findet Erbarmen". Auch die Weise des Sündenbekenntnisses wird angegeben. Dasselbe spreche man in Aufrichtigkeit und Demuth,[10]) in innerer Beschämung,[11]) unter Gebet und Thränen,[12]) um von der Sünde zu lassen und Vergebung zu erhalten.[13]) Beispiele von Sündenbekenntnisse sind das der Söhne Jakobs vor ihrem Bruder Joseph,[14]) Pharaos vor Moses,[15]) Moses in seinem Gebete für das Volk, des Achan vor Josua, des Königs Saul vor Samuel,[16]) Davids vor dem Propheten Nathan, Ahabs vor dem Propheten Elia u. a. m. Voll tiefster Seelenergüsse sind die Sündenbekenntnisse in den Büchern Esra und Nehemia, welche die religiöse Umwandlung des jüdischen Volkes bei der Wiederbegründung seines zweiten jüdischen Staatslebens zum Ausdruck beringen. In dem talmudischen Schriftthume finden diese Lehren und Bestimmungen ihre weitere Entwickelung. I. Das Sündenbekenntniß im Gottesdienste. Den ersten Platz nimmt hier der feierliche Gottesdienst im Tempel zu Jerusalem am Versöhnungstage (s. d. A.) ein. Der Hohepriester, berichtet die Mischna, hat in demselben dreimal das Sündenbekenntniß abgelegt: erst für sich und sein Haus, darauf für sich, sein Haus und sämmtliche Priester, und endlich für sich, sein Haus, die andern Priester und das Haus Israels, das ganze jüdische Volk.[17]) Die Formel dieser drei Sündenbekenntnisse war; des

---

[1]) Derech Erez Absch. 2. [2]) Joma 39. [3]) Aboth 42. [4]) Das. [5]) Baba mezia 107b. קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים. [6]) Über die hier gehörige Literatur machen wir auf die vorzüglichen Arbeiten aufmerksam: I. Julius Fürst, Perlenschnüre; Leopold Dukes, Blumenlese, Leipzig 1844 und dessen Ergänzungen im Orient 1847; Dr. M. G. Wahl, „Das Sprichwort", Leipzig 1871, eine vortreffliche Arbeit; ebenso in Kohut, Aruch haschalom u. a m. [7]) 3 Mos. 5. 4—7. [8]) 4 M. 5. 5—7. Andere Stellen über Sündenbekenntnisse bei Opfern 3 M. 4. und 5. [9]) 3 M. 16. 21. [10]) Ps. 143. 2; 7. 10. [11]) Daniel 9. 7; Jesaia 38. 15. [12]) Esra 10. 1. [13]) Ps. 25. 18. [14]) 1 M. 50. 17--19. [15]) 2 M. 9. und 11. [16]) S. d. A. [17]) Joma S. 35. 41. und 66. Mischna daselbst. Sifra zu Achre Moth § 21. 29.

ersten: „Ach, Herr, ich habe gefehlt, gesündigt und gefrevelt durch Abfall, ich und mein Haus!" Ach, Herr, versöhne doch die Vergehungen, die Sünden und die Frevel des Abfalls, durch die ich gefehlt, gesündigt und gefrevelt, ich und mein Haus, denn also heißt es in der Lehre Mosis: „Denn an diesem Tage wird er über euch versöhnen, um euch zu reinigen von allen euren Sünden, vor dem Ewigen sollet ihr rein sein" (3 M. 16. 30). Diese Formel war auch für das zweite und dritte Sündenbekenntniß des Hohenpriesters, nur daß dem zweiten zuletzt hinzugefügt wurde: „Die Söhne Ahrons, dein heiliges Volk". Dagegen wird in dem dritten Sündenbekenntniß, das der Hohepriester im Namen des Volkes ablegt, anstatt der ersten Person: „ich" die dritte Person: „sie" gebraucht; es lautete: „Ach, Herr, sie haben gefehlt, gesündigt und gefrevelt durch Abfall, dein Volk, das Haus Israels!" Ach, Herr, versöhne doch die Vergehungen, die Sünden und die Frevel des Abfalls, durch die sie gefehlt, gesündigt und abgefallen sind, denn so heißt es in der Lehre Mosis: „Denn an diesem Tage versöhnt Gott über euch, um euch von allen Sünden zu reinigen vor dem Ewigen sollet ihr rein sein". Spätere Gesetzlehrer suchten in der Bibel Begründungen für diesen ganzen gottesdienstlichen Akt des Hohenpriesters auf. Den Befehl zur Ablegung des Sündenbekenntnisses finden sie in dem Ausspruche: „Und er (der Hohepriester) soll auf ihm alle Sünden der Söhne Israels bekennen nach all ihren Missethaten" (3 M. 27).[1] Die Formel des Sündenbekenntnisses: „Ich habe gefehlt, חטאתי, gesündigt, עויתי, und gefrevelt, פשעתי", wo erst die Sünden aus Irrthum, dann die des Muthwillens und zuletzt die des Abfalls bekannt werden, ist nach Ps. 106. 6.: „Wir haben gefehlt, gesündigt und gefrevelt" und 1 K. 8. 47. „Wenn sie in dem Lande ihrer Gefangenschaft zu dir flehen und sprechen: „Wir haben gefehlt, gesündigt und gefrevelt" und endlich nach Daniel 9. 5.: „Wir haben gefehlt, gesündigt und gefrevelt"". Nächst diesem Sündenbekenntniß im Tempelgottesdienste nennen wir das in der Synagoge. Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem, mit der die Auflösung des Opferkultus verbunden war, trat der Gottesdienst der Synagoge an dessen Stelle. Das Sündenbekenntniß, das der Hohepriester am Versöhnungstage im Tempel zu Jerusalem für das ganze Volk ablegte, sollte jetzt von jedem einzelnen Israeliten für sich selbst abgelegt werden. So treffen wir schon im 1. Jahrhundert nach der Zerstörung des Tempels die bedeutendsten Gesetzlehrer R. Juda b. Baba und R. Akiba (s. d. A.) über die Formel des Sündenbekenntnisses in der Synagoge disputiren. Ersterer behauptete, man müsse die begangenen Sünden einzeln nennen, wobei er sich auf das Gebet Mosis für das Volk in 2 M. 32.: „Ach, dieses Volk hat eine große Sünde begangen, sie machten sich ein gegossenes Kalb!" berief. Dagegen zitirte Letzterer den Psalmvers: „Heil dem, dessen Abfall vergeben wurde, dessen Fehl bedeckt ist".[2] So war man über die Formel des Sündenbekenntnisses für den Gottesdienst der Synagoge noch lange nicht einig. Der größte Theil der Gesetzeslehrer im 2., 3. und 4. Jahrhundert in Palästina und Babylonien huldigte der Meinung des R. Akiba und waren mit der Abschaffung von Formeln der Sündenbekenntnisse am Versöhnungstage, in denen die Sünden nur allgemein, aber nicht einzeln, erwähnt wurden, beschäftigt. So kennt man eine Formel des Lehrers R. Juda im 2. Jahrh. n., die kurz lautete: „Gar viel sind unsere Sünden, sie zu nennen, unsere Vergehungen zahlreich, daß ich sie aufzähle u. s. w."[3] Anders lautete die des Lehrers R. Jochanan im 3. Jahrh. n.: „Nicht in unserer Gerechtigkeit flehen wir vor dir, sondern im Vertrauen auf deine große Barmherzigkeit. Denn was sind wir, was unser Leben, unsere Frömmigkeit, unsere Gerechtigkeit, unsere Hülfe, unsere Kraft und Macht? Was haben wir dir, Herr, vorzubringen, alle Helden sind wie ein Nichts vor dir, die Männer von Namen als wären sie nie gewesen, die Weisen wie ohne Kenntniß u. s. w."[4] Hierher gehört ferner die des R. Berechja b. Abba: „Ich bekenne, daß ich Böses gethan, mich auf schlechtem Wege

---

[1] Joma 36b. [2] Ps. Joma 86b. [3] Das. 87b. כי עונותינו רבו מלמנות וחטאתינו עצמו מלספר. [4] Das. כי לא על צדקותינו אנו מפילים תחנונינו לפניך.

befinde; aber wie ich gethan, werde ich nicht mehr thun. Es wolle dir, Herr, wohlgefällig sein, mir meine Sünden zu vergeben, meinen Abfall zu verzeihen und meine Vergehungen zu versöhnen, denn also heißt es: „Es verlasse der Frevler seinen Wandel, der Sünder seine Gedanken, er kehre zum Ewigen zurück, denn er ist groß im Verzeihen!““[1]) Von den Lehrern in Babylonien wird die kurze Formel des Lehrers Samuel (im 3. Jahrh.) genannt: „Aus der Tiefe meines Herzens rufe ich, Herr, zu dir! Denn an diesem Tage versöhnt der Ewige über euch, um euch von allen euren Sünden zu reinigen, vor dem Ewigen werdet rein“.[2]) Weiter wird von diesem Lehrer erzählt, daß er sich in der Synagoge nur bei den Worten des Vorbeters: „Fürwahr, wir haben gesündigt!“ erhob; er betrachtete nur dies als eigentliches Sündenbekenntniß.[3]) Tiefer und inhaltsreicher ist die Formel des Lehrers Abba Areka, genannt Rabh (s. d. A.): „Du kennst die Geheimnisse der Welt, die Heimlichkeiten aller Lebenden, durchsuchst alle Falten unseres Innern und prüfst Nieren und Herz u. s. w.“[4]) Etwas länger lautete die Formel des Rab Hamnuna (im 4. Jahrh.): „Mein Gott! Bevor ich geschaffen wurde, war ich nichts werth, jetzt nachdem ich geschaffen bin, ist es, als wenn ich nicht geschaffen wäre. Staub bin ich im Leben, wie erst nach meinem Tode u. s. w. Möge es dein Wille sein, daß ich nicht mehr sündige u. s. w.“[5]) Indessen scheinen im 4. Jahrh., die Formeln von größern Sündenbekenntnissen mit Aufzählung der einzelnen Sünden in Gebrauch gekommen zu sein, gegen welche die bedeutendsten Lehrer auftraten oder sie beschränkt wissen wollten. So lehrte Rab Juda im Namen Rabhs, daß man nur bekannte Sünden einzeln nennen darf, aber nicht solche, die noch nicht veröffentlicht sind. Rab Sutra b. T. zitirte eine Lehre des Rab Nachman: „Nur die Sünden gegen die Menschen, aber nicht gegen Gott dürfen im Sündenbekenntniß einzeln genannt werden“.[6]) Die Anhäufung von diesen und ähnlichen Formeln wuchs endlich so sehr, daß sich ein Lehrer dieser Zeit, Mar Sutra, zur Äußerung veranlaßt sah: „Man brauche nur die Worte zu sagen: „Fürwahr, wir haben gesündigt!“ und es genügt“.[7]) Auch Rabh Scheschet tadelt die Aufzählung der einzelnen Sünden in dem Sündenbekenntniß; er rief beim Anhören derselben: „Wie frech ist dieser, der seine Sünden veröffentlicht!“[8]) Doch lassen wir nicht das Sündenbekenntniß von Maimonides für den Vorabend des Versöhnungstages unerwähnt. Dasselbe lautet: „Herr, ich habe gefehlt, gesündigt und gefrevelt, dies und jenes verübt. Jetzt fühle ich Reue und schäme mich vor meinen Handlungen, nie will ich das Vergehen wiederholen!“[9]) Sämmtliche hier genannten Sündenbekenntnisse wurden in die Synagogen-Liturgie für den Versöhnungstag aufgenommen. Nachtalmudisch etwa aus dem 8. Jahrh. sind daselbst die Sündenbekenntnisse: „Aschamnu“, „Wir haben verschuldet“ und Al-Chet, „Wegen der Sünde“, die von obigem Grundsatze, nicht die Sünden einzeln aufzuzählen, abweichen und eine Aufzählung verschiedener Sünden enthalten. Das jüngere Alter derselben wird durch die Form des Alphabets verrathen. Wir lassen hier noch einige Lehren folgen. „Sünden, die man an einem Versöhnungstage bekennt, soll man an dem andern nicht wieder bekennen, wenn dieselben sich nicht im Laufe des Jahres wiederholt haben“.[10]) Ferner: So der Mensch sündigt, die Sünden reuig bekennt und sie nicht wiederholt; er gleicht dem, der das reine Thier, das er in seiner Hand hielt, wegwarf. Denn also heißt es: „So er bekennt und abläßt, er findet Erbarmen (Spr. Sal. 28.)“[11]) „Nehmet mit euch Worte und kehret zum Ewigen zurück (Hosea 14.)“ Komme und siehe, wie die Eigenschaften Gottes verschieden von denen des Menschen sind.[12]) „Wer seinen Frevel bedeckt ist nicht glücklich, aber

---

[1]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 3. Jeruschalmi Joma 8. 8., am Ende. [2]) Das. ממעמקים קראתיך mit der Ergänzung des Levi daselbst. [3]) Joma 87b. Daselbst nach Alphasi und Ascheri. [4]) Das. [5]) Das. עד שלא נוצרתי. [6]) Joma 86b. [7]) Das. איני כדאי. [8]) Sote 7b. חציף עלי דמפריש חטאיה. [9]) Maimonides Jad Chasaka h. Teschuba 1. 1. [10]) Joma 86b. עבירות שהתודה עליהם יום כפורים זה לא יתודה עליהם יום כפורים אחר ואם שנה בהם צריך להתודות. [11]) Taanith 16a. אדם שיש בו עבירה ומתודה ואינו חוזר בה למה הוא דומה לאדם שתופס שרץ בידו וזרקו. [12]) Joma S. 86b.

wer ihn bekennt und denselben unterläßt, findet Erbarmen (Spr. Sal. 28. 13.)" Wird Jemand, der geraubt hat, vor dem Richter gebracht, geschieht es, daß er bei Leugnung seines Frevels frei kommt, aber, so er eingesteht, bestraft wird, das Gegentheil findet bei Gott statt. Der Frevler wird bei reuigem Sündenbekenntniß frei, aber auf Leugnung seiner begangenen Sünden bestraft.[1]) „Ich rächte mit dir, weil du sprichst, ich habe nicht gesündigt (Jeremia 2. 38.)"; nur in Folge dieses Vergehens brachte Gott über Jerusalem das Strafgericht".[2]) II. **Das Sündenbekenntniß im Hause.** Das Gebot zur Ablegung eines reuigen Sündenbekenntnisses auch außerhalb der Synagoge wird in 4 M. 5. 7. „Und sie sollen ihre Sünden bekennen, die sie gethan", nachgewiesen.[3]) So soll der Kranke, den man dem Tode nahe hält, zur Ablegung des Sündenbekenntnisses aufgefordert werden. „Wer krank geworden und dem Tode nahe ist, dem rufe man zu: „Bekenne deine Sünden!""[4]) Auch der zum Tode Verurtheilte, wurde in einer Entfernung von 10 Ellen von der Richtstätte zur Ablegung eines Sündenbekenntnisses aufgefordert, ging er nicht darauf ein, so redete man ihm zu, wenigstens die Worte zu sprechen: „Es bringe mein Tod die Vergebung aller meiner Sünden!"[5]) Ebenso war das Sündenbekenntniß bei Vergehungen gegen Menschen, wenn dem Verletzten Abbitte gethan wurde, eine unerläßliche Bedingung. Nach Maimonides lautete die Formel: „Es ist wahr, ich habe gegen N. N. gesündigt und diesen Frevel — gegen ihn ausgeführt, aber ich bereue mein Fehl und thue Buße".[6]) War der Beleidigte gestorben, soll der Sünder auf dem Grabe desselben in Gegenwart von zehn Leuten bekennen: „Ich habe gegen Gott und gegen N. N. gesündigt, habe dies gegen den Verstorbenen gethan u. s. w." Mehreres siehe: „Abbitte", „Vergebung der Sünde", „Buße", „Besserung", „Bekehrung".

Synagoge, בית הכנסת, aram. בי כנישתא Versammlungshaus. I. **Name, Entstehung, Würdigung und weitere Geschichte.** Der Name „Synagoge" ist griechisch und war bei den griechisch redenden Juden in Alexandrien, Palästina, in den Städten Kleinasiens und Griechenlands, besonders in Rom üblich. Derselbe bedeutet „Versammlung", „Versammlungsort" und entspricht vollständig der dafür in den Targumim (s. d. A.) und in den **Talmuden** vorkommenden aramäischen Benennung: „Khenischta", כנישתא „Versammlung",[7]) oder deutlicher: „Be Khenischta בי כנישתא, „Versammlungshaus"[8]), von dem sich das neuhebräische: „Kheneseth", כנסת, Versammlung, deutlicher: „Beth Hakneseth" בית הכנסת,[9]) „Versammlungshaus",[10]) gebildet hat. Die hebräischen biblischen Namen für „Gotteshaus" sind, „Haus des Gebetes": „Beth Tephila", בית תפלה[11]); „Haus des Ewigen, בית ה'[12]); „Haus Gottes", בית אלהים; „Heiligthum",[13]) מקדש; „Haus des Heiligthums", בית המקדש[14]) u. a. m., die jedoch nur den Tempel in Jerusalem bezeichnen, aber übertragen auch als Benennung für „Synagoge" vorkommen. Die Synagoge als Stätte der Gottesverehrung durch Gebet und Lehre ohne den Opferdienst, ist eine nachbiblische Institution, die jedoch ihrem Wesen nach in die exilische Zeit hinaufreicht. Der Name „Synagoge", aramäisch „Khenischta" heißt „Versammlung", nämlich Versammlung zur gemeinsamen Andacht und religiösen Belehrung. Solche Versammlungen fanden in der exilischen Zeit statt. Man versammelte sich an Fest- und Fasttagen in Babylonien, sowie später in Palästina bei dem Propheten, hörte dessen Reden an, betete und fastete.[15]) Es bildeten sich religiöse Vereine zu Gebet und Belehrung. Man hielt Gottesdienst ohne Tempel und Altar, ohne Priester und Opfer; es waren die ersten Anfänge der Synagoge, des synagogalen Gottesdienstes, der auch nach dem Wiederaufzuge der Israeliten

---

[1]) Jalkut II. zu Spr. Sal. § 961. Ebenso daselbst zu Jesaia § 343. zu den Worten: „Nicht meine Gedanken sind eure Gedanken". [2]) Jalkut Jesaia § 343. [3]) Das. I. § 101. [4]) Sabbath 31a. [5]) Sanhedrin 43b; תהא מיתתי כפרה לכל עונותי. [6]) Maimonides h. Teschuba Absch. 2. [7]) Jeruschalmi Schekalim Absch. 5. מטיילין באילן כנישתא. [8]) Megilla 26b. 29b. [9]) Mischna Joma 7. 1. [10]) Megilla 25b. [11]) Jesaia 56. 7. [12]) 1 K. 6. 37; 7. 12. [13]) Psalmen an mehreren Stellen. [14]) Siehe: „Tempel" in Absch. I. [15]) Siehe: „Jecheskel" und und „Judenthum" und vergl. Sacharia 7. 3. 5.; 8. 19. vergl. 2 K. 4. 23.

aus dem babylonischen Ländern nach Palästina unter Esra und Nehemia und nach Wiedererbauung des Tempels in Jerusalem aus Israels Mitte nicht nur nicht schwand, sondern sich noch befestigte und sich weiter entwickelte. Gebet und Lehre, diese zwei Hauptbestandtheile des synagogalen Gottesdienstes, wurden jetzt auch die Grundlage des wiedererstandenen Tempelkultus in Jerusalem. Esra erkannte für die Regeneration des Judenthums kein besseres Mittel als die Volksbelehrung durch das göttliche Wort; er führte die Vorlesung aus der Thora vor dem versammelten Volke ein.[1]) Dieser schlossen sich Gebete an.[2]) So hatte der wiedereingeführte Tempelgottesdienst, den im Exil sich gebildeten synagogalen Gottesdienst nicht verdrängt; er blieb neben ihm bestehen und bildete sich weiter aus. Der Tempel selbst mußte eine Halle, die Quaderhalle (לשבת הגזית), zur Synagoge hergeben; es wurde in derselben gebetet und gelehrt. Und als der Tempel wieder zerstört wurde und sein Opferdienst aufgehört hatte, war es die Synagoge, welcher die große Aufgabe geworden, der Mittelpunkt des religiösen Lebens des jüdischen Volkes zu werden. Da sammelten sich seine zersprengten und zerstreuten Reste zu einem Ganzen zusammen, um mit und in seinem Gott zu erstarken, fortzuleben und weiter zu wirken. Es ist daher kein Wunder, wenn die Agada (s. d. A.) und die alten Übersetzungen der Synagoge ein höheres Alter vindiciren,[3]) und sie neben dem Lehrhaus (s. d. A.) als die schönsten Institutionen des Judenthums feiern, die für dessen Erhaltung unentbehrlich geworden. „Die Synagoge, heißt es in den Targumim, ist nächst dem Tempel das zweite Heiligthum".[4]) Ähnlich bezeichnen die Volks- und Gesetzlehrer im Talmud die Synagoge als den Tempel zweiten Ranges. „Und ich werde ihnen sein zum kleinen Heiligthum (Ezechel 11. 16.), das sind, lehrte R. Jizchak, (im 3. Jahrh. n.) die Synagogen und Lehrhäuser in Babylonien."[5]) „Ein Zuflucht warst Du uns von Geschlecht zu Geschlecht (Psalm 90. 2.), das sind, lehrte Raba (im 4. Jahrh. n.) die Synagogen und die Lehrhäuser."[6]) „Lasset uns aufstehen zu den Weinbergen (Hohld. 7. 13.), das bezieht sich auf die Synagogen und die Lehrhäuser", war die Lehre eines Dritten,[7]) „Noch bleibt ein Rest unserm Gott (Sach. 9. 7.), darunter, lehrte ein Vierter, sind die Synagogen und Lehrhäuser gemeint".[8]) „Lasset uns sehen, ob der Weinstock blüht (Hohld. 6. 11.), das, heißt es ferner, erinnert an die Synagoge und das Lehrhaus".[9]) So erhoben sich Synagogen in allen Ländern und Städten, wo Israeliten sich ansiedelten. Es waren Synagogen während des zweiten Staatslebens und nach demselben in Palästina: auf den Dörfern und in den Städten,[10]) in Jerusalem, in der Quaderhalle des Tempels,[11]) und in allen Theilen, Straßen und Vorstädten daselbst in großer Zahl.[12]) Ein jedes Gewerbe hatte seine eigene Synagoge, wo sie sich zusammenfanden[13]); ebenso jede Landsmannschaft der verschiedenen Länder, von denen die Synagoge der Cyrener,[14]) der Alexandriner,[15]) der Afrikaner[16]) u. a. m. genannt werden. Von andern Städten werden Synagogen namhaft gemacht, die von Lydda, die mit großem Luxus ausgestattet war[17]); die von Tiberias, deren es daselbst dreizehn gab[18]) und Cäsarea, wo eine den Namen Aufruhrssynagoge führte, weil in ihr der Aufstand gegen die Römer begonnen hatte[19]); die von Nazaret,[20]) Kapernaum,[21]) u. a. m. Von den Synagogen der andern Länder werden besonders rühmlich hervorgehoben die zu Alexandrien,[22]) Antiochien,[23]) Damaskus[24])

---

[1]) Esra 10. 1. 9. Nehem. 7. 5. [2]) Vergl. die Gebete in den Büchern Esra u. Nehemia. [3]) Vergl. Targum Onkelos zu 1 M. 25. 27.; 5 M. 32. 10.; Targum zu Richter 5. 9.; zu Jesaia 1. 13. Vergl. Sanhedrin 24b. wo von Synogogen zu Hiskias Zeit gesprochen wird; 2 K. 25. 9. soll das große Haus, das von Nebusradan verbrannt wurde, eine Synagoge gewesen sein. [4]) Targum zu Ezechiel 11. 16. בתי כנישתא תניין לבית מקדשי. [5]) Megilla 29a. Jerusch. Berachoth 5. 1. [6]) Das. [7]) Erubin 21a. [8]) Megilla 6a. [9]) Midrasch rabba zum Hohld. S. 29a. voce אל גנת. [10]) Megilla 25b. 26a. wo genannt werden וביהכ"נ של כרכים וביהכ"נ של כפרים. [11]) Mischna Joma 7. 1.; Sote 7. 7. 8. [12]) Jeruschalmi Megilla Absch. 3. am Anfange —, wird deren Zahl auf 480 angegeben. [13]) Siehe weiter. [14]) Kethuboth 35. [15]) Megilla. [16]) S. d. A. [17]) Das. [18]) Berachoth S. 30b. [19]) Suk. 4. 16.; Matth. 13. 54. [20]) Matth. 1. 21. [21]) Matth. 12. 9. [22]) S. d. A. [23]) S. d. A. Vergl. Joseph b. j. 7. 33. [24]) S. d. A.

und Rom[1]); ferner die von Antiochia in Pisidien,[2]) Thessalonich,[3]) Ikonium,[4]) Ephesus[5]); Beroe,[6]) Korinth,[7]) Athen.[8]) In Babylonien waren sehr alte Synagogen in Nehardea, deren Gründung auf den König Jechonja (s. d. A.) zurückgeführt wird,[9]) Huzal,[10]) Mata Mechasja[11]) u. a. m. In Babylonien wurde die Synagoge gezeigt, in der Daniel gebetet haben soll,[12]) und Josephus spricht von Synagogen zur Zeit der Makkabäer,[13]) und der makkabäische Psalm 74. klagt im V. 8. „Sie haben niedergebrannt alle Versammlungsstätten Gottes".[14]) II. Bau und innere Einrichtung. Zum Bau einer Synagoge konnten die jüdischen Ortseinwohner gezwungen werden.[15]) Der Bau soll auf einer erhöhten Stelle aufgeführt werden, so daß die Synagoge über alle Häuser der Stadt hervorrage,[16]) und darf nach seiner Vollendung nicht eher niedergerissen werden, bis eine andere Synagoge da ist.[17]) So baute man Synagogen auf Anhöhen,[18]) an Straßenecken, Thorwegen mit Beziehung auf Spr. Sal. 1. 20. 21.; ferner außerhalb der Stadt an fließenden Gewässern,[19]) auch auf freiem Felde.[20]) Für den Bau der Synagogen auf Anhöhen eiferten besonders die Gesetzeslehrer des 3. und 5. Jahrh. n. in Babylonien. Rabh (im 3. Jahrh.) prophezeit den Städten ihren Untergang, deren Häuser das Gotteshaus überragen (Sabbath 11a.): Dagegen glaubt Rab Aschi die Stadt Sura sei davor bewahrt, weil ihre Synagogen hoch über die Häuser hervorragen. (Das.) a. Innerer Raum. Der innere Raum der Synagoge wurde nach dem Abriß des Tempels zu Jerusalem in drei Abtheilungen geschieden. Der erste Raum von der Thüre ab entsprach dem Vorhof des Tempels, der Sammelstätte für das Volk, und wurde auch hier für die Synagogenbesucher, für die Beter, bestimmt; es war die erste Abtheilung. Die zweite bildete der mittlere Raum, eine Erhöhung mit dem Pult, Tisch, wo der Vorbeter beim Vorbeten seinen Stand hatte, und wo die Vorlesungen aus der Thora stattfanden; ähnlich dem innern Raum des Tempels, Hechal, wo der Altar, der Tisch mit den Schaubrodten, die Leuchter u. a. m. standen. Die dritte Abtheilung endlich war, gleich dem dritten Raum des Tempels, dem Allerheiligsten, der die Bundeslade, die Kherubim u. a. m. aufnahm,[21]) die Stätte der heiligen Lade, welche die Thorarollen, die Pentateuchrollen, bewahrte und die, ähnlich dem Allerheiligsten im Tempel, durch einen Vorhang von dem zweiten Raum geschieden wird. b. Die Ostseite. Die Aufführung des Baues geschah so, daß der Eingang an der Westseite gegen Osten hin kam, auch daß der dritte Raum mit der heiligen Lade, den Gesetzrollen und dem Vorhange die Ostseite einnahm, der die Beter ihr Gesicht während der Andacht zuwenden. Diese Verordnung war für die jüdischen Bewohner der Länder, die westlich von Jerusalem lagen, damit sie ihre Richtung während des Gebetes gegen Jerusalem nehmen.[22]) Dagegen wendeten die Juden in Jerusalem und Palästina ihr Gesicht beim Beten nach Westen hin, weil auf dieser Seite das Allerheiligste war.[23]) Die Bestimmungen darüber lauteten: „Befindet man sich außerhalb Palästinas, wende man sich Palästina zu; in Palästina nach Jerusalem hin; in Jerusalem —, gegen den Tempel, im Tempel, gegen das Allerheiligste.[24]) Ein anderer Lehrer weist auf den Bericht von Daniel hin, daß er im Beten sein Gesicht Jerusalem zuwandte.[25]) Diese Bestimmungen stießen jedoch auch auf Opposition. Der Lehrer R. Abin bemerkt, daß diese Rücksicht gegen Jerusalem und den Tempel nur für die Zeit des Bestandes des Tempels Geltung haben könne.[26]) Ein Lehrer aus früherer Zeit R. Ismael (im 2. Jahrh.), so wie ein Lehrer des 3. Jahrh. R. Oschaja lehren: „Die Gottheit ist überall".[27]) Endlich verbietet ein Lehrer des

[1]) S. d. A. [2]) Apg. 13. 14. [3]) Das. 17. 1. [4]) Das. 14. 1. [5]) Das. 18. 19.; 19. 8. [6]) Das. 17. 10. [7]) Das. 18. 4. [8]) Das. 17. 17. [9]) Megilla 29a. nach Raschi דשף Vergl. Aruch voce שף. [10]) Megilla 29a. s. d. A. [11]) Baba bathra 3. [12]) Megilla 29a. [13]) Joseph b. j. 7. 3. 3. [14]) Das. שרפו כל מועדי אל. [15]) Tosephta Baba bathra 1. [16]) Das. Megilla Absch. 3. [17]) Gemara Megilla 27. Orach chasim 152. [18]) Tosephta Megilla 3. Luk. 4. 29. [19]) Joseph Antt. 14. 10. 23. [20]) Kidduschim 73b. בי כנישתא סמיכתא לעיר Vergl. Raschi zu Sabbath 24b. und Tosephoth Berachoth 2a. voce מברך. [21]) Berachoth 30a. [22]) Das. u. 31. [23]) Succa 5. 4. Mischna. [24]) Berachoth 30a. [25]) Das. 31a. [26]) Jeruschalmi Berachoth 4. 8. c. [27]) Baba bathra 25a. מלמד שהשכינה בכל מקום.

4. Jahrh. n. R. Scheschet ganz und gar, im Gebete sein Gesicht nach Osten zu wenden, weil dies die Sitte der Minäer (Sektirer) sei.[1]) Nichts destoweniger erklären sich wieder andere Lehrer, an obige Bestimmungen festzuhalten. R. Abbahu, der in Palästina wohnte, behauptete gegen alle Andern, daß die Gottheit, Schechina, im Westen, d. h. auf der Seite des Allerheiligsten, weile.[2]) R. Josua b. Levi dankt den Lehrern, welche die Weltgegend bestimmten, der man sich beim Gebete zuwenden soll,[3]) und R. Abin[4]) und Andere suchen neue Begründungen für diesen Brauch auf.[5]) c. Die Anhöhe, Bima, das Almemar, der Betpult. Ein zweiter Gegenstand, den wir zu erwähnen haben, betrifft die Herstellung einer Anhöhe, des sogenannten Almemars, der im Talmud genannten „Bima", Anhöhe, für die Thoravorlesungen, die Verrichtung der Gebete u. a. m. Von den sehr großen Synagogen, als z. B. von der Basilika in Alexandrien, wird berichtet, daß dieselbe in der Mitte stand, damit die Thoravorlesung und der Prediger in allen Räumen gehört und der Synagogendiener mit seiner Fahne, mit der er dem Volke nach allen Seiten hin das Zeichen gab, um in das „Amen" einzufallen, daselbst gesehen werde.[6]) Ob auch in den kleineren Synagogen diese Anhöhe in der Mitte ihren Platz hatte, darüber kommt im talmudischen Schriftthume nichts vor. Maimonides (im 12. Jahrh. n.) Tephilla 11. 3. bestimmt den Platz der Bima in der Synagoge in der Mitte nach dem Muster der genannten großen Synagoge Alexandriens. Aber schon sein Kommentator Joseph Karo (gest. 1575) nennt Synagogen, welche diese Anhöhe nicht in der Mitte, sondern am äußersten Ende oben haben, und schließt mit den Worten, daß die Bestimmung des Stands der Anhöhe, Bima, in der Mitte der Synagoge auf keiner gesetzlichen Pflicht basirt und je nach Zeit und Verhältnissen geändert werden könne.[7]) In richtiger Konsequenz dieser Angabe hat er in seinem Schulchan Aruch dafür keine Bestimmung aufgestellt und überließ diese Angelegenheit dem Ermessen der Gemeinden. Aber auch gegen ihn erhob sich R. Moses Isserles in Krakau (gest. 1573) und bestimmte nach Maimonides den Ort für die Bima in der Mitte.[8]) In neuester Zeit hat sich der überwiegendste Theil der Gemeinden in Deutschland, Oesterreich, Ungarn, England, Frankreich u. a. m. für die Angaben des Joseph Karo entschieden; der Stand der Bima, des Almemars, ist nicht in der Mitte, sondern oben. Daß auch in der talmudischen Zeit in den Synagogen das Almemar, die Stätte zum Gebet und zur Thoravorlesung, nicht in der Mitte, sondern oben vor dem heiligen Schrein seinen Platz hatte, ersehen wir aus den Bezeichnungen: „Der Vorbeter stellte sich zum Gebet vor die Theba, den heiligen Schrein",[9]) der bekanntlich nicht in der Mitte, sondern am äußersten Ende oben seinen Platz hatte. d. Innere Einrichtung und Ausstattung. Im ersten Raume oben, der dem Allerheiligsten in der Stiftshütte und im Tempel entsprach, war die heilige Lade, aron hakodesch, theba, mit den Pentateuchrollen, den Thoras, gewöhnlich schon in einer Nische in der Wand, vor der ein Vorhang hing, der diesen heiligen Raum von dem an ihn anstoßenden, dem zweiten, schied. In diesem zweiten Raum, ähnlich dem Hechal im Tempel, waren: a. die Stufen, die zur heiligen Lade führten[10]) und die auch die Priester, Ahroniden, bestiegen, um hier den Priestersegen zu sprechen[11]); b. die ewige Lampe; dicht daran c. die Kanzel für den Prediger, Darschan; d. der Vorbeterpult, ein Tisch כורסיא,[12]) bedeckt mit einer Decke, auf dem oder in seiner Nähe ein oder zwei mehrarmige Leuchter und der achtarmige Chanukaleuchter standen. Der dritte Raum, gleich dem Vorhof des Tempels, war für die Anwesenden, für das Volk, die Beter. Die Sitze derselben waren

---

[1]) Das. [2]) Das. [3]) Das. [4]) Berachoth 30a. [5]) Das. und S. 31a. [6]) Tosephta Succa Absch. 4. Jeruschalmi Succa Absch. 5. 1. Gemara Babli Succa S. 51b. [7]) Maimonides h. Tephilla 11. 3. Keseph Mischna Daselbst כי העמדה כאמצע אינו מחויב אך הכל לפי המקום והזמן. [8]) Orach chajim 150. 3. Hagah. [9]) Berachoth 10b. ירד לפני התיבה und Rosch haschana 34b. Auch ein Ausdruck עבר לפני התיבה kommt in Berachoth 34a. und Rosch haschana 32ba vor. [10]) Jerusch. Megilla 31 ספסרי. [11]) Rosch haschana 31b. Sabbath 118b. עלה לדוכן.. [12]) Megilla 26b.

in erster Reihe der Ostseite entlang zu beiden Seiten. Vor der heiligen Lade waren die Sitze für die Schriftgelehrten und die Aeltesten, die Vorsteher u. a. m., die mit ihrem Gesichte gegen das Volk saßen.[1]) Das Volk saß in dem dritten Raum reihenweise mit dem Gesichte zur Ostseite, den Gelehrten und den Aeltesten auf den Sitzen an der Ostwand, zugewandt.[2]) e. Verwaltung und Beamte. Zu den Männern der Verwaltung und des Dienstes gehörten: a. das Oberhaupt, Rosch hakneseth, griechisch: Archisynagogus,[3]) dem das Kollegium der Vorsteher, der Aeltesten (זקנים oder פרנסים und גבאים),[4]) zur Seite stand, um mit ihnen über die Ordnung und die Zucht in der Synagoge zu wachen und die Schuldigen zu vermahnen oder über sie Strafen zu verhängen.[5]) Von dem Vorstehercollegium werden welche als Almosensammler und Almosenvertheiler, gabai zedaka, genannt.[6]) b. Der Abgesandte, Bote der Gemeinde, scheliach zibbur, zu dessen Funktionen gehörten das Vorbeten und das Vorlesen aus der Thora, ebenso die Führung der Correspondenz der Gemeinde[7]); c. der Aufseher und der Diener der Synagoge, chasan hakneseth.[8]) In der Synagoge des Tempels zu Jerusalem reichte der Chasan dem Hohenpriester die Thora, aus der er vorlas.[9]) Auch beim Opfer war er behülflich[10]); er bewahrte die Pflanzarten am Laubhüttenfeste (s. d. A.)[11]); begleitete die Wallfahrer mit den Erstlingsfrüchten,[12]) fungirte als Gerichtsdiener[13]) und unterrichtete und beaufsichtigte die Schuljugend[14]) u. a. m. In den großen Städten bestellte man auch zehn Männer, die ihren Unterhalt von der Gemeinde erhielten und dafür die Pflicht übernahmen, stets beim Gottesdienste anwesend zu sein.[15]) III. Zweck, Aufgabe und Hochhaltung, Gesetze und Lehren. Obenan setzen wir hier die Worte Philos (s. d. A.) über den Zweck der Synagoge. „Denn die jüdischen Bethäuser in den einzelnen Städten sind ja nichts anders als Lehranstalten der Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit und Heiligkeit, kurz jeder Tugend, die Menschliches und Göttliches kennt und ordnet".[16]) Der Zweck der Synagoge war nach diesem Ausspruche, das Judenthum, wie es in Lehre und Leben zum Ausdruck kommen soll, dem Gemüthe seiner Besucher mahnend vorzuführen. Die Synagoge war daher nicht blos eine Stätte des Gebetes, sondern auch die der Lehre; bezeichnend dafür ist die im Mittelalter für „Synagoge" gebrauchte deutsche Benennung: „Schul" oder „Schule". In der Synagoge wurde täglich Gottesdienst gehalten,[17]) gebetet und das Volk durch Predigt belehrt,[18]) in religiösen Büchern gelesen und studirt,[19]) die Jugend unterrichtet,[20]) die Leiche eines gelehrten und ausgezeichneten Mannes zur Abhaltung eines Trauergottesdienstes aufgebahrt[21]) und Leichenreden gehalten[22]); ferner wurden Gerichtssitzungen veranstaltet,[23]) die kalendarischen Bestimmungen getroffen,[24]) Trauungen vollzogen,[25]) den Trauernden Trost gespendet[26]) u. a. m. Die Gesetzes- und Volkslehrer des zweiten und der folgenden Jahrhunderte, als ihnen durch den verunglückten barkochbaischen Aufstand jede Hoffnung auf die Wiedererbauung des Tempels genommen war, wendeten ihre volle Aufmerksamkeit der Pflege und der Erhaltung der Synagoge zu. Gleich dem Lehrer

---

[1]) Tosephta Megilla 3. [2]) Maimonides h. Tephilla 11. 4. [3]) Mischna Joma 7. 1. Luk. 8. 49; 13. 14. [4]) Mischna Megilla, Joma und Rosch haschana an mehreren Stellen, vergleiche Mrk. 5. 22; Luk. 7. 3; Apg. 13. 15; 20. 28. 1 Petri 5. 2; Ephes. 4. 11. [5]) Mtth. 10. 17; 23. 34. [6]) Vergl. den Artikel: „Almosenvorsteher" in Abth. I. Hierzu Apg. 65; Römer 16. 1. [7]) Mischna Rosch haschana 4. 9. [8]) Das. Joma 7. 1. Vergl. Sote 7. 7. 8. [9]) Mischna Joma 7. 1. [10]) Das. Taanith 5. 5. [11]) Das. Succa 4. 4. [12]) Tosephta Bikkurim Absch. 2. [13]) Mischna Maccath 3. 12. [14]) Das. Sabbath 1. 3. [15]) Das. Megilla 5. 1. Man nannte dieselben עשרה בטלנין. [16]) Philo vita Mosis h. 168. M. [17]) Mischna Megilla 5. 1. Die Einführung von dem Unterhalt der zehn Männer, die täglich zum Gottesdienste da sein sollen. [18]) Megilla 27a. und „Predigt" in dieser Abtheilung. Vergl. Taanith 15a. אמרו לפניהם דברי כבושים. [19]) Megilla 28b. [20]) Jeruschalmi Moedkaton 3. 1; Berachoth 17a. באקרוי בניהו לבי כנישתא Megilla 28b; Kidduschim 30a. מחמי ליה לינוקא לבי כנישתא. [21]) Siehe: „Leichenrede". [22]) Das. [23]) Jebamoth 65b. עובדה הוה. [24]) Jeruschalmi Pesachim Absch. 1. 1. [25]) S. d. A. siehe Megilla 28b. [26]) Siehe: „Leichenreden" und „Trost".

R. Jochanan b. S., (s. d. A.), den sie sich zu ihrem Vorbilde aufstellten, der auf die Synagoge die Berechtigung des Tempels zu Jerusalem in vielen Sachen übertrug, drangen sie auf die Hochhaltung der Synagoge. Dieselben verboten in der Synagoge jede das Gotteshaus entehrende Handlung, als z. B. Lachen, Scherzen, Schwätzen, u. a. m.[1]) Mit Anstand und in Ruhe soll der Eintritt in das Gotteshaus und das Verlassen desselben sein.[2]) In das Gotteshaus gehe man rasch, aber beim Herausgehen langsam.[3]) Man verwies denen, die profan von der Synagoge sprachen, die Synagoge „Volkshaus"[4]) und die heilige Lade schlechtweg „Lade" nannten.[5]) Mit Nachdruck wurde gemahnt, nicht in der Synagoge zu essen oder zu trinken,[6]) und mancher Gesetzlehrer hielt es schon für eine Profanirung, in die Synagoge vor Regen oder Hitze seine Zuflucht zu nehmen.[7]) Nur die Synagogen auf den Feldern, meist in Babylonien, machten hiervon eine Ausnahme; sie dienten zugleich für Fremde zur Herberge.[8]) Doch wird ausdrücklich bemerkt, daß dieselben nicht in dem innern Betraum sich aufhielten und schliefen, sondern in den Nebengemächern. Unermüdlich sind die Lehrer des 3. und 4. Jahrh. n. mit ihren Mahnungen zum fleißigen Besuch der Synagoge. So lehrte Abba Benjamin: „Das Gebet findet nur in der Synagoge seine Erhörung"[9]); R. Simon Sohn Lackisch: „Wer eine Synagoge in der Stadt hat und dieselbe nicht zum Gebet aufsucht, wird „Böser Nachbar" genannt"[10]); R. Josua b. Levi: „Besuchet Morgens und Abends die Synagoge, damit euer Leben sich verlängere"[11]); derselbe: „Stets beeile man sich, den ersten zehn Personen in der Synagoge anzugehören[12]); Rabh: „Gesegnet sei dein Kommen", d. i., dein Haus sei in der Nähe der Synagoge[13]); R. Abbahu: „Suchet den Ewigen, so er sich finden läßt" d. i. in der Synagoge[14]); „Wer da betet in der Synagoge, bringt gleichsam ein reines Mehlopfer dar[15]); u. a. m. Diesem schließen wir hier noch einige agudische Lehren über die Aufgabe und die Bedeutung der Synagoge. „Ich schlafe, aber mein Herz ist wach (Hohld. 5. 2.)", so lautet der Gottesruf: „Ich schlafe in Bezug auf den Tempel, der zerstört ist, aber mein Herz ist wach für die Synagogen und die Lehrhäuser".[16]) „Ich baue mir Häuser (Koheleth 2. 4.)", das sind die Synagogen und die Lehrhäuser; „Wasserbehälter (Daselbst)", das sind die Lehrvorträge in denselben; „Von ihnen zu tränken den Wald von frischwachsenden Bäumen (Das.)", das sind die Kinder, welche in den Synagogen lernen".[17]) „Ich komme in meinen Garten (Hohld. 5. 1.)", das sind die Synagogen und die Lehrhäuser; „Meine Schwester, o Braut! (Das)"., das sind die Andächtigen; „Ich pflücke Myrrhe und Gewürze (Das.)", das sind die Lehren der Bibel; „Ich genieße meinen Wald und meinen Honig (Das.)", das sind die Aussprüche der Halacha und Agada; „Ich trinke meinen Wein und meine Milch (Das.)", das sind die guten Werke; „Von diesen esset, Gesellen, trinket und berauschet euch, Freunde!"[18]) Mehreres siehe: „Kultus", „Gebet", „Stiftshütte", „Tempel" und „Lehrhaus".

Synagogaler Gottesdienst, siehe: „Gebet", „Kultus", „Schema", Schemone Esre", „Abendgebet", „Morgengebet", „Minchagebet", „Kaddisch", „Keduscha", „Kiddusch", „Vorlesung aus der Thora", „Sabbat" und die Artikel über die Feste und deren Gottesdienst einzeln.

Synhedrion, richtig: **Synedrion,** *Συνέδριον;* aramäisch und neuhebräisch: **Sanhedrin,** סנהדרין; genauer: **Großes Synedrion,** oder Großes Sanhedrin: סנהדרין גדולה. Höchste Reichsbehörde in Staats= Rechts= und Religionssachen der Juden in Palästina in der zweiten Hälfte des zweiten jüdischen Staatslebens

---

[1]) Megilla 28. Orach Chajim 151. [2]) Daselbst. [3]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 3. [4]) Sabbath 32a. [5]) Das. [6]) Megilla 28a. [7]) Das. 28b. Rabina und Rabh Ada b. Ahaba. [8]) Pesachim 101a. Jerusch. Sabbath 1. 2. אכלו בחדה מן כנשתא עיליתה Vergl. Tosephoth Berachoth 6a. und Raschi zu Kidduschim 73b. בית הכנסת שלהם היו חוין לעיר. [9]) Berachoth 7a. אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בביהכ"נ. [10]) Das. 8a. [11]) Das. [12]) Das. 47b. [13]) Baba mezia 107a. [14]) Jerusch. Absch. 5. in Berachoth דרשו ה' בהמצאו היכן הוא מצוי בביהכ"נ. [15]) Daselbst המתפלל בביהכ"נ כאלו מקריב מנחה טהורה. [16]) Midrasch zum Hohld. voce אני ישנה. [17]) Midrasch rabba Koheleth voce בניתי לי בתים. [18]) Daselbst voce באתי לגני.

und nach demselben. I. Name, Entstehung und Bildung. Der Name „Synedrion" ist griechisch, wo derselbe später auch als Benennung der „Gerusia" in Sparta[1]) und in Karthago,[2]) sowie des römischen Senats[3]) gebraucht wird. In derselben Bedeutung wurde er auch in Palästina nach der Neuconstituirung des jüdischen Staates unter den Makkabäern dem als höchste Staatsbehörde neuorganisirten „Kollegium der Aeltesten" beigelegt. Das „Kollegium der Aeltesten" als die höchste Staatsbehörde kommt noch in der ersten Zeit der Makkabäer vor. So schrieb der König Antiochus: „An die Aeltesten (Gerusia) und die Gemeinde der Juden"[4]); ebenso der Makkabäer Jonathan an die Spartaner: „Jonathan, der Hohepriester und die Aeltesten (Gerusia) der Nation, die Priester und das jüdische Volk entbieten ihren Gruß".[5]) Dieselben Aeltesten werden als die genannt, die unter dem zum Fürsten erhobenen Simon Makkabäer gute Ordnung hielten.[6]) Es war dies die nach dem Erlöschen der „Großen Synode" (s. d. A.) unter dem Hohenpriester Simon II., oder Simon, dem Gerechten (s. d. A.) im Jahre 196 n. aus dem Volke hervorgegangene Oberbehörde des Landes, welche in den stürmischen Jahren der Parteikämpfe der Hellenisten und der Chassidäer, so wie später während der makkab. Freiheitskriege die syrisch-jüdische Behörde u. nach derselben die Landesobrigkeit bildete. Dieselbe wurde unter den makkabäischen Fürsten nach dem Muster der erloschenen „Großen Synode" und mit Bezug auf das „Kollegium der Aeltesten" von 70 Personen unter Moses,[7]) sowie mit Berücksichtigung des in 5 M. 17. 9. bezeichneten Obergerichts neuorganisirt[8]) und mit dem griechischen Namen „Synedrion" belegt. Dieser Name errang erst später eine beliebte Popularität, während in den jüdischen Schriften man noch lange das Synedrion nach dem alten Namen der großen Synode schlechtweg „Kheniſchta", כנשתא, Versammlung, Synode,[9]) oder „Obergericht", בית דין גדול,[10]) auch nur „Die Alten", זקנים,[11]) nannte. Als später der fremde Ursprung dieses Namens vergessen ward und derselbe seine hebräisirte Form „Sanhedrin" erhielt, machte sich das entgegengesetzte Verhältniß geltend, man nannte auch die große Synode unter Esra und Nehemia,[12]) sowie das „Aeltestencollegium" unter Moses[13]) und das im 5 M. 17. 9. bezeichnete Obergericht,[14]) sowie jedes Ortsgericht[15]) „Synedrion". Somit haben wir in dem Institut des Synedrions die dritte Entwicklungsgestalt des im Pentateuch genannten „Aeltestencollegiums" unter Moses, von dem die große Synode die zweite gewesen; es war die höchste Staats- und Landesbehörde, welche als die höchste Instanz im Staate über das Staatliche, Rechtliche und Religiöse ihre endgültige Entscheidung zu treffen hatte. Es sind daher unvollständige Bezeichnungen, wenn man, für „Synedrion" die deutschen Namen „Obergericht", „Oberster Gerichtshof", „Hoher Rath" u. s. w. setzt, weil dieselben eine Beschränkung seiner Autorität angeben. Freilich wurde die ihm erst zuerkannte Machtvollkommenheit in dieser Ausdehnung, nach den oben bezeichneten drei Gebieten, des Staates, des Rechts und der Religion, in den folgenden Zeiten allmählich beschränkt, besonders unter Herodes I., wo ihm das Staatliche ganz entzogen wurde und unter den Römern, die ihm nur das Religiöse und vom Recht nur das Zivilrecht gelassen haben,[16]) aber dies berechtigt uns nicht allgemeinhin den Namen „Synedrion" mit schwächern, einseitigen Bezeichnungen wiederzugeben. Von diesem Synedrion als der höchsten Staatsbehörde „dem großen Synedrion", haben wir die andern kleinern Stadt- und Ortsbehörden, die ebenfalls

---

[1]) Pausan. III. 11. § 2. [2]) Polyb. III. 33. [3]) Dio Cassius I. p. 216. [4]) 2. B. Macc. 11. 27. [5]) 1 Macc. 12. 6. [6]) Das. 14. 9. [7]) 4 M. 11. 16. 24. Siehe „Aelteste" in Abth. I. [8]) Vergl. 2 Chr. 19. 8; Siehe weiter über die Zusammensetzung des Synedrions. [9]) Megillath Taanith בכ"ח מבת יתבא כנישתא. [10]) Maccoth S. 23b. [11]) Sanhedrin 14b; Sebachim 11b; Jerusch. Sanh. 11. 6; Jaddaim 3. 5; Tosephta 2. [12]) Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 11. in Bezug auf Koheleth 12. 1. [13]) So ausdrücklich im Targum 4 M. 7. 85. שבעים כבא דסנהדרין רבא. [14]) Jalkut zu 5 M. 17. 9. [15]) Targum zu Ruth 4. 1. 2. So werden in Moedkaton S. 26a. Saul als Nassi und Jonathan als Abbethdin bezeichnet. Mischna Pea 2. 6, Nassir 56b; Jeruschalmi Sote 9. 10. werden diese Paare des Synhedrions: der Vorsitzende und dessen Stellvertreter, bis auf Mose zurückgeführt. [16]) Siehe weiter.

„Synedrion" hießen, zu unterscheiden. Jede von diesen bildete eine Körperschaft von drei und zwanzig Mitgliedern, die an jedem Orte von 120 Einwohnern zur Ortsverwaltung und Rechtssprechung eingesetzt wurde und den Namen „Kleines Synedrion" führte. Solche zwei kleine Synedrien, je von 23 Mann, waren auch in Jerusalem, von denen eins seinen Sitz am Eingang des Tempelberges und das andere am Eingang des Tempelvorhofes seinen Platz einnahm.) Hatte der Ort keine 120 Einwohner, so erhielt derselbe nur eine Behörde von drei Männern, das Dreimännergericht, „Bethdin".[1]) II. Einsetzung, Zahl, Personen, Eigenschaften, Fähigkeiten, Nassi, Abbethdin, Chacham, Schreiber. Das Synedrion vereinigte, wie bereits erwähnt, beide im Pentateuch genannten Institute, das des Aeltestencollegiums und das des im 5 M. 17. 9. genannten Obergerichts; die Zahl seiner Mitglieder, so wie die Bestimmung deren Persönlichkeiten und die Zusammensetzung derselben waren entsprechend denselben. Gleich dem Ältestencollegium unter Moses, das aus 70 Personen bestand[2]) und mit Moses 71 zählte,[3]) sollte auch die Zahl der Synedristen mit dem Synedrialpräsidenten, Nassi, ein und siebzig sein.[4]) Unter diesen mußten sich mit Bezugnahme auf das genannte Obergericht eine Anzahl von Priestern und Leviten befinden.[5]) So hatten auch hier, wie in der großen Synode (s. d. A.), alle Volksklassen oder alle Stände desselben ihre Vertretung. Eine Änderung trat in diese Zusammensetzung unter den Herodäern ein, als dem Synedrion die politische Thätigkeit entrissen wurde und noch später, als hierzu noch die Einschränkung seiner richterlichen Thätigkeit durch Entziehung der peinlichen Gerichtsbarkeit hinzutrat. Es erschien nunmehr die Vertretung der drei Volksstände nicht mehr nothwendig; das Synedrion konnte sich nun auch ohne Priester und Leviten constituiren.[6]) So kennt das jüdisch-griechische Schriftthum aus der letzten Zeit des jüdischen Staates das Synedrion, bestehend aus einem Oberpriester, den Ältesten und den Schriftgelehrten.[7]) Bei diesem führte der Oberpriester oder der hierzu bestimmte Nassi (s. d. A.) den Vorsitz. Nach der Zerstörung des Tempels gab es keinen Hohenpriester mehr im Synedrion und den Vorsitz führte ein für allemal der hierzu bestimmte Nassi (s. d. A.), der Patriarch aus dem Hause des Patriarchen Hillel oder dessen Stellvertreter, der Gerichtspräsident, Abbethdin (s. d. A.) Nothwendig war die volle Zahl von 71 Synedristen; der Vorsitzende (Nassi), der Gerichtspräsident (Abbethdin), als dessen Stellvertreter und die zwei Schreiber, die Protokollisten; sämmtliche vier gehörten zu den 71 Synedristen. Der „Nassi" wurde von den Synedristen gewählt und konnte auch durch sie abgesetzt werden.[8]) Der König sollte, um die Freiheit des Synedrions nicht zu beschränken, nicht den Vorsitz in den Sitzungen desselben führen.[9]) Bei der Wahl und der Einsetzung eines Synedristen wurde nunmehr auf Charakter, Kenntnisse und richterliche Befähigung, so wie auch auf ein repräsentables Äußere gesehen. Als erste Bedingung war, daß der Kandidat legal zum Gesetzeslehrer und Richter für Civil- und Criminalfälle, sowie für Kultussachen ordinirt (s. Ordination) wurde.[10]) Eine dieser sich anschließende Bestimmung lautete: „Wer befähigt zum Richter über Criminalfälle war, konnte in das Synedrion gewählt werden".[11]) Die gewöhnliche Praxis in der Wahl eines Synhedristen war folgende. Das große Synedrion in Jerusalem holte Erkundigung über die Kenntnisse und die moralischen Eigenschaften der Gelehrten in den Städten ein. Fand man einen Weisen, der zugleich bescheiden und wohlgelitten war, wurde derselbe zum Richter in seiner Stadt eingesetzt.[12]) Von da erhob man ihn zum Synedristen für das kleine Synedrion am Tempelberge, sodann kam er in das Synedrion des Tempelvorhofes und endlich

---

[1]) Mischna Sanhedrin 11. 4. [2]) 4 M. 11. 16—24. [3]) Sanhedrin 2. und 16b. und 17a. Sifre zu 4 M. § 92. und zu 5 M. § 153. [4]) Das. [5]) Das. [6]) Joseph Antt. und b. j. an mehreren Stellen und im N. T. Mtth. 26. 57. 59; Akt 5. 21. 28; 7. 1. [7]) Sifre 5 M. § 153. א"ע"פ שאין בו כהנים ולוים Hierzu Sanhedrin 14b. und 52b. [8]) Berachoth 27b. Pesachim 66a. [9]) Sanhedrin 18b. [10]) Das. 2a. Maimonides h. Sanh. II. 1; VI. 7. [11]) Das. S. 32b. כל הראוי לדון דיני נפשות ראוי לישב בסנהדרין גדולה. [12]) Das. 88b.

avancirte er aus diesem Collegium zum Mitglied des großen Synedrions in der Quaderhalle.[1]) Genaueres über die Befähigung eines Synedristen giebt R. Jochanan, ein Lehrer des 3. Jahrh. an: „Man setzte in das Synedrion nur Männer der Weisheit, des schönen Aussehens, des hohen Wuchses, des Alters; Männer die das Blendwerk der Zauberkünste verstehen, damit sie die Anklage wegen Zauberei beurtheilen können[2]) und Kenntnisse vieler Sprachen besitzen, damit sie des Dolmetschers nicht bedürfen und selbst die Partheien anzuhören und zu verstehen vermögen".[3]) Ein Anderer fügte hinzu, daß man auch keine Kinderlose, Verschnittene und Männer von hohem Alter in das Synedrion wähle, weil man ihnen nicht das nöthige Mitgefühl für das Weh eines Andern zutraute.[4]) Besondere Eigenschaften, die der Synedrist besitzen soll, sind: Demuth, wohlwollendes Auge, Anspruchlosigkeit, Herzensgüte u. a. m.[5]) Ausgeschlossen vou der Wahl waren der König,[6]) die Verwandten eines Synedrialmitgliedes,[7]) die sich eines Verbrechens schuldig machten,[8]) die von einem Leibesfehler behaftet waren,[9]) u. a. m. Die Einsetzung des Synedrions, des großen von 71 Männern, als der richterlichen und obrigkeitlichen Oberbehörde des Reiches, sowie die der kleinen Synedrione als der richterlichen und obrigkeitlichen Behörden der Städte und ihrer Bezirke von je 23 Mitgliedern wird als eine Ausführung des Gesetzes in 5 M. 16. 18. „Richter und Beamte sollst du dir in allen deinen Thoren einsetzen, die der Ewige, dein Gott nach deinen Stämmen dir giebt u. s. w.", angegeben,[10]) und zwar für die Städte Palästinas, sowie für die außerhalb Palästinas. (Maccoth 7a.) Das Reichssynedrion, oder wie es sonst heißt, das große Synedrion, war in der Reichshauptstadt, in Jerusalem, das seine Sitzungen in der Quaderhalle hielt. Neben diesem Reichssynedrion hatte Jerusalem, wie schon bereits bemerkt, noch zwei kleine Synedrione, Stadtsynedrione, von denen eins am Tempelberge u. das andere am Tempelvorhof die Sitzungen hielt.[11]) Weiter erhielt jede Stadt, sobald sie mindestens 120 Einwohner hatte, ebenfalls ein kleines Synedrion.[12]) Hatte der Ort weniger als 120 Einwohner, wurde ihm ein Gericht von drei Männern gegeben. III. Sitzungen, Förmlichkeiten, Ort, Verhandlung, Aburtheilung und Verurtheilte. Das große Synedrion hielt, wie bereits angegeben, seine Sitzungen in der Quaderhalle des Tempels zu Jerusalem. Dieselbe lag an der Mittagseite, zwischen dem Hechal, dem Tempel und der Vorhalle, ulam, an der Grenze der innern Vorhöfe, hatte einen Ausgang nach dem Vorhofe der Priester und einen andern nach dem Vorhofe der Israeliten.[13]) Später, etwa gegen 30. n., hatte es in dem äußersten Vorhof, unmittelbar neben dem östlichen Eingang, eine neue Basilika für seine Sitzungen.[14]) Nur die Beschlüsse und die Entscheidungen an diesen Orten wurden als vollgültig angesehen und erhielten bindende Gesetzeskraft für alle Israeliten.[15]) Zum großen Synedrion gehörten 71 Mitglieder, doch war es schon bei drei und zwanzig beschlußfähig.[16]) Aus der Mitte der 71 Synedristen waren der Vorsitzende, Nassi, Fürst, Oberer (s. Nassi), dessen Stellvertreter, Abbethdin, Gerichtsvater oder Gerichtspräsident (s. Abbethdin), der Referent, Chacham, Weiser und die zwei oder drei Protokollisten. Sämmtliche, auch der Nassi, wurden von den Synedristen gewählt und konnten auch durch sie abgesetzt werden.[17]) Doch blieb diese Präsidialwürde von Hillel I. (s. d. A.) ab mit Ausnahme des einen Jochanan b. Sakai (s. d. A.) bei dessen Nachkommen bis ins 5. Jahrh. n., die ihre Abstammung bis auf David zurückführten und vom Volke als die Fürsten aus dem

---

[1]) Das. und Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 1. S. 19a. der Krotoschiner Ausgabe. [2]) Das. S. 17. vergl. Sanh. 68a. [3]) Das. [4]) Das. 36b. Tosephta Das. Absch. 7. [5]) Jerusch. Sanhedrin Absch. 1. S. 19. Krotoschiner Ausgabe. [6]) Sanhedrin 18a. [7]) Sanhedrin 27b. [8]) Das. 24b. [9]) Das. 36b. [10]) Maccoth 7a. Sanhedrin 16b. [11]) Das. 82b. [12]) Das. 2. [13]) Sabbath 15a. Rosch haschana 31a. [14]) Middoth V. 4. Sanh. XI. 2. Pea III. 6. Gemara Middoth am Ende. [15]) Sifre zu 5 M. § 152. und Sanh. 86b. Später erhielt das unter R. Jochanan b. Sakai sich constituirte Synedrion zu Jabne, Jamnia, dieselbe Gesetzeskraft ובאת לרבות ב"ד שביבנה. [16]) Sanhedrin 88b. Tosephta Schekalim am Ende. [17]) Siehe den Theil V. dieses Artikels und vergl. „Nassi".

Hause Davids verehrt wurden. Früher jedoch, also vor 70 n., mögen wohl auch Hohepriester das Präsidium im Synedron geführt haben.[1]) Nach dem Range ihrer Würden war auch die Reihenfolge ihrer Sitze. Das Synedrion saß in einem Halbkreise, in dessen Mitte der Vorsitzende und dessen Stellvertreter ihre Plätze hatten. Zur Linken des Vorsitzenden saß der Chacham, zur Rechten desselben der Abbethdin und zu beiden Enden des Halbkreises standen die Protokollisten.[2]) Gegenüber dem Halbkreise des Synedrions saßen drei Reihen von Gelehrten, Gesetzesjüngern, Auskultatoren, von je 23 Mann, aus denen das Synedrion, wenn es nicht vollzählig war, sich ergänzte.[3]) Dieselben waren in ihren drei Reihen nicht stimmberechtigt, aber wurden zur Diskussion zugelassen.[4]) Beim Eintritt des Nassi standen Alle auf,[5]) aber bei dem des Abbethdin nur die der ersten Reihe.[6]) Dieser Unterschied in der Verehrung dieser beiden Würdenträger datirt sich als eine Verordnung aus dem 2. Jahrh. n. Die Sitzungen waren öffentlich,[7]) täglich Morgens von der Zeit der Darbringung des täglichen Morgenopfers bis zum Abendopfer mit Ausnahme von Sabbat u. Fest, wo die Synedristen in der Lehrhalle des Tempels waren und dort Vorträge für das Volk hielten.[8]) Die Verhandlungen geschahen öffentlich und mündlich.[9]) Niemand konnte ohne Verhör verurtheilt werden.[10]) Der Angeklagte hatte das volle Vertheidigungsrecht im weitesten Umfange, von dem er in Criminalfällen noch nach seiner Verurtheilung auf dem Wege zur Richtstätte vollen Gebrauch machen durfte. Wußte er da noch einen Vertheidigungsgrund vorzubringen, wurde er zum Gericht zurückgeführt, das denselben zu prüfen hatte, um eine Revision des Prozesses zu veranlassen.[11]) Auch das Gericht hatte die Pflicht, zum Schutze des Angeklagten dazustehen.[12]) In Criminalfällen begann die Verhandlung erst mit der Entlastung des Angeklagten,[13]) wobei auch die Gründe von den Gelehrten der drei Reihen, sogar die von den Zuhörern angehört und beachtet wurden.[14]) Die Beweisaufnahme geschah in Criminalfällen durch Zeugen und durch das Selbstgeständniß, doch konnte die Verurtheilung nie durch eigenes Geständniß, sondern nur auf die Aussage der Zeugen erfolgen. Der Zeugenverhör wurde mit der größten Sorgfalt und Aufmerksamkeit vorgenommen. Der Vorsitzende hielt an dieselben eine Verwarnung vor Ablegung eines falschen Zeugnisses, sowie einer Verheimlichung des Thatbestandes.[15]) Es wurde den Zeugen gesagt, daß sie nur Selbstgesehenes und Selbstgehörtes, aber nicht, was sie von Andern gehört oder was sie aus muthmaßlicher Annahme sich denken — bezeugen dürfen.[16]) Die Zeugen wurden einzeln vernommen; jeder Zeuge allein, nicht in der Gegenwart der anderen Zeugen[17]); er wurde nach allen möglichen Umständen des Verbrechens gefragt, dem Orte, der Zeit desselben u. a. m. Man verglich darauf die Aussagen derselben, differirten sie in ihren Angaben, so wurden sie verworfen, ihr Zeugniß wurde nicht beachtet. Eine Hauptfrage war: „Habt ihr den Angeklagten vor der That verwarnt?" Nur auf Bejahung dieser Frage konnte eine Verurtheilung erfolgen.[18]) Durch die Verwarnung war dem Angeklagten jeder Vorwand von Gesetzesunkenntniß genommen; auch sollte dadurch dargethan werden, daß der Verbrecher mit Vorsatz und Bedacht das Verbrechen ausgeführt hat.[19]) Eine zweite Frage war, ob der Angeklagte erklärt habe, er wolle trotzdem die That vollziehen und so dieselbe darauf wirklich ausgeführt.[20]) Andere Fragen waren nach dem Ort des Verbrechens, nach den Kleidern, Waffen u. a. m. des Verbrechers. So soll der später so sehr berühmte Lehrer R. Jochanan b. Sakai

---

[1]) Vergl. Joseph. 20. 9. 1. Der Bericht im Act. 4. 28., wo bei der Verurtheilung Jesu aus Nazara gegen 40 n. ein Hoherpriester das Präsidium führte, kann daher nicht auf das große Synedrion bezogen werden, da zu dieser Zeit das Präsidium nur Gamliel I. geführt haben konnte; es war dies wohl das Priestergericht, in dem der Hohepriester den Vorsitz geführt hat. [2]) Sanhedrin 88b., 36a. u. 37a. Das. Tosephta Absch. 7 u. 8. [3]) Sanhedrin 36b. [4]) Das. 37a., [5]) Sanh. 37a. [6]) Siehe Theil V. vergl. Tosephta Sanhedrin Absch. 7. [7]) Sanh. 30a., 37a.. vergl. Joseph. Antt. 14. 9. 4. [8]) Sanh. 32a. Tosephta Chagiga Absch. 2. [9]) Sanh. 32b [10]) Vergl. Act. 4. 7; 8. 27 u. Joseph Antt. an mehreren Stellen. [11]) Sanh. 42b. [12]) Das. 32. [13]) Sanhedrin 32. פותחין לזכות ואין פותחין לחובה. [14])Sanhedrin 40. [15]) Das. [16]) Siehe „Zeugen". [17]) Siehe: „Zeugen". [18]) Sanhedrin 40a. u. 41a. [19]) Vergl. Maimonid. h. Sanhedrin 12. § 2. [20]) Sanhedrin 40a. vergl. Raschi daselbst.

durch Fragen nach den Stielen der Feigen des Baumes, unter dem ein Mord begangen wurde, die Ungültigkeit der Zeugenaussage erwiesen haben.[1]) Nach vorgenommenem Verhör des Angeklagten und der Zeugen wurde bedachtsam Alles nochmals besprochen. An der Debatte nahmen auch die Gelehrten aus den drei Reihen theil; auch aus der Mitte der Zuhörer wurde Jeder, der zu Gunsten des Angeklagten etwas vorzubringen hatte, gehört.[2]) Die Abstimmung begann vom jüngsten Synedristen an, damit ihn das abgegebene Urtheil des Nassi oder eines älteren Mitgliedes nicht beeinflusse und ihn von seiner Meinung abbringe.[3]) Ausdrücklich heißt es: „Wer nach der Meinung seines Collegen und nicht nach eigenem Urtheil seine Stimme abgiebt, übertritt das Verbot: „Sei nicht nach den Vielen, um die Streitsache zu lenken".[4]) Eine andere Anordnung war, daß die Synedristen, die für „schuldlos" plaidirt hatten, nicht bei der Abstimmung für „schuldig" ihr Votum abgeben durften, d. h. es wurde, wenn sie es abgaben, nicht beachtet.[5]) Zur Verurtheilung war eine Mehrheit von 2—3 Stimmen nöthig, während zur Freisprechung eine Mehrheit mit einer Stimme genügte.[6]) Haben sämmtliche Synedristen einstimmig das „schuldig" ausgesprochen, war das Urtheil ungültig; es mußten auch Stimmen für „schuldlos" sich hören lassen.[7]) Die Stimmen wurden einzeln abgegeben und von dem Protokollisten verzeichnet. Ergab sich eine Freisprechung, so wurde dieselbe sofort verkündet und der Angeklagte wurde entlassen, wo nicht, verschob man die endgültige Verurtheilung auf den folgenden Tag.[8]) Am folgenden Morgen wurde hierzu eine Sitzung anberaumt, wo endgültig nochmals abgestimmt wurde. Wollte ein Synedrist von seiner gestern für „schuldlos" abgegebenen Stimme abgehen, so wurde er von dem Protokollisten an sein gestriges Urtheil erinnert.[9]) Geschah die Verurtheilung, so konnte dieselbe, wenn der Verurtheilte oder Andere für ihn triftige Gründe vorbrachten, umgestoßen werden. Zur Zeit, da der Verurtheilte zur Richtstätte geführt wurde, stellte man an die Thür des Gerichtshofes einen Gerichtsdiener, der eine Fahne in der Hand hielt, um durch Schwingen derselben das Zeichen zu geben, daß durch irgend neue Angaben eine Revision des Prozesses vorgenommen und der Verurtheilte zurückgebracht werden soll. Ein anderer Gerichtsbote stand weiter auf dem Wege zu Pferd, um das mit der Fahne gegebene Zeichen schnell weiter zu verbreiten und den Verurtheilten zurückzuholen. Ein Herold zog dem Verurtheilten voran und rief: „N. N. ist nach der Aussage der Zeugen N. N. wegen des Verbrechens N. an dem Orte N. um diese und diese Zeit zum Tode verurtheilt worden; wer zu dessen Entlastung etwas vorzubringen habe, komme und sage es!"[10]) Brachte der Verurtheilte oder ein Anderer für ihn irgend neue Gründe zur Entlastung vor, so wurde er zum Gericht zurückgeführt, um die Haltbarkeit derselben zu prüfen.[11]) Daß solche humane Bestimmungen auch von Erfolg waren und oft zu einer Revision und Kassation des Todesurtheils führten, bezeugt die Dichtung des apokryphischen Susannabuches. Dasselbe erzählt, daß Daniel als Richter die bereits verurtheilte Susanna gerettet habe, indem er bei einem abermaligen Verhör der Zeugen, die einen in ihrem Parke begangenen Ehebruch der Susanna bezeugten, dieselben nach dem Baume gefragt hatte, wo sie dieses Vergehen begangen haben soll. Ihre Angaben fielen verschieden aus und sie selbst wurden als falsche Zeugen entlarvt.[12]) Erfolgte auf dem Wege zur Richtstätte keine Meldung mit neuen Angaben, so wurde der Verurtheilte zur Ablegung eines reuevollen Sündenbekenntnisses aufgefordert, um Gott die Ehre zu geben. Er sprach zuletzt: „Möge dieser mein Tod die Versöhnung aller meiner Sünden werden!"[13]) Ein Becher mit scharf gewürztem betäubenden Wein wurde ihm darauf zum Trinken gereicht, damit er den Schmerz der Hinrichtung weniger fühle.[14]) Die Hinrichtung

---

[1]) Siehe: „Jochanan Sohn Sakai". [2]) Siehe weiter. [3]) Sanhedrin 32a. [4]) Das. Maimond. h. Sanh. 10. 1. [5]) Sanhedrin 32a. 40a. [6]) Das. 88a. 2a. u. 40a. [7]) Das. u. Maimondes h. Sanhedrin 9. 1. [8]) Sanhedrin 32. [9]) Sanhedrin 37a. [10]) Sanhedrin 42b. u. 43a. Maim. h. Sanh. 13. § 1. [11]) Sanh. 42b. [12]) Der Geschichte von Daniel und Susanna V. 42. [13]) Sanh. 43. תהא מיתתי כפרה על כל עונותי. [14]) Sanhedrin 43a.

erfolgte auf schnelle, nicht entstellende und entehrende Weise. Mit Nachdruck wird gemahnt: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" d. h. wähle für den Verurtheilten eine leichte Todesart".[1]) Die Leiche wurde auf der Grabstätte für die Hingerichteten beerdigt.[2]) Doch durfte dieselbe nach einiger Zeit von da in eine andere Grabstätte als z. B. in die seiner Familie gebracht werden.[3]) Die Verwandten desselben begrüßten darauf die Richter, erkannten das Gerechte ihrer Verurtheilung und erklärten, daß sie ihnen keinen Haß nachtragen.[4]) Die Güter des Hingerichteten wurden nicht confiscirt, sondern den Erben gelassen.[5]) Ueberblicken wir diese sämmtlichen Bestimmungen über die Gerichtsverhandlungen des Synedrions in Criminalsachen, so scheint es, daß man auf die möglichste Verminderung der Todesstrafe bedacht war. Am deutlichsten geht dies aus den Bestimmungen hervor: „Wollte Einer von den Nichtsynedristen für die Schuld des Angeklagten sprechen, so wurde er zurückgewiesen, dagegen gehört, wenn er für die Entlastung sprach"[6]); ferner: „Erklärte sich ein Synedrist für die Schuld des Angeklagten, so konnte er noch von seiner Meinung abgehen, aber sprach er sich für das Schuldlose desselben aus, so mußte er bei seinem Ausspruche bleiben"[7]); ebenso: „Wurde das Urtheil für „schuldig" gefällt, so konnte dasselbe durch Vorbringen neuer Gründe revidirt und umgestoßen werden. Dagegen verblieb dasselbe unabänderlich, wenn es auf „schuldlos" lautete".[8]) Es ist daher nicht übertrieben, wenn in der Mischna (s. d. A.) behauptet wird, daß das Synedrion, das in sieben Jahren eine Todesstrafe vollziehen ließ, ein verderbendes genannt wurde.[9]) IV. **Befugnisse und Thätigkeit.** Die Befugnisse und Thätigkeiten des Synedrions gestalteten sich in den Jahrhunderten seines Bestandes unter dem Wechsel der Oberherrschaft über Palästina verschieden, je nachdem dasselbe mehr oder weniger als eine politische, richterliche und religiöse Oberbehörde anerkannt wurde. So wurde dem Synedrion unter der Herrschaft der Makkabäer und deren Könige die Machtvollkommenheit in allen drei zuerkannt, dagegen verlor es unter Herodes die Autorität einer politischen Körperschaft. Unter der Herrschaft der Römer wurde ihm auch seine richterliche Macht beschränkt; es durfte das Synedrion nicht mehr über Tod und Leben entscheiden. Wir versuchen hier einen Abriß seiner Befugnisse und Thätigkeiten nach den drei Seiten seiner ursprünglichen Autorität als politische, richterliche und religiöse Oberbehörde zugeben u. überlassen dem Leser die Sonderung derselben nach den verschiedenen Zeiten des Wechsels der ihm zuerkannten Machtvollkommenheit. Das Synedrion war nach obiger Darstellung die dritte Entwicklungsgestalt des in 5. Mos. 17 erwähnten Obergerichts. Seine daselbst ausgesprochene Befugniß und Thätigkeit erstreckte sich auf die Entscheidung über streitige Gesetzesauslegung seitens der Untergerichte und der kleineren Synedrien (siehe weiter), wo die Gesetzesauffassungen der Richter oder anderer gelehrten Persönlichkeiten differirten.[10]) Die Gesetzesauslegung mit den an dieselbe sich knüpfenden neuen Verordnungen, die Gesetzeserleichterungen, sowie die Gesetzeserschwerungen, die Bildung neuer Institutionen u. a. m. bildeten somit die Hauptttheile seiner Befugnisse und Thätigkeiten.[11]) Nächst diesen hatte es die Feststellung und Anordnung der Mittel zur Vollziehung des Gesetzes in allen seinen Theilen, des Kultus, des Staatlichen und des Rechts. Josephus sagt darüber: „Das Synedrion bewacht die Gesetze und entscheidet über streitige Fälle. Wer ihm nicht gehorcht, unterliegt der Strafe, als hätte er gegen Gott selbst gefrevelt".[12]) Speziell gehören hierher: die Einsetzung eines Königs u. Hohenpriesters[13]) So wurde Simon der Makkabäer von dem zur Zeit unter dem Namen „Gerusia" Aelteste, bestehenden Synedrion zum Fürsten erhoben.[14]) Ein fernerer Theil seiner Thätigkeit war die Wahl und die Einsetzung eines Gerichtshofes über die Funk-

[1]) Tosephta Sanhedrin Absch. 4. ברור לו מיתה יפה. [2]) Sanhedrin 46a. [3]) Daselbst. [4]) Daselbst. [5]) Das. 48b. [6]) Das. 40a. u. 2a. [7]) Das. 40a. המלמד חובה יכול לחזור בו אבל המלמד זכות אינו יכול לחזור בו. [8]) Das. 32. מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה. [9]) Maccoth 7a. [10]) Sifre zu 5 M. 17. Sanhedrin 88b. [11]) Siehe den ausführlichen Artikel: „Rabbinismus" u. „Halacha" [12]) Joseph. contra Apionem II. 23. [13]) Tosephta Sanhedrin Absch. 3. [14]) Siehe: „Hasmonäer".

tionsfähigkeit der Priester und Leviten[1]); die Wahl und die Einsetzung der kleinen Synedrien[2]); die Bestimmung von Eroberungskriegen[3]); die Vorladung der Hohenpriester und der Fürsten auf die gegen sie erhobenen Klagen, was später jedoch nach den Vorfällen unter Hyrkan II. bei den Anklagen gegen Herodes I. (s. d. A.) geändert wurde[4]); die Vornahme von Erweiterungen oder Vergrößerungen Jerusalems oder des Tempelplatzes[5]); die Bestimmung des Kalenderwesens und der Feste nach demselben,[6]) sowie die Anordnung von Kultussachen überhaupt[7]); die Ueberwachung der Familienreinheit für die Priesterehen[8]) und die Führung der Abstammungsrollen[9]); die Feststellung des Kanons des bibl. Schriftthums[10]) und die theilweise Festsetzung und Ueberwachung des Textes desselben[11]); die Bestimmung, wie weit die Gesetze in 5 Moses über einen zum Götzendienste verführten Stamm oder über eine götzendienerische Stadt, über einen abtrünnigen Gelehrten, זקן ממרא,[12]) über eine des Ehebruchs verdächtigte Ehefrau u. a. m.[13]) zur Ausführung kommen sollen; ferner die Leitung der Verhandlung beim Auffinden eines Erschlagenen u. a. m.[14]) Alles Andere, als z. B. Raub, Verletzungen, Beschädigungen, Nothzucht, Verführung u. s. w., war Sache des Dreimännergerichts und kam nicht vor das Synhedrion.[15]) Überhaupt war das Verhältniß des großen Synedrions zu den kleineren und dem Dreimännergericht folgendes. Das Dreimännergericht hatte die Entscheidung von Civilsachen; die kleinern Synedrion von 23 Mitgliedern die von Criminalfällen und das große Synedrien von 71 Mitgliedern, als das Reichssynedrion über die andern obengenannten Angelegenheiten. Der Geschäftsgang war: erst wendete man sich an das Ortsgericht, das Dreimännergericht; war man mit dessen Urtheil nicht zufrieden, konnte man sich an das Synedrion der nächsten Stadt wenden; vermochte man sich auch mit dessen Urtheil nicht zufrieden zustellen, war das große Synedrion die letzte Instanz dafür, an das man sich noch wendete.[16]) Wir kommen nun zur Hauptfrage: „War das Synedrion legislatorisch, oder administrativ? oder bildete es nur ein Richtercollegium? Wir antworten darauf: das Synedrion war legislatorisch, aber nur in beschränktem Sinne, da es am mosaischen Gesetz gebunden war und nur durch die Interpretation des Schriftgesetzes neue Gesetze eruiren konnte. Doch hatte es auch die Macht, in dringenden Fällen Gesetze zeitweise aufzuheben, ebenso neue Institutionen u. a. m. zu schaffen. Stärker war seine administrative Macht; es setzte die Gerichte und die Richter ein, bestimmte die Festtage, sorgte für die Schulen zum Unterricht der Jugend, ließ die Wege in Ordnung halten, verfügte über die Einkassirung der Steuern u. a. m. Ein Richtercollegium war das große Synedrion zum Unterschiede von den kleinern nur in Instanzsachen; es lag ihm nur die höhere Entscheidung ob. Die Civilrechtssachen kamen, wie schon erwähnt, erst vor das Dreimännergericht und die Criminalfälle vor das kleine Synedrion. Eine **zweite** Frage ist, ob den Aussprüchen des Synedrion unbedingte Gültigkeit auch in den Fällen zuerkannt wurde, wenn dieselben auch mit dem ursprünglichen Sinne des Gesetzes nicht übereinstimmten. Diese Frage wurde sehr früh, schon von den ersten Gesetzeslehrern im 1. Jahrh. n., von R. Josua und R. Akiba, aufgeworfen und erörtert. Von den Endentscheidungen des Obergerichts im 5 M. 17. heißt es daselbst V. 10. 11. „Und thue nach dem Ausspruche, wie sie dir sagen von dem Orte, den der Ewige erwählt, beobachte und thue nach Allem, wie sie dich lehren . . . . . weiche nicht von der Sache ab, die sie dir sagen, weder

---

[1]) Middoth V. 4: Tosephta Sanhedrin Absch. 7. [2]) Sanhedrin 2a. u. 68b. Tosephta Abschn. 7. [3]) Siehe: „Krieg". [4]) Siehe: „Herodes u. Hyrkan I.". [5]) Schebuoth 14a. Sanhedrin 1a. So wurde durch einen Beschluß des Synedrions die Vorstadt „Bezetha" mit der Stadt Jerusalem vereinigt. [6]) Rosch haschana 24. 25: das. 11b. [7]) Schekalim Absch. 7. 6. 7. Berachoth 33a. [8]) Tosephta Chagiga Absch. 2. Middoth V. 4. am Ende. [9]) Siehe „Genealogie". Vergl. Joseph. contr. Apion. 1. 7. Kiduschim 76a. Sanh. 32a. [10]) Mischna Jadaim III. 5. Jeruschalmi Sanhedrin 2. 8; Tosephta Sanhedrin 4. Mehreres siehe: „Bibel". [11]) Sanhedrin S. 2a. [12]) Das. S. 86b. [13]) Sote 7a. [14]) Das. 45a. [15]) Sanhedrion 2a [16]) Das. 88b. Tosephta Chagiga Absch. 2.

rechts, noch links." Das Synedrion ist, wie wir oben bemerkt haben, das Obergericht, von dem in dieser Schriftstelle gesprochen und für das unbedingten Gehorsam gefordert wird. Diese Lehre findet sich in der talmudischen Schrift „Sifra" § 154, wo es zu den Schlußworten der zitirten Schriftstelle heißt: „Sollte es auch dir scheinen, das Linke sei Rechts und das Rechte sei Links, höre auf deren Aussprüche."[1]) R. Josua, ein Gesetzeslehrer im 1. Jahrh. n., verweigerte den Gehorsam der Neumondsbestimmung des Synedrions unter dem Vorsitz des Patriarchen R. Gamliel II., weil dieselbe nach seiner Annahme auf falscher Zeugenaussage beruhte. Da befahl ihm der Patriarch, sich zu ihm an dem Versöhnungstage zu begeben, den er nach seiner kalendarischen Angabe zu feiern hatte. R. Josua beklagte sich darüber vor R. Dosa b. Hyrkanos, da ermahnte dieser ihn: „Siehe, wenn wir die Bestimmungen des Synedrions R. Gamliel II. untersuchen sollten, müßten wir auch die Anordnungen aller Obergerichte von Moses bis heute untersuchen. Das Gericht Israels in jeder Zeit soll dem Gerichte Moses gleichgeachtet werden!" Ebenso erinnert ihn R. Akiba an seine eigene ihm früher mitgetheilte Lehre, daß den kalendarischen Bestimmungen, nach denen die Feste gefeiert werden, immer, wenn sie auch auf Irrthum, vorsätzlich oder unvorsätzlich, beruhen, unbedingt gehorcht werden muß.[2]) „Jephta in seiner Zeit ist so wie Samuel zu seiner Zeit."[3]) „Du hast nur zu dem Richter deiner Zeit zu gehen und sprich nicht, die Tage der Vorzeit waren besser als diese (die heutigen)."[4]) Konnte sich ein Gelehrter nicht mit dem Urtheile und den Anordnungen des Synedrions einverstanden erklären, so war ihm erlaubt, in dieser seiner Gegenrichtung theoretisch zu beharren, er konnte auch seine Idee im Kreise seiner Jünger lehren, aber in der Praxis war der Ausspruch des Synedrions auch für ihn Gesetz, von dem er nicht abweichen durfte. Ein solcher Gelehrter erhielt den Namen: „saken mamre," „dissidirender Gelehrter," „widerspenstiger Gelehrter." Der Patriarch R. Juda II. hob im 3. Jahrh. n. in einer Synedrialsitzung das Verbot des heidnischen Oels auf. Die Nachricht hiervon überbrachte man den Gelehrten in den babylonischen Ländern. Alle fügten sich diesem Synedrialbeschluß, nur Rabh in Sura zögerte und zeigte sich unwillig darüber. Davon hörte Samuel (s. d. A.) in Nehardea, der sich sofort zu ihm begab und ihm drohte, er werde ihn als einen Renitenten, saken mamre, bezeichnen, wenn er in der Praxis nicht von seiner Meinung abstehen sollte. Rabh gab nach und genoß in seiner Gegenwart von heidnischem Oel.[5]) Bedeutender als hier war der Zwang, den der Synedrialbeschluß unter dem Patriarchen R. Simon b. Gamliel II. im 2. Jahrh. n. daß nur in Palästina die Neumondsbestimmungen vorzunehmen seien, auf Chananja, Neffen des R. Josua, Gesetzeslehrer in Babylonien, ausübte, der von seiner bisherigen Weise, die Neumondsbestimmungen selbst vorzunehmen, nicht lassen wollte. Er wurde mit dem Banne bedroht und mußte sich fügen. (Siehe Kalender). Vergleiche Mehreres darüber in Nachmanides Sefer Hamizwoth Schoresch I. Albo, Ikkarim III. 23. Maimonides in h. Sanhedrin 1. 3. sagt von dem Nassi, dem Präsidenten des Synedrions, „er steht an der Stelle Mosis!"[6]) ob auch mit dessen voller Gesetzesautorität? wird nicht angegeben. Siehe noch die Artikel: „Rabbinismus," „Halacha" und „Kalender."



Talmud, תלמוד, Studium, Belehrung. Nachbiblisches, umfangreiches Schriftthum der Juden mit seinen zwei Haupttheilen, der Mischna (s. d. A.) und der Gemara (s. weiter), in zwei großen veranstalteten Sammlungen, der jerusalemi-

[1]) Sifre zu 5 M. 17. § 154 אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם. Vergl. die etwas veränderte Leseart im Jalkut das. in Midrasch zu Hohld. 1. 3. u. Pesikta Sutra zu 5 M. 17. [2]) Rosch haschana 25a. Mischna daselbst und Gemara אתם אפילו שוגגים אתם אפי מזידים. [3]) Das. 25b. יפתח בדורו כשמואל בדורו. [4]) Das. אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיך. [5]) Siehe Patriarch R. Juda II. u. „Samuel." [6]) והוא העומד תחת משה רבינו.

tischen und der babylonischen, von Lehren und Gesetzen des Rechts, der Ethik, des Kultus und des Dogmas, untermischt von ethno- und geographischen, geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Angaben und Schrifterläuterungen der Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Palästina und Babylonien eines Zeitraums, angeblich von 1000 Jahren (500 v. und 500 n.). I. Namen, Bedeutung, Theile, Traktate und Umfang. Zur Bezeichnung dieses Schriftthums werden drei Namen angegeben: 1. Talmud, תלמוד, Studium, deutlicher: palästinensischer Talmud, תלמוד ארץ ישראל; auch Jerusalemitischer Talmud, תלמוד ירושלמי; ferner: Babylonischer Talmud, תלמוד בבלי; 2. Ulphana, אולפנא,[1]) Lehre, eine Benennung, die selten gebraucht wird; 3. Gemara, גמרא, lernen, deutlicher: Gemara der Abendländer (Palästinenser), גמרא דבני מערבא und Unsere Gemara, גמרא דידן, d. h. die babylonische Gemara. Von diesen Benennungen ist erstere neuhebräisch, die zweite ostaramäisch und die dritte westaramäisch; alle drei bedeuten mehr oder weniger: „Belehrung," „Studium," „Gesetzesstudium" und „Gesetzeserörterung"[2]), worunter man hier in ihrer engeren Fassung die zwei Sammlungen von Lehren, Erläuterungen, Erörterungen und weitern Entwicklungen der in der Mischna niedergelegten Lehren, Gesetze und Anordnungen zu verstehen hat, die nach der Abfassung der Mischna (s. d. A.) von den Gesetzeslehrern, Amoraim (s. d. A.), in den Hochschulen (s. Talmudschulen) Palästinas und Babyloniens vorgetragen wurden und den weitern Ausbau des Gesetzes bildeten. In weiterer Bedeutung bezeichnen dieselben auch die Mischna, wie dieselbe in den Talmudausgaben als Text diesen spätern Erläuterungen und Gesetzesverhandlungen vorgesetzt ist. Es ist eine Eigenheit des Judenthums, daß bei ihm das Gesetz in allen seinen Gestalten und Entwicklungen „Lehre" und „Belehrung" heißt. So bedeuten: „Thora" als Benennung des Schriftgesetzes; „Mischna," „Talmud," „Ulphana" und „Gemara" als Bezeichnungen der Auslegung und des weiteren Ausbau's dieses Schriftgesetzes: „Lehre" und „Belehrung." Die Gesetzesvollziehung soll eine Belehrung, eine Verinnerlichung, die sittliche Bildung des Menschen erzielen, aber keine Werkheiligkeit bilden und keinen Knechtessinn erzeugen.[3]) Von diesen zwei Sammlungen erstreckt sich erstere, die palästiniensische, genannt: „Talmud jeruschalmi", wie sie uns heute vorliegt, nur auf die vier Abtheilungen der Mischna (s. d. A.): auf 1. die von den Saaten, seder seraim; 2. die von den Festzeiten, seder moed; 3. die von den Frauen, seder naschim; und 4. die von den Schäden, seder nesikim. Dagegen fehlen in derselben die zur Mischnaordnung von den Weihungen, seder kodaschim, und zu der von der Reinheit, seder toharoth, von der sich nur der Traktat Nidda, die Absonderung, erhalten hat. Außer diesen fehlen noch zu den vier letzten Abschnitten des Traktats Sabbat, zu drei Abschnitten des Traktats Makkoth, zu den Traktaten Edajoth und Aboth. Daß derselbe früher vollständiger gewesen, beweisen die Zitate der Gelehrten in den 11.—15. Jahrh. aus den fehlenden Theilen unserer Ausgaben der jerusalemitischen Sammlung.[4]) Doch auch in den noch vorhandenen Theilen sind manche Gesetzestheile als z. B. der vom Civilrechte sehr lückenhaft. Dagegen bietet diese Sammlung eine große Ausbeute für Geschichte, Geographie, Bibelkunde Sektenbildung und Archäologie überhaupt. Viel reichhaltiger ist die zweite Sammlung, der babylonische Talmud. Von den 61 Traktaten der sechs Ordnungen der Mischna existirt dieselbe zu 36 Traktaten, von denen die Mischnaordnung seder seraim (von den Saaten) und die von

---

[1]) Jeruschalmi Jebamoth IV. 6b; das. Berachoth VI. 10a. So vom „Talmud" in Schebuoth 40b. תלמוד ערוך בפי. [2]) So in Baba mezia 33b. ששגגת תלמוד עולה זדון Moed katon 28a. ותלמודו בידו; von „Ulphana" in den oben angegebenen Stellen und besonders in Jerusch. S. Rosch haschana 59b. דלית אפשר דלא אולפו und über „Gemara" siehe: Kohut, Aruch haschalom voce גמרא. [3]) Siehe: „Lehre und Gesetz" in Abtheilung I. [4]) Maimonides kennt den Jeruschalmi zu Toharoth; vergl. Aruch גם und Pachad jizchak גמרא u. a. m.

der Reinigung, toharoth, je nur einen Traktat hat, erstere den von den Segenssprüchen, Berachoth, und letztere den von der Absonderung, Nidda. Zu den andern vier Mischnaordnungen fehlen nur wenige Traktate als z. B. die von Aboth, Schekalim, Edajoth, Middoth, Kinnin und die Hälfte von Tamid. In unsern heutigen Talmudausgaben umfaßt der babylonische Talmud zwölf starke Bände (in Folio, oder in Großoktav), dagegen der jerusalemitische nur einen starken Band (Großfolio). II. Wesen, Inhalt, Theile, Halacha, Agada, Prinzip, Vortrag, Sprache und Charakter. Der „Talmud" in seiner weitern Bedeutung, das Schriftthum der Mischna und der Gemara, wie beide sich in unseren Talmudausgaben vorfinden, erstere als Text und letztere als Erläuterung und Ergänzung desselben, bildet das Produkt der Gedankenarbeit eines Jahrtausends, der Geisteserzeugnisse auf dem Boden des Judenthums von 500 v. bis 500 n., der Durchbildung und Durchdringung aller damals bekannten Wissensfächer, der religiösen und profanen, in freiem Wort, freier Behandlung und freier Deutung des Schriftwortes, des Bodens der neuen Ideen, Lehren und Gesetze. Es treten auf den Schauplatz ohne Übertreibung über tausend Gelehrte aus den verschiedensten Zeiten und in den entlegensten Gegenden des von Juden bewohnten Palästinas, Babyloniens, Alexandriens, Roms u. a. m.; in Palästina unter der Herrschaft der Perser, der Macedonier, der Ptolemäer, der Seleuciden, der Makkabäer, der Herodäer und der Römer; in Babylonien unter der Regierung der Perser, der Seleuciden, der Parter und der Neuperser. Es ist daher selbstverständlich, daß wir bei Beurtheilung der Lehren, Gesetze und Angaben im Talmud auch den Ort, die Zeit und die Persönlichkeit ihrer Entstehung und Entwickelung mit in Betracht zu ziehen und das Zeitliche in demselben mit seinem jedesmaligen Einflusse zu erwägen haben. Es kommen in ihm zur Erörterung, die Verhandlung und Feststellung des biblischen Schriftthums, die Uebersetzung und Erklärung desselben und nach ihm die Dogmatik (s. d. A.), der Kultus (s. d. A.), die Ethik, das Recht, das Polizeiwesen (s. d. A.), die Normen für die Staats- und Länderverwaltung (s. Gemeinde), die Städteordnung (s. d. A.) u. a. m. Neben diesen werden Lehren aus der Heilkunde (s. Medizin), Astronomie (s. d. A.), Philosophie (s. Religionsphilosophie), Naturwissenschaft (s. d. A.) u. a. m. vorgetragen; ebenso Angaben zur Geographie (s. d. A.) und Geschichte (s. d. A.), bald in engerm Sinne, bald in weiterer Fassung gemacht und besprochen. Der Vortrag wechselt in Ausdruck, Form und Ton nach seinem Gegenstande, den er behandelt. In der Gesetzesauslegung, den Gesetzesverhandlungen, dem Ausbau des Schriftgesetzes, ist derselbe der des tiefen Denkers, des scharfsinnigen Forschers, streng nach den Gesetzen der Logik, in ernsten Diskussionen von Schluß zu Schluß aufsteigend, von Resultat zu Resultat sich fortbewegend, bis zuletzt das Gewonnene summirt und übersichtlich dargestellt wird. Es ist dies der Vortrag der Halacha (s. d. A.), der in engerm Gelehrtenkreis, meist von den Gesetzeslehrern vor ihren Jüngern oder vor ihren Kollegen, gehalten wurde. Anders waren die Vorträge fürs Volk, die der Schrifterklärung und der religiösen Erbauung, der Agada (s. d. A.) Ihre Sprache war sanfter und weicher, viel herzgewinnender. Die Allegorie, die Fabel, die Sage, das Gleichniß, das Sprichwort u. a. m. fanden hier ihre geschickte Verwendung und Verwerthung.[1]) „Halacha" und „Agada" bilden die zwei Hauptbestandtheile des Talmuds. Die Halacha stellt die Gesetze fürs Leben fest, beschäftigt sich mehr mit der Praxis als mit der Theorie und hat den Ausbau des Schriftgesetzes nach den veränderten Zeiten und Verhältnissen zur Aufgabe; das Gesetz soll ein Gesetz des Lebens werden. Zur Erhaltung des Gesetzes hat sie eine Reihe von neuen Bestimmungen die den Namen: „Zäune", sejagoth, סייגות; Vorbeugungsfälle, גזירות geseroth, führen; ebenso eine große Menge von Institutionen, Anordnungen, tekanoth, תקנות; ferner Gesetzeserleichterungen und Gesetzesumbildungen, Kuloth קולות oder Kulim קולים, die den veränderten Zeit-

---

[1]) Siehe Ausführliches in dem Artikel: „Predigt".

verhältnissen vollständig Rechnung tragen. So sollen in ihr die zwei Faktoren, das Gesetz und das Leben, wo sie sich entgegenstehen, zum Ausgleich und zur fruchtbringenden Einheit gelangen, sich durchdringen und beleben. Wir haben in den Artikeln: „Halacha" und „Rabbinismus" ausführlich die Arbeit der Halacha in allen ihren Theilen geschichtlich besprochen und wollen dasselbe hier nicht wiederholen. Der zweite Bestandtheil des Talmuds ist die Agada. Dieselbe ist das Produkt der freien Reflexion, die in ihren Aussprüchen und Lehren das religiöse Bewußtsein wecken und bilden will und in den Gesetzen die ihnen unterliegenden Ideen nachweist und dieselben in ihrer sittlich bildenden Bedeutsamkeit vollzogen wissen möchte. Ihre Schrifterklärungen, ihre Lehren und Mahnungen haben die religiös-sittliche Hebung des ganzen menschlichen Lebens in allen seinen Verhältnissen zum Ziele. Die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigt, sind: 1. Die Übersetzung und Erklärung des biblischen Schriftthums mit den hierher gehörenden Wissensfächern: Geographie, Geschichte, Grammatik, Genealogie, Polemik und Apologetik; 2. die Lehren der Ethik: die Moral-, Klugheits- und Weisheitssprüche, die Trost- und Ermahnungsreden in allen ihren Arten, die Sinn- und Denksprüche u. a. m.; 3. die Dogmatik und der Kultus als die Lehren von Gott, der Welt, dem Menschen, der Offenbarung, dem Gesetze, der Tradition, dem Gottesdienste, der Gottesfurcht, der Vergeltung u. a. m.; 4. die Geheimlehre als die Theosophie, Dämonologie, die Lehren von der Schöpfung und der göttlichen Weltregierung, der Astrologie, den Wundern u. a. m.; 5. die Poesien mit allen ihren Dichtungsgattungen, dem Gebet, der Sage, der Parabel, der Fabel u. a. m.; 6. die Naturwissenschaften: Astronomie, Mathematik, Arzneikunde mit allen ihren Fächern: Anatomie u. s. w., Geologie, Rechenkunst, Zoologie, Botanik u. a. m.; 7. die Philosophie u. die Psychologie; 8. die Sprachen-, Sitten-, Länder- und Völkerkunde u. a. m.; 9. der Sozialismus: der Mensch, die Familie, das Volk, die Gleichheit, die Arbeit, das Gewerbe, das Handwerk, der Handel, die Nahrung, die Preise, das Geld u. a. m. und 10. die Religionskunde, das Sektenwesen u. a. m. Wir haben diese Gegenstände als Artikel einzeln in dieser und der ersten Abtheilung dieses Werkes bearbeitet und gehen hier nicht weiter auf dieselben ein. Es bleibt uns hier nur noch das Nähere über den Talmud in seiner engern Bedeutung, über den unter dem Namen „Gemara" Lehre, Belehrung, in unsern Talmudausgaben der Mischna beigefügten Theil des Talmuds anzugeben. Der Talmud in dieser engern Bedeutung enthält den nach der Abfassung der Mischna im 3. Jahrh. n. auf dieselbe gefolgten weiteren Ausbau des Gesetzes, die Arbeit der Gesetzeslehrer in Paläﬆina und Babylonien vom 3. Jahrh. bis Ende des 5. Jahrhunderts, die „Amoraim" (s. d. A.), „Vortragende", „Erklärer" heißen. Mit der Vollendung der Mischna im 3. Jahrh. n. unter dem Patriarchen R. Juda I. (s. d. A.) war der Abschluß des Gesetzes bis ins 3. Jahrh. n.; alle Ereignisse und Verhältnisse, welche die Zeit bis dahin geschaffen und die eine gesetzliche Ordnung erheischt haben, fanden in diesem Gesetzescodex der Mischna ihre endgültige Regelung. Aber die Zeit stand nicht still und brachte immer neue Fälle zur Entscheidung, die neue Gesetzesdiskussionen hervorriefen. Hierzu kam, daß die in der Mischna niedergelegten Gesetze und Anordnungen in ihrer Fassung und Ausdrucksweise den nachfolgenden Generationen, besonders denen in den babylonischen Ländern fremd wurden und eine Erklärung nöthig hatten. Diese Erklärung, Auslegung und weitere Ausführung der Gesetzesaussprüche der Mischna war das Werk der nachmischnischen Gesetzeslehrer, der Amoraim, und bildet den Inhalt der Gemara. Die Gemara ist somit, wie dies die Bedeutung ihres Namens: „Lehre, Belehrung, Ergänzung und Vollendung", aussagt in ihrer Hauptsache eine Ergänzung und Vervollständigung der Mischna, der in ihr niedergelegten Gesetze und Lehren. Sie bringt die Quellen der Gesetze und Anordnungen der Mischna, als z. B. die Gesetzesverhandlungen aus der Mechilta, der Tosephta, der Sifra und Sifre und aus andern Boraithas (s. d. A.), und zieht auch die entgegengesetzten Meinungen daselbst in Betracht, zitirt oft Aussprüche, die in der Mischna nicht vorkommen, und beruft sich auf die Motive der Gesetze, um dadurch zu neuen

Folgerungen und Entscheidungen zu gelangen. Oft werden unabhängig von der Mischna neue Gesetzesfragen aufgeworfen, neue Fälle erwogen, die auf Grund einer vernunftgemäßen logischen Beurtheilung, sebara, oder Vergleichung, hekesch, beantwortet werden. So werden Gesetze eruirt, welche die Mischna noch nicht hat; auch neue Institutionen entstehen, über welche wir auf den Artikel „Rabbinismus" verweisen. Summiren wir das hier Angegebene, so besteht die Gemara in ihrem halachischen Theil aus Aussprüchen, Gesetzesbestimmungen, Erläuterungen und Anordnungen, die mit der Mischna im Zusammenhange stehen oder die unabhängig von ihr erörtert werden und zur Entscheidung gelangen. Neben diesem halachischen Theil ist der ihrer Agada von nicht geringer Bedeutung, von der wir schon oben und ausführlich in dem Artikel „Agada" angegeben haben. Wir gelangen nun zu der besonders in unserer Zeit aufgeworfenen Frage, „Was ist der Talmud?" Unsere Antwort auf dieselbe lautet: Der Talmud ist ausschließlich weder ein Religionsbuch, noch ein Gesetzbuch, weder ein Buch der Geschichte oder der Länder- und Völkerkunde oder der Archäologie überhaupt, noch ein Buch der Philosophie, der Naturwissenschaft oder der Rechts-, Staats- und Sittenlehre, sondern ist ein Buch von allem diesen, ohne speziell nur eines von diesen Wissenfächern sein zu wollen. Wir übertreiben nicht, wenn wir sagen der Talmud mit seiner Mischna und Gemara ist eine große Encyclopädie alles Wissenswerthen, wie dasselbe unter den Juden dieser Jahrhunderte seine Pflege und Entwickelung gefunden; er bringt Lehren und Meinungen aus allen Zweigen der damaligen Wissenschaft, der religiösen und profanen, die nicht immer übereinstimmen und ein streng gegliedertes harmonisches Ganzes bilden, sondern die sich oft widersprechen und nach der Zeit und ihrem Orte beurtheilt und behandelt werden müssen. Der Talmud will, wie sein Name „Belehrung" andeutet, nur lehren und belehren, ohne eine dogmatische Zwingburg sein oder eine rituelle Zwingherrschaft ausüben zu wollen. Wie der Pentateuch „Thora", Lehre, Belehrung, heißt, nur lehren und belehren will, sein Gesetz nur als Thora „Lehre" und „Belehrung" hinstellt, und nicht ausschließlich Religiöses, sondern neben ihm auch Geschichte, Völkerkunde, geographische Notizen u. a. m. enthält, so will der Talmud in strenger Anschließung an die Thora und in der consequenten Fortführung ihrer Lehren und Gesetze nur ein Buch der Belehrung, des Studiums und der Forschung sein. Von seinen vielen Aussprüchen darüber nennen wir: „Mögen die Einen verbieten, die Andern erlauben, es sind die Lehren dieser und jener Worte des lebendigen Gottes".[1]) „Wende in ihr (der Thora) um, wende in ihr um, denn Alles ist darin, in ihr schaue dich um, in ihr werde alt und grau; von ihr weiche nicht, denn es giebt kein besseres Maaß als sie".[2]) III. **Abfassung der beiden Talmude, ihre Zeit und weitere Geschichte.** a. **Die Abfassung des Talmud Babli oder des babylonischen Talmuds.** Die Abfassung des Talmuds unterscheidet sich von der anderer Werke, indem die Abfassung hier nur im Sinne eines Sammelns und Ordnens zu nehmen ist. Sein Inhalt war vorher schon da, existirte lange schon im Leben des Volkes und in den Kreisen der Gelehrten. Die Lehrvorträge in den öffentlichen Lehrversammlungen, sowie die Gesetzeserörterungen und Gesetzesverhandlungen in den größern und engern Gelehrtenkreisen waren die Stätten, wo derselbe seine Pflege, Erhaltung und Erweiterung gefunden. Da brachen in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts unter der Herrschaft Sapor II. auch in Babylonien, wie früher im 2. Jahrh. in Palästina, Religionsverfolgungen gegen die Juden aus, die Lehrstätten wurden geschlossen und die geistige Arbeit erlitt gewaltsame Unterbrechung. In solch' schweren Zeiten, wo Vieles von den mündlich verhandelten, meist dem Gedächtniß überlieferten Lehren, Gesetzen und Anordnungen verloren gegangen sein mag, erwachte das Verlangen, diesen enorm angehäuften Traditionsstoff endlich gleich dem der Mischna gesammelt und geordnet

---

[1]) אלו אוסרים ואלו מתירין אלו ואלו דברי אלהים חיים! [2]) Aboth Absch. 5. 25. הפך בה והפך בה דכלא בה ובה תחזי וסיב ובלה בה ומנה לא תזוע שאין לך מדה טובה הימנה.

zu sehen. Nach dem Wiedereintritt ruhiger Zeiten unter der Regierung Jesdigerds I. 400—421. machte man sich an die Verwirklichung dieses so sehr rege gewordenen Wunsches. Es war dies das Werk des vom Jahre 375 bis 427 in Sura lehrenden Schuloberhauptes Rabh Aschi. Sein langes Leben, seine große, geistige Begabung und die erfolgte Zeit des Friedens befähigten ihn sich an die Sammlung und Ordnung der mündlich tradirten Lehren, Gesetze und Gesetzesverhandlungen als der Erörterung und Erläuterung und Ergänzung der Mischna zu machen. Wir unterscheiden in dieser großen Arbeit drei Perioden: 1. die des Sammelns; 2. die des Ordnens und Redigirens und 3. die der Ergänzung und der Vervollständigung. Zweimal wurden sämmtliche mündlich tradirten Lehren, Gesetze, Erörterungen und Diskussionen, wie dieselben als Erläuterung und Vervollständigung der in der Mischna niedergelegten Gesetze in den Hochschulen Babyloniens vorgetragen und behandelt wurden, in den Gelehrtenversammlungen der Monate Nissan und Tischri gesammelt, diskutirt, geordnet und redigirt. Erst wurde der so sehr zerstreute Stoff gesammelt, geordnet und in eine gewisse Fassung gebracht. Dann folgte die Revision und Redaktion der veranstalteten Sammlung und Ordnung. Die erste Sammlung wird unter dem Namen „Erste oder frühere Wiederholung", מהדורא קמא, genannt und als unvollständig und uncorrekt bezeichnet, dagegen ist die zweite als die rechtsgültige schon im Talmud anerkannt.[1]) Doch muß der große Meister an dem Riesenbau seines Werkes „Talmud", wie dies nicht anders möglich war, noch manche Lücken und Unvollkommenheiten entdeckt haben, denn noch in seinen letzten Lebensjahren, erzählt man, hatte er den Wunsch, Alles nochmals einer Revision zu unterwerfen.[2]) Was ihm nicht vergönnt gewesen, haben seine Nachfolger vollführt. Maremar, R. Idi b. Abin, R. Nachmann b. Huna, Mar, der Sohn Rab Aschis, Rabbah Thuspha und Rabina (488—500) und endlich R. Jose (471—520), das Schuloberhaupt von Pumbaditha waren die letzten Amoraim, durch welche die Redaktion des Talmuds zum Abschluß gelangte und die Gestalt eines sorgfältig redigirten Ganzen erhielt.[3]) Ob diese Sammlung, Abfassung und Redaktion des Talmuds, wie dieselbe von Rab Aschi begonnen und von Rab Jose beendet wurde, gleich schriftlich geschehen, so daß der Talmud bald niedergeschrieben wurde, ist eine Frage, die auch hier, wie schon in Bezug auf die Abfassung der Mischna (s. d. A.) aufgeworfen wurde und zu getheilten Meinungen führte. Bekanntlich werden Aussprüche von den Lehrern des 3. Jahrh., von R. Chija, R. Jochanan, R. Simon b. Lackisch u. a. m. gegen das Niederschreiben von Halachoths zitirt.[4]) Wir haben uns in dem Artikel „Mischna" S. 796—97, wo wir diese Verbotsaussprüche gesammelt und besprochen haben, für die Annahme einer schriftlichen Abfassung der Mischna erklärt und zwar aus dem Grunde, weil selbst die Autoren dieser Verbotsaussprüche schriftlich Halachoths und Agadoths verzeichneten und dieselben zu ihren Vorträgen benutzten und zum Lernen aus Büchern nachdrucksvoll ermahnten. Das Verbot, die mündliche Lehre niederzuschreiben, wurde, wo es Noth that, nicht beachtet. Wir wiederholen unsere daselbst ausgesprochene Meinung auch in Bezug auf die Abfassung des Talmuds und behaupten, daß dieselbe unter der nochmaligen Revision der oben genannten letzten Amoräer, be-

[1]) So schon von Rabina in Baba bathra S. 157b. מהדורא קמא א"ל ראשון קונה — מהדורא בתרא דרב אשי א"ל יחלוקו. Mehr siehe Meor Enajim edit. Cassel S. 48b. vergl. Jeruschalmi Sabbath 1. 1. wo ebenfalls von der מהדורא תנינה der Mischna gesprochen wird. Ueberhaupt liebte man, Rab Aschi mit dem Patriarchen R. Juda I., dem Abfasser der Mischna, zu vergleichen, beide waren gleich groß an Gelehrsamkeit und Ansehen u. a. m. (Gittin 59b. Sanhedrin 36a.) Vergleiche noch Baba mezia 86 die Prophezeiung. Hierzu noch den kräftigen Beweis für die Redaktion des Talmuds durch R. Aschi Tosaphoth Cholin S. 2b. [2]) Moed Katon 28a. אהדרי לתלמודא Vergl. Baba mezia 75b. כד דריד בגירסא משתלי. [3]) So nach dem Sendschreiben des Gaon Scherira und Juchasin 117b. ed. Krakau. וביומיה סוף הוראה ואסתיים תלמודא. [4]) Siehe den Artikel „Mischna" S. 796, wo wir dieselben ausführlich besprochen haben. Vergl. hierzu auch den Artikel „Agada". Die Emendirung von Graetz in seiner Monatsschrift 1873. S. 37 ff., daß der Satz: כותבי ברכות כשורפי תורה gelautet habe: כותבי הלכות hat Brüll in seinem Jahrbuch II. S. 5—7. Anmerkung 1 gründlich und richtig zurückgewiesen.

sonders des Rabina und R. Jose nunmehr schriftlich vorgenommen wurde. Die Nothwendigkeit drängte, sich über jedes Bedenken eines vorhandenen Gegenverbots hinwegzusetzen. Bekanntlich brachen wieder unter Jesdigerds III. im Jahre 436 Religionsverfolgungen gegen die Juden aus, die nach seinem Tode, als Chokatwarda zur Herrschaft gelangte,[1]) etwas nachließen, aber sich desto heftiger unter seinem Nachfolger Phiruz wiederholten. Die Abhaltung von Lehrversammlungen wurde verboten und die Jugend den Eltern entrissen und für den Magierkultus erzogen.[2]) Wie die Erinnerung an die hadrianischen Verfolgungen und die Furcht vor Wiederholung derselben den Patriarchen R. Juda I. zur Sammlung und schriftlichen Abfassung der Mischna bewogen haben, so unternahmen auch diese letzten Amoräer, in Betracht der in ihren Tagen sich erneuernden Religionsverfolgungen, die unter R. Aschi veranstalteten Talmudsammlungen nochmals zu ordnen und niederzuschreiben. Aber die vollendete Gestalt, wie dieselbe uns heute vorliegt, verdankt der Talmud den auf die Amoraim gefolgten Saburäern, (500—550). Dieselben, welche die endgültige Entscheidung in der Feststellung der religiösen und richterlichen Praxis trafen, legten die letzte Hand an diese Sammlung und vervollständigten sie durch mehrere Zusätze. Ihre Thätigkeit hier hat einige Ähnlichkeit mit der der Sopherim (s. d. A.) bei der Feststellung der biblischen Schriften. Wie diese, so traten auch sie nicht selbstschöpferisch auf, sondern arbeiteten an der Feststellung des Textes, an der Eintheilung und aneinander Reihung der Traktate und ihrer Abschnitte u. a. m. Die letzten Saburäer waren Giza und Simuna. Ersterer starb im J. 541. Die von ihnen gemachten Zusätze waren erst als erklärende, ergänzende Bemerkungen, Erläuterungen und Dezisionen am Rande geschrieben,[3]) und wurden später in den Text aufgenommen. Dergleichen Zusätze entstanden noch später von den Gäonen. b. **Die Abfassung des jerusalemitischen Talmuds.** Die Angaben über die Abfassung des jerusalemitischen Talmuds weichen in neuerer Zeit von denen der ältern Zeit bedeutend ab. Maimonides nennt den Lehrer R. Jochanan (im 3. Jahrh. n.) als den Sammler und Abfasser desselben.[4]) Dagegen wird von den Neuern starkes Bedenken erhoben, da im Jeruschalmi Lehrer genannt werden, die im 5. Jahrh. zur Zeit Rab Aschis gelebt haben[5]); ferner wird im babylonischen Talmud keine Erwähnung des jerusalemitischen Talmuds gemacht und endlich bringt letzterer Bräuche, minhagim, und Gesetze, die ersterer noch nicht kennt.[6]) Die Abfassung des Jeruschalmi kann daher erst nach der des babyl. Talmuds, etwa im 7. Jahrhundert erfolgt sein. Wie die Abfassung der Mischna (s. d. A.) auch die Thätigkeit zur Abfassung der halachischen Schriften als z. B. des Sifra, des Sifre, der Tosephta, der Mechilta u. a. m. hervorgerufen hat, so bewirkte die Sammlung und Abschließung des babylonischen Talmuds die des jerusalemitischen. Mehreres über denselben verweisen wir auf die vortrefflichen Arbeiten von Z. Frankel, „Meba Jeruschalmi" und in Geigers Monatsschrift 1870. Über den Inhalt der Talmuden vergleiche die Artikel: „Halacha", „Agada", „Rabbinerthum", „Tradition" u. a. m. Zur Literatur der Talmudausgaben und der Talmudmanuskripte gehören die vortrefflichen Arbeiten Zunzens in Geigers Zeitschrift B. V., Lebrechts in seinen „Wissenschaftliche Blätter", Berlin 1862. und die des Rabbinowitz in seinen „Dikduke Sopherim",[7]) wozu in Brülls Jahrbuch Jahrg. IV. Frankls Monatsschrift 1857 und Geigers M. 1844 nachzulesen wären. Übersetzungen der Mischna und des Talmuds giebt es in lateinischer, arabischer, englischer, französischer und deutscher Sprache. I. **In lateinischer Sprache:** 1. Berachoth von Paul

---

[1]) Vergl. Zeitschrift der D. M. G. Jahrg. 19. S. 436—37. [2]) Siehe Ausführliches über diese Verfolgungen in Brülls Jahrbuch II. S. 11—13, nebst den Anmerkungen daselbst. [3]) Vergl. Brüll, Jahrbuch Jahrg. II. die ausführliche Arbeit über die „Saburäer". [4]) Maimonides in seiner Vorrede zu Seder Seraim. [5]) Vergl. die Aufzählung derselben in Frankels Vorrede zu seiner Jeruschalmi Ausgabe Berachoth S. 81. [6]) Vergleiche darüber Wiesner, Gibeath Jeruschalaim, Wien 1872. Hierzu die Arbeit in Bicure heitim hechadaschim S. 13. [7]) Besonders sein מאמר הדפסת תלמוד München Anhang hierzu zu Band 8 seiner Dikduke Sopherim.

Riccius, Augsburg 1619; von Samuel Clarke, Oxford 1667; Joh. Ullmann, Straßburg 1663; mit 5 andern Traktaten, Oxford 1690; 2. Pea, Kilaim, Demai, Schebüth, Therumoth, Maaseroth von Wilhelm Guise und von Surenhusius im Corpus Mischnicum, Baltio 1698; 3. Maaser scheni von demselben; 4. Challa von demselben; 5. Orla von demselben und von Ludovic; 6. Biccurim von Surenhus und Christ. Ludovic, Leipzig 1696; 7. Sabbath, Leipzig 1670; 8. Pesachim von Surenhus; 9. Joma von Scheringham, London, 1648; 10. Succa von Surenhus; 11. Beza, von demselben; 12. Taanith von D. Lund Utrecht 1694; 13. Megilla von Surenhus; 14. Moed katon von Surenhus; 15. Chagiga von demselben in seinem Corpus Mischnicum; 16. Jebamoth, und Kethuboth von demselben; 17. Baba kama von Constantin L'Empereur, Leiden 1637; 18. Baba mezia und Baba bathra von Surenhus in seinem Corpus mischnicum; 19. Sanhedrin von Joh. Coccejus; 20. Maccoth von H. S. Hirschfeld; 21. Schebuoth, Edajoth und Horajoth von Surenhus, Leipzig 1696; 22. Aboda sara von Peringer, Altdorf 1680; 23. Aboth von Paul Fagius, Eisenach 1541; von Joh. Philipp Hartmann, Gießen 1708; 24. Sebachim von Ullmann, Straßburg 1663; 25. Chulin, Menachoth und Bechoroth von Surenhus; 26. Erachin von Magnus Ronnov, Utrecht 1690; 27. Themura von Surenhus; 28. Meila von Surenhus; 29. Keritoth von J. Ullmann, Straßburg 1663; 30. Tamid von G. Peringer, Altdorf 1680; 31. Middoth von Lempereur, Leiden 1630; 32. Kinnim von Surenhus; 33. Kelim von Lurennos, Wittenberg 1696; 34. Chaloth, Negaim, Para, Toharoth Mikwaoth, Nidda, Machschirim, Sabin, Tebal jom, Jadaim und Okzin von Surenhus. II. In arabischer Sprache: die Mischna von R. Joseph b. Isaak Stanos im 10. Jahrh. III. In spanischer Sprache, die Mischna von Jakob Abendama, Synagogenvorsteher in London, die Surenhus und Wagenseil benutzt haben. IV. In englischer Sprache: Traktate Sabbat und Erubin, London 1718. V. In französischer Sprache: Schwab, Traktat Berachoth und mehrere andere aus Jeruschalmi Seder Seraim; J. M. Rabbinowitz Baba kama, Baba bathra, Baba mezia und die andern Traktate auszugsweise Paris 1877, 5 Bände. VI. In deutscher Sprache: die Mischna von Rabe (1760), in neuester Zeit von J. Heinemann u. A. 1831; ferner vom Talmud mehrere Traktate von Wagenseil; Aboda sara von Ewald; Berachoth von Pinner; Baba mezia von Samter u. a. m.[1]) Von andern Hülfsquellen zum Studium des Talmuds empfehlen wir: Levy Wörterbuch zu den Talmuden und Midraschim; vorzüglich: Kohut, Aruch haschalom, Lexicon zum Targum, Talmud und Midraschim, Wien 1882. Eine ausführliche Darstellung verdienen die Schriften und zahlreichen Monographien über verschiedene einzelne Themen aus dem Talmud, sowie die der Polemik und Apologetik des Talmuds, die wir jedoch wegen des engen Raumes hier nicht geben können und sie uns für den Artikel „Talmudische Literatur“ im Supplementband aufbewahren.

Talmudlehrer oder **Talmudweise**, חכמי תלמוד. Die Lehrer im talmudischen Schriftthume kommen unter vier Benennungen vor: 1. Sopherim, סופרים, Schriftgelehrte; 2. Tanaim, תנאים, Lehrer, Gesetzes- und Volkslehrer; 3. Amoraim, אמוראים, Erklärer und Dolmetscher und 4. Saboraim, סבוראים, Verständige, Gesetzeskundige oder Gelehrte.[2]) Von diesen gehören die Sopherim der Zeit von Esra bis Simon den Gerechten (430—219), es waren dies die Männer der großen Synode (s. d. A.) während der ganzen Dauer derselben; die Tanaim der Zeit von Simon dem Gerechten (219 v.) bis zur Abfassung der Mischna (200 n.) durch den Patriarchen R. Juda I.; die Amoraim von

---

[1]) Vergleiche die treffliche Arbeit über die Übersetzungen des Talmuds von M. Mielziner in Hebrew Review Cincinnati 1881. S. 280—285. [2]) Nach der Bedeutung seines chald. Stammwortes סבר, lernen, kundig sein. Vergl. Targum zu 3 M. 19. 32. דסבר באורייתא Jeruschalmi Sabbath III. 3. הדין סבוראי דלא יליף „Dieser Gelehrte, der nicht lernt“.

dem Patriarchen R. Juda I. (s. d. A.) bis zum Schluß des Talmuds (190—500 n.) und die **Saboraim** oder **Saboräer** von da ab (500 bis 550). Alle vier haben an dem großen Werk der religiösen Volksbildung und Volksbelehrung, sowie an dem des Gesetzesausbaues während eines Jahrtausends rüstig gearbeitet. Es waren die Sopherim die ersten Schrifterklärer und Ausleger des Schriftgesetzes und bildeten somit die erste Periode der Schriftforschung (s. Exegese). Ihnen folgten die Tanaim, welche die von den Sopherim aus dem Schriftgesetze hergeleiteten Gesetzesbestimmungen und die von ihnen getroffenen neuen Anordnungen anerkannten, sie weiter lehrten und dieselben durch neue Gesetzesherleitungen und Gesetzesauslegungen vermehrten, auch selbstständig neue Gesetzesinstitutionen hervorriefen und so das Schriftgesetz weiter ausbauten. Diese Lehrthätigkeit machte die zweite Periode der Schriftforschung aus. Einen Abschluß derselben brachte die schon erwähnte Abfassung der Mischna im 3. Jahrh. Die dritte Periode gehörte den Amoraim, welche sich die Erklärung und Weiterentwicklung der in der Mischna niedergelegten Gesetze zu ihrer Aufgabe machten. Mit den letzten Amoräern R. Aschi und R. Abina (gegen 500) war das Werk der Erläuterung und Vervollständigung der Mischna abgeschlossen[1]); die auf sie folgenden Lehrer, die Männer der vierten Periode, unter dem Namen „Saboraim" hatten schon die von Letztern veranstaltete Sammlung und Abfassung der Mischnaerläuterungen und der Gesetzesdiskussionen unter dem Namen „Talmud" (s. d. A.) als Ganzes und Abgeschlossenes vor sich, an dem sie nichts weiter ändern durften. Ihre Aufgabe war, die verschiedenen Partien in demselben zu erklären und die gesetzliche Entscheidung bei der Divergenz der Meinungen in den daselbst verzeichneten Gesetzesdiskussionen für die Praxis festzustellen. Diese Feststellung geschah durch verstandesgemäße Durchdringung des Gesetzesfalles, weshalb sie ihren Namen „**Saboräer**", „Verständige" erhielten. Mehreres über die vier Klassen der Talmudlehrer siehe: „Sopherim", „Tanaim", „Amoraim" und „Saboraim".

Talmudschulen oder **Hochschulen**, בתי ועד, בתי מדרש. Zur Heranbildung von Gesetzes- und Volkslehrern, aus deren Mitte man Richter, Lehrer und andere öffentliche Beamte ernannte, so wie zum weitern Ausbau des Gesetzes und zur Ausbreitung der Gesetzeskunde waren die Hochschulen, Talmudschulen, in Palästina und Babylonien. Ihre Entstehung und Begründung haben wir in dem Artikel „Lehrhaus" angegeben; sie waren im zweiten jüdischen Staatsleben schon da, in Palästina meist in Jerusalem, der Hauptstadt des Landes, von wo dieselben nach der Zerstörung des Tempels durch Titus in mehrere andere Städte Palästinas verlegt wurden, oder daselbst sich neu begründeten. Aus der letzten Zeit des zweiten jüdischen Staates wird viel von dem Lehrhaus Hillels und Samais (s. d. A.), sowie von dem des spätern Synedrialpräsidenten R. Jochanan Sohn Sakai (s. d. A.) in Jerusalem gesprochen. In Babylonien waren die Städte Nisibis (s. d. A.) und Nehardea (s. d. A.), die sehr bedeutende Gesetzesgelehrte als z. B. R. Juda aus Nisibis u. a. m. in sich bargen, also auch Lehrhäuser, Hochschulen, hatten. Kurz vor der Eroberung Jerusalems erbat sich der schon genannte R. Jochanan Sohn Sakai von Titus die Erlaubniß, in Jabne eine Lehrstätte zu errichten. Diese Stadt, wohin auch das Synedrion aus Jerusalem übergesiedelt war, erblühete bald zum Mittelpunkt der Gelehrtenwelt Palästinas und wurde jetzt den Juden ein zweites Jerusalem. Hier waren gegen ein halbes Jahrhundert (70—120) die berühmten Lehrstätten, die Hochschulen der Patriarchen R. Jochanan b. S., R. Gamliel II., R. Eleasar b. Asaria und des R. Chanina ben Dosa (s. d. A.) In derselben Zeit bildeten sich auch in andern Städten Hochschulen, die sehr besucht waren. Es hatten Hochschulen: R. Jochanan b. S. in Berur Chail (s. d. A.); R. Tarphon (s. d. A.) und R. Elieser b. Hyrkanos (s. d. A.) in Lydda; R. Akiba (s. d. A.) zu Bne Berak[2]); R. Chanina b. Teradjon (s. d.

---

[1]) Baba mezia S. 86b. רב אשי ורבינא סוף הוראה. [2]) Baba bathra S. 151a.

A.) zu Sikane סיכני[1]); R. Josua b. Chananja zu Pekiin (s. d. A.)[2]); R. Jsmael (s. d. A.) in Chazar Aziz am äußersten Süden,[3]) u. a. m. Gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts war der größte Theil dieser Lehrstätten in Folge des verunglückten barkochbaischen Aufstandes, an dem sich auch die Volks- und Gesetzeslehrer betheiligten, verödet.[4]) Die hadrianischen Verfolgungsedikte (s. d. A.), verboten unter Andern bei Todesstrafe auch das Gesetzesstudium, und die Lehrer, die dagegen handelten, erlitten den Märtyrertod. Erst nach dem Tode Hadrians, als allmählich diese Verfolgungsedikte weniger beachtet wurden, konnten in kurzer Zeit wieder Lehrstätten für das jüdische Gesetz gebildet werden. Wieder waren es meist die Städte des Nordens, in denen der jüdischen Lehre Pflanzstätten erblühten. Die erste, die aus dieser Zeit genannt wird, war Uscha, wo das Lehrhaus des Patriarchen R. Simon b. Gamliels II. war und wo sich auch die Mitglieder des zersprengten Synedrions zu regelmäßigen Sitzungen wieder einfanden.[5]) Die zweite war Sephoris, צפורין, mit den Hochschulen des R. Chalephta (s. d. A.), des R. Jose (s. d. A.), des Patriarchen R. Juda I. (s. d. A.), des R. Janai (s. d. A.), R. Chanina (s. d. A.), beide Lehrer des R. Jochanan (s. d. A.) u. a. m. Als dritte nennen wir Cäsarea, קיסרין, wo die Lehrstätten des R. Hoschaja, R. Mana und R. Abahu,[6]) u. a. m. waren. Die vierte: Tiberias, טבריה, wo früher die Lehrstätten des Simon ben Asai (s. d. A.), des R. Simon b. Jochai (s. d. A.) u. a. m. blühten. In späterer Zeit gegen den Anfang des 3. Jahrh. n. hatten hier ihre Schulen der Patriarch R. Juda I. (s. d. A.), R. Jochanan (s. d. A.) u. a. m. Die fünfte: Beth Schearim בית שערים, wo ebenfalls der Patriarch R. Juda I. seine Schule hatte. Die sechste: Achbara, עכברי, berühmt durch die Lehrhäuser des R. Janai (s. d. A.) und des Jose Sohn Abin.[7]) Neben diesen Lehrstätten in Palästina wurden vom 3. Jahrh. ab auch in Babylonien Hochschulen gegründet. Die berühmtesten waren in: 1. Nehar Pakor (s. d. A.) unter dem Neffen von R. Josua b. Chananja, schon im 2. Jahrh. n., wo Neumondsbestimmungen vorgenommen wurden; 2. Nisibis, die vor der Zerstörung Jerusalems schon bedeutende Gesetzeslehrer hatte. Hierher flüchteten sich später zur Zeit der hadrianischen Verfolgungen (s. d. A.) R. Elasar b. Sch, R. Jochanan Hassandler, R. Mair u. a. m.; 3. Sura unter Rabh (s. d. A.) Rab Huna (257—297), R. Chasda (bis 309), Rab Aschi (352—427); Rab Acha, Mar bar Asche (427—468) und Rabina, dem Sammler des babylonischen Talmuds (488); 4. Nehardäa unter Samuel (s. d. A.) bis 259; 5. Pumbadita unter Rab Juda, berühmt durch seinen Scharfsinn in der Rechtslehre; Rabba b. N., einem würdigen Nachfolger des vorigen Rab Joseph (s. d. A.), Abaji (s. d. A.) und Rab Aschi, dem Redakteur des Talmuds; 6. Schekanzib (s. d. A.) unter Rab Nachman im 3. Jahrh.; 7. Mechusa (s. d. A.) unter Raba (320—375); 8. Nares gegen die Mitte des 4. Jahrh. Mehreres siehe die Artikel über die hier genannten Lehrer; ferner die Artikel „Babylonien" und „Palästina", „Darom" und „Galiläa".

Tanaim, תנאים, Lehrer, Volks- und Gesetzeslehrer. Der Name „Tana" „Lehrer" plur. „Tanaim", Lehrer, ist aramäisch, der neuhebräisch, „Schone" שונה, plur. „Schonim" שונים, heißt, und so auch abwechselnd vorkommt. Derselbe bezeichnet die jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer im zweiten jüdischen Staatsleben und nach demselben, von 219 v. bis 219 n. die das Schriftgesetz auslegten und dasselbe durch Herleitung neuer Bestimmungen aus ihm weiter ausbauten und so sich von den ihnen nachfolgenden Amoraim (s. d. A.) unterschieden, deren Thätigkeit meist nur die Erklärung und Weiterentwicklung der Lehren und Gesetze ihrer Vorgänger, der Tanaim, wie sie in der Mischna ihre Zusammenstellung gefunden, war. Die Reihe derselben eröffnet Simon der Ge-

---

[1]) Sanhedrin 32b. [2]) Chagiga 3a. [3]) Kethuboth 64b; Mischna das. 8. 8. [4]) Siehe: „Barkochba". [5]) Siehe „Uscha", „Synedrion" und „R. Simon b. Gamliel II.". [6]) Siehe diese Artikel. [7]) Siehe „Achbara".

rechte (s. d. A.), der noch zu den Letzten der großen Synode (s. d. A.) gehörte und so den Übergang von der Periode der Sopherim (s. d. A.) zu der der Tanaim bildet, von denen wieder als Letzter der Patriarch R. Juda I. (s. d. A.) angesehen wird. Ihr Werk war der weitere Ausbau und die Erhaltung des Judenthums in seinen Lehren und Gesetzen im Geiste Esras und nach dem von ihm ihnen vorgezeichneten Wege, im Gegensatze zu den Samaritanern, Sadducäern, Hellenisten u. a. m., als den gegen sie protestirenden und sich erhebenden Sekten. Einen Einblick in ihre Thätigkeit, wie sie in den Schriften der Mischna, Mechilta, Sifra, Sifre, Tosephta u. a. m. verzeichnet ist, ergiebt, daß dieselbe sich erstreckte auf: 1. die Begründung neuer Institutionen[1]); 2. die Belehrung des Volkes im öffentlichen Gottesdienste und in andern hierzu veranstalteten Zusammenkünften; 3. die Regelung und Überwachung des Kultus; 4. Die Ausübung der richterlichen Funktionen; 5. die Erklärung des Schriftgesetzes und die Herleitung neuer Bestimmungen aus demselben, sowie überhaupt neue Anordnungen zu treffen[2]); 6. die Errichtung von Schulen und die Anstellung von Lehrern für den Jugendunterricht; 7. die Feststellung des heiligen Schriftthums, die Leitung deren Studiums, die Constituirung von Lehrhäusern und die Heranbildung von Volks- und Gesetzeslehrern. Selten und meist vorübergehend nahmen sie an der obern Staatsleitung Theil oder betheiligten sich an den Aufständen und Kriegen gegen innere und äußere feindlichen Machthaber. Ihre Principien, Lebensnormen, religiöse Anschauungen und Lebensweise haben wir ausführlich in den Artikeln: „Rabbinismus", „Halacha", „Agada", Chaberbund", „Chassidäer", „Gelehrte", „Essäer", „Ackerbau", „Handwerk", „Arbeit", „Nahrung", „Unterhalt", besonders in den biographischen Artikeln derselben angegeben. In Bezug auf ihre Charakteristik bemerken wir zwei Gruppen, von denen eine dem Mystizismus anhing und so dem Chassidäismus ergeben war, und die andere, die nichts mit der Mystik gemein hatte, jede Wunderthuerei von sich fern hielt und nur als Männer der gesetzestreuen Verstandesrichtung gelten wollte. Wir haben hier, wie in der makkabäischen Zeit, zwei ausgeprägte Richtungen: 1. die der Gesetzesgerechten, Zaddikim, die jeder Uebertreibung abhold, nur dem Gesetze gerecht sein wollte und alles Fremde, Wissenschaft und Sitte, so weit zuließ, so weit sich dasselbe mit dem Gesetz vertrug; 2. die der Chassidim, Ueberfromme, die alles Fremde streng von sich wies und durch Erschwerung des religiösen Lebens sich kenntlich machte. Wir haben in den biographischen Artikeln der einzelnen Volks- und Gesetzeslehrer unter Hinweisung auf diese Merkmale genau die Richtung jedes Lehrers bezeichnet und ersparen uns hier die spezielle Angabe der Lehrer, die der Mystik und die der Verstandesrichtung angehörten. Unsere allgemeine Aufzählung derselben geschieht chronologisch, nach der üblichen Eintheilung in sechs Generationen, von denen die erste der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems und die fünf andere der nach derselben angehören. Die Volks- und Gesetzeslehrer, Tanaim, der ersten Generation, meist bekannt als Begründer von Institutionen, מתקני תקנות, sind: Simon der Gerechte, Antigonus aus Socho, Jose b. Joeser, Jose b. Jochanan, Jochanan der Hohepriester (Johan Hyrkan), Josua b. Perachja, Nitai aus Arbela, Juda b. Tabai, Simon b. Schetach, Semaja, Abtaljon, Hillel und Samai, Baba b. Buta, Akabja b. Mehalalel, Admon, Chanon, R. Nechunja b. Hakana, Nachum der Meder, Gamliel I., Simon b. Gamliel I. u. a. m. Dieselben lebten von 219 bis 70 n. Zur zweiten gehören (70—120): R. Jochanan b. Sakai, R. Gamliel II., R. Zadok, R. Pappus, R. Dosa b. Hyrkanos, R. Elieser b. Jakob, R. Elieser b. Hyrkanos, R. Josua b. Chananja, R. Jose Hakohen, R. Simon b. Nathanel, R. Elasar b. Arach, R. Elasar b. Asarja, R. Juda b. Bathyra, R. Elieser b. Zadok u. a. m. Zur dritten (von 100—130) rechnet man: R. Tarphon, R. Ismael, R. Akiba, R.

---

[1]) Siehe: Rabbinismus. [2]) Daselbst.

Jochanan b. Nuri, R. Jose der Galiläer, R. Eleasar der Meder, R. Chanina b. Antigonus, R. Simon b. Nanes, R. Juda b. Baba, R. Chanina b. Gamliel, R. Mathja b. Charesch, R. Jochanan b. Beroka, R. Simon Schesuri, Simon b. Asai, Simon b. Soma, Simon aus Theman, R. Elieser b. Chisma u. a. m. Zur vierten (von 130—50): die Schüler R. Ismaels: R. Josia, R. Jonathan u. a. m.; die letzten Schüler R. Akibas: R. Mair, R. Juda, R. Simon, R. Jose, R. Eleasar b. Schemua, R. Jochana Hassandlor, R. Nechemia, R. Eleasar b. Jakob; ferner Abba Saul, R. Josua b. Korcha, R. Elasar b. Zadok, R. Ismael b. Jochanan b. Beroka, R. Simon b. Gamliel u. a. m. Zur fünften (von 150—219): R. Nathan, R. Juda der Fürst, Symachus, R. Jose b. Juda, R. Simon b. Juda, R. Eleasar b. Juda, R. Juda b. Jose, R. Menachem b. Jose, R. Eleasar b. Simon, R. Simon b. Eleasar, R. Jose b. Hamschullam, R. Simon b. Menasja u. a. m. Mehreres siehe: „Rabbinismus".

Talmudische Schriften: Sifra ספרא und Sifre ספרי. Die Bei- und Nebenschriften der Mischna (s. d. A.), aus denen die Lehrer im Talmud in ihren Gesetzesdiskussionen und Mischnaerklärungen Stellen anführen, sind: Sifra, Sifre, Tosefta und Mechilta. Wir haben in den Artikeln: „Mechilta" und „Tosefta" die beiden letzten Schriften behandelt und wollen hier über die beiden ersten sprechen. I. Sifra ספרא. Diese Schrift wird im Talmud von den Volks- und Gesetzeslehrern oft genannt; sie heißt bald „Sifra" ספרא, bald „Thorath Kohanim" תורת כהנים, (Lehre, Gesetz der Priester). Der zweite Name bezieht sich auf das 3. B. des Pentateuchs, dessen großer Theil die Priestergesetze enthält, von dem diese Schrift die Erörterungen giebt. Wir haben hier die auf dem Wege der Schriftforschung, Midrasch, (s. Exegese) versuchten Herleitungen der Halacha (s. d. A.) aus dem Schriftgesetze, welche deren Richtigkeit dokumentiren sollten. Es war dies die Arbeit der Gesetzeslehrer, Tanaim (s. d. A.), gegen die Angriffe von Seiten der Gegner der halachischen, traditionellen Bestimmungen als z. B. der Sadducäer, der Boöthusäer, der Hellenisten u. a. m., welche biblische Begründungen für dieselben aufsuchten. In ihrer Beziehung zur Mischna (s. d. A.) bringt sie uns in voller Ausführlichkeit die Gesetzesherleitungen aus der Schrift, von der in der Mischna nur Auszüge gegeben werden; sie bildet somit eine Seitenschrift der Mischna, zu deren Erklärung sie nothwendig ist und auch hierzu von den spätern Gesetzeslehrern (Amoraim) benutzt wurde. In der uns vorliegenden Schrift „Sifra" gehören die Gesetzeslehrer, deren Gesetzesherleitungen und Gesetzeserörterungen hier vorkommen, der Zeit des R. Akiba (s. d. A.); es sind seine Lehrer und Collegen und Schüler, sämmtlich aus dem ersten Jahrhundert und der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. n. Die Erläuterungen derselben sollen die halachische Richtung R. Akibas zum Ausdruck bringen[1]), was jedoch nicht behinderte, auch die Gesetzeserläuterungen der Gegenrichtung als z. B. die des R. Ismael und seiner Schule aufzunehmen.[2]) Als Träger dieser Akibaischen Richtung wird R. Juda (s. d. A.) angegeben, dem sämmtliche anonymen Aussprüche in dieser Schrift zugeschrieben werden.[3]) Neben diesen Gesetzeslehrern kommen auch welche aus späterer Zeit vor, als z. B. R. Elasar Sohn R. Simons, der Patriarch R. Juda I.[4]), u. a. m. (in der letzten Hälfte des zweiten Jahrh.); ferner R. Chia (s. d. A.)[5]); Jose Sohn R. Chanina, Schüler des R. Jochanan (im 3. Jahrh. n.), sonst werden auch Lehren zitirt, die den Lehrern (Amoraim) des 4. Jahrh. n., als z. B. Rab Huna u. a. m. angehören.[6]) Dieser Einblick in diese Schrift macht uns die Angabe der Abfassung derselben schwer. Nach diesen konnte dieselbe nicht vor dem 4. Jahrh. n. geschehen sein.

---

[1]) Sanhedrin 87 וכלהו אליבא דרבי עקיבא. [2]) So kommen viele Aussprüche von R. Ismael darin vor. [3]) Daselbst סתם ספרא ר' יהודא. [4]) Das. zu Vajikra Absch. 8, 12, 21; zu Zav Absch. 9, 14; Schemini Absch. 1, 2, 4 u. a. m. [5]) Sifra, Vajikra, Absch. 5, 6, 8; Zav Absch. 5; Mezora Absch. 14. [6]) Das. Vajikra Absch. 7 von נדבה vergl. Sebachim 62b., besonders Jebamoth 37b.

Diese Annahme hat jedoch sämmtliche Stellen im Talmud gegen sich, wo die Gelehrten des 3. Jahrh. n. schon dieser, unserer Schrift gedenken.[1] Auch dem R. Jochanan (im 3. Jahrh.), der den Ausspruch thut, daß die anonymen Aussprüche in Sifra von R. Juda (im 2. Jahrh.) herrühren, muß diese Schrift vorgelegen sein, wonach wohl deren Abfassung schon im 3. Jahrh. fertig war. Wir nehmen daher an, daß die Schrift Sifra zwei Abfassungen in zwei verschiedenen Zeiten erhalten habe. Die eine im 3. Jahrh. n., wo sie den Lehrern dieser Zeit als z. B. R. Jochanan und R. Simon Sohn R. Juda I. vorgelegen und von ihnen benutzt wurde; die andere im 4. Jahrh. in der Schule Rabhs, von einem seiner Schüler, wo diese Schrift in einer erweiterten Gestalt ihre Umarbeitung erhielt, in der wir sie heute besitzen. Die erste Abfassung wurde in dieser zweiten dadurch erweitert, daß man in sie auch die Aussprüche späterer Lehrer, die des 3. und 4. Jahrh. n. aufgenommen; ferner wurden mehrere Abschnitte hinzugefügt, die früher ihr noch nicht einverleibt waren.[2] Diese jüngere Abfassung wurde durch den Zusatz bezeichnet: „Sifra aus der Schule Rabhs" ספרא דבי רב.[3] Dieselbe besteht aus 9 Abtheilungen[4]) und achtzig Abschnitten. Die Abtheilung I ist zu Vajikra mit 23 Abschnitten; die Abtheilung II zu Zav mit 19 Abschnitten; die Abth. III zu Schemini mit 12 Abschnitten; die Abth. IV zu Thasria mit 19 Abschnitten; die Abth. V zu Mezora mit 9 Abschnitten; die Abth. VI zu Achre moth mit 13 Abschnitten; die Abth. VII zu Kedoschim mit 11 Abschnitten; die Abth. VIII zu Emor mit 20 Abschnitten; die Abth. IX zu Behar mit 9 Abschnitten und die zu Bechukothai mit 13 Abschnitten. II. Sifre, ספרי, ebenfalls eine midrasch halachische Schrift zum 4. und 5. B. Mosis, welche die Herleitung und Begründung der halachischen Gesetze der Gesetzeslehrer enthält. Neben den Aussprüchen der Gesetzeslehrer, Tanaim, aus den ersten zwei Jahrhunderten bringt diese Schrift auch die des 3. und 4. Jahrh. n. als z. B. des Benaa,[5]) Abba Jose bar Chanin,[6]) R. Samuel bar Nachmani[7]) u. a. m. Nach der Zitirung dieser Namen konnte die Abfassung nicht vor dem 4. Jahrh. gewesen sein. Gegen diese Annahme spricht jedoch die Äußerung R. Jochanans (im 3. Jahrh. n.), „die anonymen Aussprüche in Sifre sind die des R. Simon b. J.", woraus hervorgeht, daß schon im 3. Jahrh. n. das Sifre vorgelegen und schon abgefaßt war. Wir nehmen daher auch hier das an, was wir schon oben über die Abfassungszeit des Sifra gesagt haben; es gab eine ältere Abfassung des Sifre, die den Gesetzeslehrern im 3. Jahrh. n. schon fertig vorlag, und eine jüngere, welche die ältere umarbeitete und durch neue Zuthaten vermehrte. Als die neuen Zuthaten bezeichnen wir die Aufnahme von Aussprüchen der Lehren späterer Zeit. Die uns vorliegende Schrift Sifre ist nicht mehr in ihrer vollständigen Gestalt, da mehrere Abschnitte in ihr fehlen. Sie beginnt von 4 M. 4.; es fehlen also die Abhandlungen zu den ersten drei Kapiteln. Nichts mit dieser Schrift hat eine andere ähnlichen Namens: „Sifre sutta" gemein, die mehr agadischen Inhalts ist. Mehreres siehe: Mechilta und Tosephta.

Targum, תרגום. I. Name und Bedeutung. Der Name „Targum" ist aramäisch und bedeutet nicht so sehr „Uebersetzung" schlechthin, als vielmehr „Uebersetzung und Erklärung" zugleich, die freie, nicht an das Wort gebundene Uebertragung, welche die Verdeutlichung, das Verständniß des Textes geben will und so mehr der Dolmetschung entspricht. So wird in 1 M. 43. „und der

---

[1]) So R. Simon Sohn R. Juda I. in Kidduschim S. 33; R. Simon b. Lakisch in Jebamoth S. 72b. Mehr noch in Berachoth S. 47b; Erubin 96b; Kidduschim 49b. 53b; S nhedrin 86a; Schebuoth 13a. und 41b; Megilla 28b; Sabbath 137b; Bechoroth 61a. Kerithoth 22a. [2]) So nach Raschi zu 3 M. 9. 23. der Abschnitt von der Einweihung פ' מלואים. Doch fehlt in unserer Ausgabe der Absch. von den Keuschheitsgesetzen פ' עריות, welche noch in der Ausgabe von Nachmanides gewesen. [3]) So kommt diese Schrift vor in Berachoth S. 11b. 18b, Cholin 67a, Sabbath 41b. kommen diese Stellen in Sifra vor. [4]) Auch die ältere Sifra hatte 9 Absch. in Midr. r. 4 M. Absch. Korach. [5]) Sifre zu Debarim Absch. 1. 2. [6]) Das. Absch. 2. [7]) Das. zu Behaalotcha Absch. 73.

Dolmetscher war zwischen ihnen" והמליץ בינותם im Targum durch Meturgeman, מתורגמן, Dolmetscher, wiedergegeben.[1]) Ebenso gebraucht das talmudische Schriftthum diesen Ausdruck, als z. B. „So hat es Samuel übertragen", כן תרגמה אריך בבבל[2]); „Wir, ich und der Größte in der Genossenschaft haben es übertragen",[3]) אני ואריה שבחבורה תרגימנה. In demselben Sinne führen sämmtliche aramäischen Übersetzungen der biblischen Bücher die Benennung „Targumim" die mehr eine Verdeutlichung als eine wortgetreue Uebersetzung derselben sind. Man kennt ein Targum des Pentateuchs, תרגום של תורה; ein Targum der Propheten, תרגום של נביאים, und ein Targum der Hagiographen, תרגום של כתובים.[4]) Targume zum Pentateuch giebt es drei: 1. ein Targum Jeruschalmi, תרגום ירושלמי (s. d. A.); 2. ein Targum Jonathan, תרגום יונתן (s. d. A.) und ein Targum Onkelos, תרגום אונקלוס (s. d. A.). Targume zu den Propheten soll es zwei gegeben haben: 1. das uns vorliegende, als dessen Verfasser man Jonathan b. Usiel nennt und 2. ein Targum Jeruschalmi. Ebenso existirten zu den Hagiographen zwei Targume, neben den vorhandenen auch ein Targum Jeruschalmi, von dem sich das zum Esterbuche erhaten hat. II. Entstehung, Ausbreitung, Gesetze, Normen, Feststellung, Abfassung, Gebrauch und Würdigung. Die Anfänge der Bibelübersetzung in obigem Sinne als eine Verdeutlichung d. h. Übersetzung und Erklärung zugleich, wollen Einige schon bei den Juden im babylonischen Exil beginnen lassen. Dieselben sollen die Belehrungen in den stattgehabten Versammlungen bei den Propheten im Exil gewesen sein.[5]) Sicherer können wir den Beginn von Uebersetzungen gewisser Pentateuchstücke zur Zeit Esras bei der Wiederbegründung des zweiten jüdischen Staatslebens annehmen. Wir lesen darüber: „Und sie lasen im Buche der Gotteslehre, erklärt und ausgelegt, daß sie das Vorgelesene verstanden",[6]) ferner: „und die Leviten, die das Volk verständigten."[7]) Unter dem Ausdruck „erklärt", מפורש, versteht die Tradition die Übersetzung, das Targum,[8]) die Verdolmetschung. Unter Esra war das Bedürfniß unabweisbar, das Volk mit dem Inhalte des heiligen Schriftthums bekannt zu machen, denselben in der Sprache des Volkes vorzutragen. Die Meisten von den eingewanderten und von den in Palästina von früher ansässigen Juden verstanden nach Nehemia 13. 24. nicht mehr hebräisch; ihre Sprache war die der Nachbarvölker. Man mußte daher die vorgelesenen Stücke aus den heiligen Schriften, wenn das Volk Kenntniß davon haben sollte, in die Sprache desselben übertragen. Diese Uebersetzung war keine wörtliche, sondern eine Verdeutlichung und Erklärung der Schrift —, eine Paraphrase, und mochte der paraphrastischen Gestalt unserer ältern Targumim als z. B. der des Targum Jeruschalmi und vieler Stücke in dem sogenannten Targum Jonathan zum Pentateuch ähnlich gewesen sein. Deutlich wird dies durch die Worte in Esra 8. 16.; Nehemia 8. 7. 8.; 1 Chr. 15. 2.; 2 Chr. 35. 3. „und die Leviten, die dem Volke (das Vorgelesene) verständlich machten" angegeben. Das Volk wurde mit den an die vorgelesenen Bibelabschnitte sich anknüpfenden Traditionen, Anordnungen und Gesetze bekannt gemacht. Eine bedeutende Erweiterung erhielt diese Art von Übersetzungsthätigkeit, als man später dem sich gebildeten Samaritanismus entgegenzutreten, seine religiöse Gemeinschaft mit dessen Lehren, Gesetzen und Institutionen als unjüdisch zu kennzeichnen hatte. Die polemischen Stücke in den Targumim gegen die Heiligkeit des Berges Garisim u. a. m. mögen Reste von ältern Bibelübersetzungen sein.[9]) Wir wissen ferner, daß es in Alexandrien öftere Religionsstreitigkeiten zwischen den Samaritanern und den

---

[1]) Vergleiche auch das Targum Onkelos zu 2 M. 4. 16.; 7. 1. [2]) Sabbath S. 53a. [3]) Sanhedrin S. 8b. [4]) Megilla 3b. [5]) Siehe: „Judenthum" und „Synagoge". [6]) Esra 8. 8. ויקרא בספר תורת אלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא. [7]) Das. 8. 16.; Nehemia 8. 7. 9.; 1 Chr. 18. 2.; 2 Chr. 35. 3. והלויים המבינים את העם. [8]) Megilla 3a. Nedarim 37b. vergl. Sanhedrin 21b. „Die Thora wurde in Esras Zeit in aramäischer Sprache gegeben; ferner Tosephta Sanhedrin Cap. 4. Jeruschalmi Megilla 1. 9." Esra hat die Thora in anderer Sprache gegeben. [9]) Siehe: „Samaritaner" und „Religionsgespräche".

Juden gab, zu deren Beilegung die von beiden angeführten Bibelstellen verschiedene Auslegungen erfuhren. Hekatäus, der Zeitgenosse des Königs Ptolemäus Lagi (im 3. Jahrh. v.) erzählt, daß der Priester Ezekias, der zu den nach Alexandrien eingewanderten Juden gehörte, ihm aus einer mitgebrachten Schrift, Gesetzbuch, die Unterschiede zwischen den Samaritanern und den Juden nachwies. Wir haben in den auf uns gekommenen Targumen, besonders im Targum Jeruschalmi und in dem sogenannten Jonathantargum zum Pentateuch noch viele sehr alte Reste dieser Art Polemik gegen den Samaritanismus.[1]) Hundert Jahre später, gegen die Mitte des 2. Jahrh. v., wurde in Aegypten unter dem Könige Ptolemäus Philometer auf der Insel Pharos nach frühern Uebersetzungen, wie dieselben bei den Thoravorlesungen in den Synagogen sich gebildet hatten, eine griechische Uebersetzung des Pentateuchs und später auch der andern biblischen Bücher angefertigt, die sich unter dem Namen „Septuaginta", erhalten hat. Es kam zur obigen Ursache eine zweite hinzu, welche diese Uebersetzung hervorrief. Die Einführung des heiligen Schriftthums der Juden mit ihren Lehren und Gesetzen in die Reihen der gebildeten Griechen, die zugleich eine Vertheidigung des Judenthums und der Juden in ihren Sitten und Bräuchen sein sollte. Wir finden in derselben Schriftauffassungen direkt gegen den Samaritanismus, Umschreibungen der Anthropomorphismen und Anthropopathismen in der Bibel (s. d. A.), um dem philosophischen Griechenthume gerecht zu werden.[2]) Diese griechische Übersetzung, zunächst wohl nur des Pentateuchs,[3]) wurde bald das Grundbuch des darauf sich bildenden jüdisch philosophischen Hellenismus in Alexandrien, der seinen würdigsten Repräsentanten in Philo, dem Philosophen (s. d. A.) fand und ein umfassendes Schriftthum mit einem großartigen Ideenreichthum hinterließ. Von da erstreckte sich ihr Einfluß mit den sie begleitenden jüdisch alexandrianischen Philosophemen auch auf die Juden in Palästina. Es machten sich die jüdisch alexandrianischen Philosopheme in ihrer Auffassung und Erklärung der Lehren, Gesetze und Erzählungen geltend und riefen auch da ein neues Schriftthum hervor. Es wurde jede Vermenschlichung Gottes (s. Anthropophormismen) in der Bibel in den öffentlichen Bibelübersetzungen und Volksbelehrungen, wie dieselben beim Gottesdienste am Sabbat und Fest stattfanden, umschrieben wiedergegeben; Gott stellte man nur in der Gestalt der Liebe und Gnade dar und umdeutete die Ausdrücke von Zorn und Strafe Gottes. Sämmtliche Gesetze wurden als Äußerungen dieser Gottesliebe bezeichnet. Auch die schlichten Erzählungen von biblischen Personen blieben nicht verschont und wurden als Allegorien höherer Ideen ausgelegt. Die ältern Stücke in unsern Targumen (s. Targum Jeruschalmi und Targum Jonathan), sowie in den Midraschim und Talmuden haben uns einen beträchtlichen Theil dieses jüdischen Hellenismus in Palästina aufbewahrt. Wir haben eine Darstellung desselben in den Artikeln: „Griechenthum", „Religionsphilosophie", „Geheimlehre", „Erkenntniß Gottes", „Herrlichkeit Gottes", „Gnade und Barmherzigkeit Gottes", „Schöpfung", „Allegorie" und „Exegese" gegeben und wollen dieselbe hier nicht wiederholen. Aus den spätern Bestimmungen gegen die Überhandnahme dieses jüdischen Hellenismus in Palästina ersehen wir, welche Vertretung derselbe noch in dem letzten Jahrhundert des jüdischen Staatslebens bei den Übersetzern hatte. Die Gesetze in 3 M. 23. 27. das Neugeborne nicht vor dem achten Tage zu schlachten; 3 M. 25. 6. dem Vieh und dem Wild des Feldes am Erlaßjahr das Getreide auf dem Felde freizugeben; 3 M. 22. 28. das Junge mit seinem Erzeuger (des Viehes) nicht an einem Tage zu schlachten; 5 M. 22. 5. nicht die Mutter mit ihren Küchlein aus dem aufgefundenen Neste mitzunehmen, sondern vorher die Mutter freizulassen u. a. m. wurden als Ausdrücke der göttlichen Liebe erklärt und darnach übersetzt.[4]) So lautet eine er

[1]) Siehe: „Targum Jeruschalmi" und „Targum Jonathan". [2]) Siehe „Uebersetzungen, griechische". [3]) Siehe daselbst. [4]) Jeruschalmi Berachoth Absch. V. 5. p. 9 c. das Megilla Absch. IV. p. 75 c.

haltene ältere Übersetzung in dem sogenannten Targum Jonathan zu 3 M. 22. 28. „Mein Volk, Söhne Israels! So wie unser Vater im Himmel barmherzig ist, so sollet ihr auf der Erde barmherzig sein, an einem Tage nicht das Rind oder das Lamm mit seinem Jungen zu schlachten".[1]) Eine ähnliche hellenistische Gesetzesauffassung hat sich im Midrasch Rabba 5 M. Absch. 6. erhalten. Wir zitiren diese Stelle: „Am achten Tage hat Gott die Beschneidung des neugebornen Knäbleins befohlen, weil dessen Barmherzigkeit erst das Kind hierzu kräftig genug entwickelt haben will.[2]) Wie seine Barmherzigkeit über den Menschen wacht, so auch über die Thiere. „Es verbietet das Gesetz das Neugeborne des Viehes vor dem achten Tage zu schlachten; ebenso den Erzeuger und sein Junges an einem Tage zu tödten und befiehlt von einem aufgefundenen Vogelnest die Mutter freizulassen". Auch ein darnach abgefaßtes Gebet wird genannt, nämlich: „Gott, wie du dich der Mutter und der Küchlein bei den Vögeln erbarmst (5 M. 22. 5.), Mitleid hast gegen die Mutter und ihren Jungen, beide nicht an einem Tage schlachten zu lassen (3 M. 22. 28.), erbarme dich unser!"[3]) Ferner deuten uns die Berichte in der Mischna und in der Tosephta Megilla 3(4). 10., von den Schriftabschnitten, welche übersetzt und welche nicht übersetzt werden dürfen, die für unsere Darstellung wichtige Angabe an, daß man nicht blos die Schriftstellen, die hier als zum Übersetzen verboten, sondern auch die, welche ausdrücklich als hierzu erlaubt angegeben werden, beanstandete und nicht übersetzte. Es waren dies, wie wir oben angegeben haben, die Männer des jüdischen Hellenismus in Paläſtina. Diese Schriftabschnitte sind: die Schöpfungsgeschichte, wol, um jedem Philosophem über dieselbe, als z. B. über den Urstoff u. a. m. auszuweichen[4]); die Begebenheit Lots mit seinen zwei Töchtern[5]); die Erzählung von Juda mit Tamar[6]); die von dem Vergehen Rubens mit dem Kebsweibe seines Vaters,[7]) die Berichte von der Anfertigung des goldenen Kalbes,[8]) die Fluchandrohungen,[9]) der Priestersegen (s. d. A.)[10]); der Bericht von David und Bathseba in 2 S. 11. 12.; von Amnon und Thamar (s. d. A.); des Absalom mit den Kebsweibern seines Vaters[11]); vom Kebsweibe in Gibea,[12]) u. a. m. Eine dritte Notiz enthält die Bestimmungen am Ende obiger talmudischen Stellen, in dem Abschnitte von den Gesetzen der Blutschande keine Umschreibungen zu gebrauchen, dagegen die das Schamgefühl und den Anstand verletzenden Ausdrücke durch andere wiederzugeben, die deutlich uns die weite Thätigkeit der Hellenisten erkennen lassen.[13]) Eine Beschränkung derselben von Seiten der Volks- und Gesetzeslehrer trat erst ein, als sich später aus deren Mitte Sekten entwickelten, die dem Judenthum schädlich zu werden drohten. Es waren die verhängnißvollen Zeiten der letzten fünfzig Jahre des jüdischen Staatslebens, wo die Juden einerseits unter den Herodäern und später unter der drückenden Herrschaft Roms sich immer mehr vor jedem fremden Einflusse abschlossen, anderseits sie in den Schriften der entstandenen Sekten (s. d. A.) die reine Lehre des Judenthums mit fremden Anschauungen versetzt und umgestaltet sahen, was zur Auflösung des Gesetzes führten konnte.[14]) Wir lesen darüber im aethiopischen Henochbuche K. 94. 5.; 98. 15.; 99. 2.; 14.; 104. 10. „Wehe euch, die ihr Lügen redet und Frevelworte niederschreibet, denn sie schreiben ihre Lügen auf, damit man sie höre und nicht vergesse, sie haben keinen Frieden und sterben plötzlich —; wehe euch, die ihr die Worte der Rechtgläubigkeit fälschet, und von dem ewigen Gesetze fallen sie ab!"[15]) Ferner: „Sie äußern die Worte der Wahrheit, führen schlechte Reden und schreiben Lügenbücher über ihre Reden".[16])

---

[1]) Targum Jonathan zu 3 M. 22. 28. עמי בני ישראל היכמא דאבונן רחמן בשמיא כן תהוון רחמנין בארעא תורתא או רחלא יתה וית ברה לא תיכסון ביומא חד. [2]) Über die Beschlüsse dagegen siehe weiter. [3]) Jerusch. Megilla Absch. 4. am Ende; das. Berachoth am Ende; Midr. r. 3 M. Absch. 27. [4]) Siehe „Schöpfung" und vergl. Chagiga Mischna Absch. 2. 1. [5]) 1 M. 19. 31. [6]) S. d. A. [7]) 1 M. 35. 22. [8]) S. d. A. [9]) 3 M. 26. 14 ff.; 5 M. 28. 15 ff. [10]) 4 M. 6. 22. wohl wegen des Ausdruckes ישא ה' das gleich einer Bestechlichkeit Gottes klingt. Siehe weiter. [11]) 2 S. 16. 22. [12]) Richter 19. [13]) Megilla S. 25a. המכנה בעריות משתקין אותו. [14]) Siehe: „Religionsphilosophie" und „Religionsgespräche". [15]) Das. 98. 75 – 99. 2. [16]) Das. 104. 10.

Im Kapitel 98. 15. wird in bitterer Auslassung über das griechische Gift geklagt, das in die Schriften gedrungen. Der Patriarch R. Gamliel I. war der erste, der gegen den Hellenismus in den Targumen auftrat. Man brachte ihm ein Targum vom Buche Hiob. Er las es und befahl dessen Beseitigung, „Versenke es (das Targum) unter die Bauschichte".[1]) Hiermit war der Kampf gegen die hellenistischen Targumisten eröffnet. Man beschränkte die bisher zugelassene freie Uebersetzungsweise durch Aufstellung bestimmter Gesetze für sie und trat streng gegen jede Abweichung von denselben auf. Wir bringen dieselben, wie sie in der Mischna, der Tosephta und den beiden Talmuden ihre allmähliche Zusammenstellung gefunden und besprochen wurden. Die Mischna hat darüber: „Wer da spricht: „Gott, über ein Vogelnest erstreckt sich deine Barmherzigkeit (s. oben) und wegen des Guten soll dein Name gedacht werden!" den heiße man schweigen".[2]) Ein Lehrer des 3. Jahrh. n., R. Jose ben Sabid, fügt dieser Stelle, erklärend hinzu: „denn derselbe zeichnet Gott nur in den Eigenschaften der Liebe und Gnade, der doch auch die der strengen Gerechtigkeit besitzt".[3]) Ein anderer Lehrer derselben Zeit hat darüber: „Wer zur Übersetzung der Stelle in 3 M. 22. 28. hinzufügt: „Mein Volk! So wie wir im Himmel barmherzig sind, sei auch du auf Erden", thut Unrecht, denn derselbe erklärt die göttlichen Gesetze zu Gesetzen der Barmherzigkeit".[4]) Eine dritte Gegenbestimmung in der Mischna ist die schon oben erwähnte, keine Umdeutungen und Umschreibungen in dem Abschnitte 3 M. 18. 7. 21. von den Gesetzen der Blutschande zuzulassen. „Wenn Jemand die Gesetze der Blutschande umschrieben vorträgt, den bringe man zum Schweigen".[5]) Rab Joseph, ein Lehrer im 4. Jahrh. n., fügt erklärend hinzu, als z. B. wenn Jemand die Umdeutung des ersten Gesetzes daselbst 3 M. 18. 21. „Die Blöße deines Vaters oder die Blöße deiner Mutter decke nicht auf, deine Mutter ist sie, ihre Blöße sollst du nicht aufdecken", ערות אביך וערות אמך לא תגלה, dahin giebt: „Du sollst nichts, was deinen Vater oder deine Mutter schändet, aufdecken, bekannt machen".[6]) Eine vierte betrifft die Übersetzung von V. 21. daselbst: „Und nicht von deinem Nachkommen dem Moloch darzubringen", ומזרעך לא תתן להעביר למלך, durch: „Du sollst nicht mit einer Heidin Kinder zeugen".[7]) Dieselbe schließt mit dem Nachdrucke: „Man gebiete ihm zu schweigen und ertheile ihm einen Verweis". Sie sahen die Gefährlichkeit solcher Uebersetzungen ein, das Schriftgesetz büßte dadurch seinen eigentlichen Sinn ein und konnte seine praktische Bedeutung ganz verlieren; kurz derartige Deutungen führten zur Auflösung des Gesetzes. Eine fünfte Bestimmung bezeichnet die Bibelstellen, welche übersetzt werden und welche nicht übersetzt werden dürfen. Die Mischna bringt davon: „Die Erzählung von Rubens Vergehen mit Bilha, dem Kebsweibe seines Vaters (1 M. 35. 22.), wird gelesen, aber nicht übersetzt; die von Tamar (Das. 38.) wird vorgelesen und übersetzt; ebenso der erste Bericht von der Anfertigung des goldenen Kalbes (2 M. 32. 21—25.), aber der zweite in 5 M. 9. 11. soll nur gelesen, aber

---

[1]) Sabbath S. 115a. Jeruschalmi daselbst Absch. 16. S. 15a. אמר לבנאי שקעהו תחת הנדבך Vergl. noch Tosephta Cap. 24. [2]) Megilla Mischna S. 25a. [3]) Berachoth S. 33. Megilla S. 25. [4]) Jeruschalmi Megilla Absch. 4. [5]) Megilla 25a. המכנה בעריות משתקין אותו. [6]) Das. תני רב יוסף קלון אביו וקלון אמו nach Raschi zu Mischna daselbst. Dieselbe Deutung haben wir in Jeruschalmi Megilla IV. S. 75a. בעריתא דאבוי ובעריתא דאימיה, wo wir עריתא in der Bedeutung von „Schande", „Schmach" ähnlich 1 M. 42. 9. 12. „die Schwäche des Landes" gleich dem קלנא zu nehmen haben. Merkwürdig ist, daß das Targum Jonathan zu dieser Stelle neben der richtigen Auffassung dieses Gesetzes auch die hier verworfene und verketzerte hat; es stellt beide Auffassungen neben einander: ערית אבוך וערית אמך לא תבזי איתא לא תשמיש עם אבהא, „Behandle nicht verächtlich deinen Vater oder deine Mutter; es buhle nicht eine Frau mit ihrem Vater u. s. w. Siehe: „Targum Jonathan". [7]) Daselbst מזרעך לא תתן לאעברא בארמיותא. Diese perhorrescirte Übersetzung findet sich ebenfalls noch ganz im Targum Jonathan zu diesem Verse: ומן זרעך לא תתן בתשמישתה לציר בת עממין למיעברא לפולחנא אוחרא. Ebenso der Syrer daselbst. Vergl. hierzu Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 9. Ende, Sifre zu 5 M. 18. 10., Jeruschalmi Megilla Absch. 4. und Gemara Megilla S. 25a., wo diese Übersetzung und deren Lehre ihre Vertretung in der Schule R. Jsmaels (s. d. A.) hat. זה שנושא ארמית ומוליד ממנה בנים מעמיד אויבים למקום.

nicht übersetzt werden; der Priestersegen (4 M. 6. 22.), die Geschichte Davids mit Bathseba (2 S. 11. 12.) und des Amnon mit Thamar (Das. 13.) dürfen weder gelesen noch übersetzt werden".[1]) Ausführlicher ist der Bericht darüber in der Tosephta.[2]) a. Vorgelesen und übersetzt werden: die Schöpfungsgeschichte, die Erzählung von Lot und seinen Töchtern (1 M. 19. 31), die von Thamar, die erste Erzählung vom goldenen Kalbe, die Fluchandrohungen,[3]) sämmtliche Verwarnungen und Strafbestimmungen im Pentateuch, die Begebenheit des Amnon und Thamar, des Absalom mit den Kebsweibern,[4]) die vom Kebsweibe zu Gibea[5]) und das Kap. 17 in Ezechiel: „Mache die Gräuel Jerusalems bekannt" (Megilla 25b.) b. Vorgelesen und nicht übersetzt werden: die Erzählung von Ruben[6]) und des zweiten Berichts vom goldenem Kalbe.[7]) c. Weder vorgelesen, noch übersetzt werden: der Priestersegen und die Geschichte des Vergehens Davids mit Bathseba. In diesen Angaben erkennen wir, wie bereits oben bemerkt wurde, die Bestimmungen ad. a. als gegen den Hellenismus; aber die von b. und c. eine Berücksichtigung und Anerkennung derselben in diesen Anordnungen. Das Alter dieser talmudischen Übersetzungsgesetze geht daraus hervor, daß die Lehrer des 2. Jahrh. n., Chanina b. Gamliel und Simon b. Eleasar u. a. m., dieselben schon interpretiren[8]); sie waren demnach im 1. Jahrh. n. schon da. Aber man begnügte sich nicht mehr mit der Aufstellung von Übersetzungsnormen, sondern machte sich daran, eine Pentateuchübersetzung nach denselben herzustellen. Hierzu kam, daß man auch gegen die Gesetzeserklärungen der Sadducäer vorzugehen hatte. Diese neue Übersetzung, zunächst nur für den Pentateuch, sollte: 1. vom Hellenismus nur so viel aufnehmen, was gesetzlich gebilligt und zulässig erschien, alles Andere entschieden zurückweisen; 2. die Traditionen gegen die sie verwerfenden Sadducäer als in der Schrift begründet, nachweisen. Für die griechisch redenden Juden war bereits die griechische Übersetzung „Septuaginta" vorhanden, aber ihrer bemächtigten sich die aus dem Hellenismus hervorgegangenen Sekten, so wie das junge Christenthum, die sie verschieden änderten, je nach dem sie sich Beweise für ihre Lehren aus ihr herholten. Dies hat die Lehrer gegen Ende des 1. Jahrh. n., R. Elieser und R. Josua, bewogen, eine Gegenübersetzung in griechischer Sprache anfertigen zu lassen. Der Anfertiger derselben war der Proselyt Aquila, (im Talmud Akyles) aus Pontus. Der Bericht lautet: „R. Jirmia (im 3. Jahrh. n.) erzählt im Namen des R. Chia b. Abba (im 2. Jahrh. n.): „Akyles (Aquila) übersetzte die Thora vor R. Elieser und R. Josua; sie lobten ihn und riefen ihm zu: „Du großer Japhite (Grieche) unter den Menschen!" (Ps. 45. 3. יפיפית מבני אדם wörtlich: „Du schönster unter den Menschensöhnen").[9]) Diese Übersetzung, die wegen ihrer pedantischen Worttreue und ihres traditionellen Charakters noch später bekannt war und vollständig den gesetzlichen Bestimmungen Rechnung trug, wurde nun als die einzig gesetzlich richtige anerkannt, nach der man bald auch eine aramäische Übersetzung der Thora anfertigte. Wir lesen darüber: „Man untersuchte und fand, die Thora könne vollständig nur griechisch übersetzt werden. Da hat ein Anderer, בורגני אחד, ihnen das aramäische (Targum) aus dem Griechischen (der griechischen Uebersetzung) angefertigt.[10]) So existirte nun auch nach dem Muster der griechischen Uebersetzung von Aquila (Akyles) für die aramäisch redenden Juden eine aramäische Uebersetzung. Auch

---

[1]) Mischna Megilla 4 (3.) 10. in Jeruschalmi Megilla Absch. 4, dagegen gehört in der Mischna zur Gem. Megilla S. 25a. der Priestersegen zu den Abschnitten, die gelesen und übersetzt werden. [2]) Tosephta Megilla Absch. 3. am Ende. [3]) 3 M. 26. 14. ff. 5 M. 28. 15. ff. [4]) 2 S. 16. 22. [5]) Richter 19. [6]) 1 M. 35. 22. und 23. [7]) Nämlich von 2 M. 22. 21—25. und Vers 35. [8]) Megilla S. 25a. und 25b. und Tosephta daselbst. [9]) Japhet wird in 1 M. 10. 2. als Ahnherr von יון, den Griechen angegeben. Vergleiche hierher den Ausspruch von Bar Kappara יפת אלהים ליפת — שיהו מדברים בלשונו של יפת באהלי של שם ebenso Megilla S. 9b. יפיפיתו של יפת יהא באהלי של שם. [10]) Jeruschalmi Megilla 1. 9. בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להיתרגם כל צורכה אלא יונית בורגני אחד בידא להם ארמית מתוך יונית.

diese mag wegen ihres Ursprunges den Namen: „Übersetzung Akyles" geführt haben und im Gegensatze zu den ältern, von den Gesetzeslehrern getadelten Uebersetzungen, als die gesetzmäßige gegolten haben. Wenn daher die babylonische Gemara Megilla 3a. den obigen Bericht des R. Chia b. Abba im Jeruschalmi Megilla für das Targum der Thora, worunter man das aramäische Targum versteht, zitirt, so könnte dies auf das obige nach Aquila angefertigte aramäische Targum bezogen werden. Derselbe lautet: „Das Targum der Thora hat Onkelos (= Akyles) der Proselyt aus dem Munde des R. Elieser und R. Josua gesprochen". Ob wir das „Targum Onkelos" in unsern Pentateuchausgaben als dasselbe zu betrachten haben? Wir erklärten uns in dem Artikel „Targum Onkelos" für die Gelehrten, welche dieses verneinen, aus folgenden Gründen: 1. ist die Sprache unseres Targum Onkelos eine ostaramäische, die der Juden in den babylonischen Ländern; 2. sind mehrere Stellen in dem Onkelosischen Targum völlig abweichend von der Uebersetzung des Aquila; 3. stehen mehrere Gesetzesauffassungen in unserm Onkelosischen Targum (s. Targum Onkelos) im Widerspruche mit denen des Gesetzeslehrers R. Elieser, nach dessen Anleitung die im Talmud genannte aramäische Pentateuchübersetzung angefertigt wurde. Wir denken uns, daß die im Talmud genannte Onkelosische Übersetzung in mündlicher Überlieferung stückweise nach Babylonien gekommen ist, wo man deren Reste zu einer vollständigen Übersetzung des Pentateuchs umarbeitete, die sich heute noch bei uns erhalten hat.[2]) Ebenso scheint uns, daß aus den nach Babylonien gelangten Resten der ältern und freiern, aber später perhorriszirten Pentateuchtargum, die wir in dem noch existirenden Targum Jeruschalmi wiedererkennen (s. Targum Jeruschalmi) der uns vorliegende „Targum Jonathan" zum Pentateuch entstanden sei. Die Stücke des Targum Jeruschalmi finden sich vollends in demselben wieder.[3]) Dieselben enthalten in mehreren Stücken Abweichungen von den obigen Übersetzungsnormen, sie sind daher älter als diese Gesetze und haben sich als Gegensätze zu denselben und zu den neuen Übersetzungen und zu der revidirten Übersetzungsweise erhalten und fortgepflanzt. Wir haben das Ausführliche darüber in den Artikeln „Targum Jeruschalmi" und „Targum Jonathan" angegeben und wollen hier nur das Fortbestehen der ältern Übersetzungweise neben der neuen nachweisen. Zunächst bemerken wir, daß es auch unter den Gesetzeslehrern welche gab, die mit mancher von obigen Übersetzungsbestimmungen nicht einverstanden waren. R. Ismael (am Ende des 1. Jahrh. n.) lehrte gegen obige Angabe, das Schriftgesetz in 3 M. 18. 21. „Und von deinem Nachkommen gieb nicht, dem Moloch zuzuführen" beziehe sich auf den, der eine Heidin (Aramäerin) heirathet und mit ihr Kinder zeugt; denn er bringt Gottesfeinde zur Welt".[4]) Wir haben in dieser Lehre ganz die oben bezeichnete, perhorriszirte Auffassung der ältern Targumisten, wie dieselbe im Talmud zitirt wird.[5]) Sein Zeitgenosse R. Elieser will auch von Ezechiel das Kapitel 17 „von den Gräueln Jerusalems" von der Übersetzung ausgeschlossen haben; aber ein Übersetzer beachtet sein Verbot nicht und übersetzt diesen Abschnitt. Da wird Jener unwillig und ruft ihm zu: „So du die Gräueln Jerusalems zur Schau stellst, thue das bei deiner eigenen Mutter!"[6]) Ebenso mußte noch im 2. Jahrh. n. R. Chanina, der Sohn des Patriarchen R. Gamliel II. einem Vorleser in Khabul (s. d. A.) zurufen, daß er den Abschnitt von Reubens Vergehen bis zum letzten Vers nicht übersetze.[7]) Wie bedeutend diese Gegner der neuen Ordnung gewesen, die unbekümmert das Werk der freiern Übersetzung fortsetzten, geht aus der ernsten Mahnung eines Lehrers im 2. Jahrh., des R. Juda hervor: „Wer den Vers wörtlich übersetzt, der lügt, und wer hinzufügt, der lästert".[8]) Sein Ausspruch stellte von neuem die Grenzen der Über-

[1]) Megilla 3a תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר"א ור"י. [2]) Siehe Ausführliches in dem Artikel „Targum Onkelos". [3]) Siehe: „Targum Jeruschalmi". [4]) Megilla 25a. Jeruschalmi daselbst ומן זרעך לא תתן זה שנושא ארמית ומעמיד ממנה בנים מעמיד אויבים למקום. [5]) Megilla S. 25a. לאתעברא בארמיותא. [6]) Das. S. 25b. צא ובדוק בתעבות אמך. [7]) Das. [8]) Kidduschim S. 49a. המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף עליו הרי זה מחרף ומגדף.

setzungsweise fest und sollte wahrscheinlich zwischen beiden Uebersetzungsweisen, der sklavisch wörtlichen (der des Akyles) und der ältern, freiern, vermitteln. Doch hatte auch diese Bemühung geringen Erfolg; die Anhänger der alten freiern Übersetzungsweise erhielten sich auch im 3. und 4. Jahrh. n., so daß noch R. Jochanan seinen Amora wegen seiner Übersetzungsweise tadelt (Midr. rabba 1 M. Absch. 70); ebenso R. Samuel b. Nachmann (Das. Absch. 61); auch noch die Lehrer R. Pinchas und R. Jose b. Abin ihre Proteste gegen obige hellenistischen Deutungen und Übersetzungen der Gesetzesstellen in 3 M. von dem Verbote, an einem Tage die Mutter und ihr Junges zu schlachten; ferner in 5 M. vom Auffinden eines Vogelnestes — erheben.[1]) Doch existirten bereits nach den neuen Anordnungen zwei fertige Übersetzungen, eine griechische, die des Aquila (Akyles) und eine nach dieser angefertigte aramäische, die ebenfalls wegen ihrer Aehnlichkeit mit der des Akyles, die des Akyles oder des Onkelos (nach der babylonischen Mundart) genannt wurde. Man hatte dieselben schon in schriftlicher Abfassung, so daß ein Übersetzer sich eines solchen schriftlichen Targums bei seinem Übersetzen bedienen wollte, aber davon behindert wurde.[2]) Im talmudischen Schriftthume werden in den Erörterungen des Schriftgesetzes und zur Erklärung schwieriger Wörter bald die griechische, bald die aramäische Uebersetzung zu Rathe gezogen. Im 1. und 2. Jahrh. n. ist es meist die griechische Uebersetzung des Aquila (Akyles), an die man sich wendet.[3]) Dagegen werden die aramäischen Uebersetzungen von den Lehrern des 3., 4. und 5. Jahrh. n. angeführt.[4]) Der größte Theil dieser Zitate zu den Stellen aus dem Pentateuch finden sich in unserm „Targum Jonathan" zum Pentateuch (s. d. A.) und im „Targum Onkelos" (s. d. A.), was wir als Beweis hinnehmen, daß beide genannten Targume aus den Resten eines ältern Targums, das nicht verzeichnet, sondern mündlich tradirt wurde, entstanden sind. Die Lehrer des 4. Jahrh. n., welche Kenner der Targume sind und auf deren Zitaten man besonders vertraute, waren Rab Joseph und R. Scheschetb,[5]) beiden wird die Abfassung der Targume zu den Hagiographen zugeschrieben. Je weniger man später etwas Positives über die Autoren unserer Targume wußte, desto höher stieg die Achtung und Werthschätzung derselben. Der Gesetzeslehrer R. Ami (s. d. A.) im 4. Jahrh. ordnete an, daß man auch privatim beim Lesen des wöchentlichen Abschnittes das Targum nicht vernachlässigen darf.[6]) Das Targum selbst soll traditionell von den letzten Propheten Hagai, Sacharia und Maleachi herkommen,[7]) Andere führen es auf Mosis zurück.[8]) Wenn dennoch Autoren der Targume genannt sind, so habe man dieselben nur als Wiederholer oder Wiederhersteller der alten Targume anzusehen.[9]) Leichter ohne jedweden Widerstand wurden die Anordnungen über die Förmlichkeiten bei den Uebersetzungen aufgenommen. Dieselben bestimmen, daß nicht zwei aus der Thora vorlesen und einer übersetze, nicht zwei übersetzen und einer vorlese, sondern einer lese vor und einer übersetze".[10]) Der Uebersetzer warte mit dem Uebersetzen, bis der Vorleser den Vers ganz vorgelesen, und der Vorleser darf nicht früher mit der weitern Vorlesung beginnen, bis der Uebersetzer geendet.[11]) Die Vorlesung, sowie die Uebersetzung soll Versweise geschehen.[12]) Eine wichtigere Frage ist die, ob die Uebersetzungen bald niedergeschrieben wurden. Die Ansichten der Gelehrten in neuerer

---

[1]) Jeruschalmi Megilla Absch. 4. [2]) Jeruschalmi Megilla IV. 1. חמא חד ספר מושיט תרגומא מנו — ספרא א"ל אסור לך דברים שנאמרו בפה בפה. [3]) Gesammelt sind diese Stellen in Meor Enajim Cap. 45. Mehreres siehe: „Uebersetzung des Aquila". [4]) Gesammelt sind diese Stellen von Chajoth in Iggereth Bekoreth S. 16—17. und Imre bina Cap. IV. und Reifmann in seiner Arbeit שדה ארם. Wir sprachen über diese Zitate in den Artikeln: „Targum Jonathan" und „Targum Onkelos". [5]) Vergl. Meor Enajim S. 57. Zunz Gottesd. Vorträge S. 63. Anmerk. Siehe die Artikel: „Targum zu den Propheten" und „Targum zu den Hagiographen". [6]) Berachoth 8a. לעולם ישלים אדם שנים מקרא ואחד תרגום. [7]) Kidduschim S. 49a. Megilla S. 3a. [8]) Daselbst. [9]) Das. שבחום חזרו ויסדום. [10]) Jeruschalmi Megilla Absch. IV. 1. [11]) Megilla S. 39b. [12]) Megilla 23b. Mischna daselbst.

Zeit sind darüber getheilt.[1]) Wir haben unsere Meinung im Artikel „Mischna" S. 796 und 797 dahin zu begründen gesucht, daß das Verbot des Niederschreibens der Tradition und der Schriftauslegung, worunter auch die Targume gehören sollen, zeitlich und vorübergehend war, und etwa am Ende des 1. Jahrh. n. entstanden und bis gegen das 4. Jahrh. n. seine Gültigkeit hatte, aber weder vorher existirte, noch nachher beachtet wurde. So wird von einem geschriebenen Hiobtargum erzählt, das man dem Patriarchen R. Gamliel I. vorlegte,[2]) ebenso spricht man unangefochten von der griechischen Übersetzung der Septuaginta (s. d. A.), die ebenfalls niedergeschrieben war. Im 4. Jahrh. n. hat ein Schriftgelehrter ein geschriebenes Targum bei sich, dessen er sich bei seinem öffentlichen Uebersetzen bedienen will.[3]) Der Grund dieses Verbotes war die Ueberhandnahme des Sektenwesens und die Bekämpfung desselben in der Mitte des Judenthums. Der erste, der von diesem Verbote spricht, ist R. Ismael und seine Schule,[4]) wenn wir nicht schon die Aussprüche R. Akibas gegen das Lesen externer Schriften[5]) und die Thätigkeit der andern Lehrer dieser Zeit zur Feststellung des Bibelkanons und Ausscheidung mehrerer andern Schriften als hierher gehörig beziehen.[6]) Über die Dauer der Institution der Übersetzung bei dem öffentlichen Gottesdienst, siehe: „Vorlesung aus der Thora". Mehreres siehe: „Exegese".

Targum der Hagiographen, תרגום של כתובים. I. Entstehung, Bildung und Charakter. Auch von der aramäischen Uebersetzung der Bücher dieses dritten Theils der Bibel gilt das, was wir über das Targum zu den Propheten (s. d. A.) gesagt haben. Es gab auch zu diesen Büchern ein älteres Targum, ein jerusalemitisches Targum, das die Grundlage des gegenwärtigen, jüngern Targums gewesen, deßen Stücke hier verarbeitet sind und mehr und weniger in den einzelnen Büchern, je nach ihrer Beschaffenheit (s. weiter), merklich hervortreten. Von dieser ältern Uebersetzung hat sich neben den Resten zu den verschiedenen Büchern, die sich unter der Bezeichnung „ein anderes Targum", תרגום אחר, oder „Zusätze", תוספתות, in dem jüngern gegenwärtigen Targum eingestreut vorfinden,[7]) noch ein vollständiges Targum zum Buche Ester, das den Namen, „zweites Targum", תרגום שני,[8]) führt, erhalten. Die Gelehrten im Mittelalter sprechen von einem Targum jeruschalmi zum Hohenliede,[9]) zu den Psalmen,[10]) zu Job,[11]) zu den Sprüchen[12]) und zu den fünf Megilloth.[13]) Unser gegenwärtiges Targum erstreckt sich auf die Bücher der Psalmen, Jjob und Sprüche; ferner auf die Bücher Koheleth, Ester, Hohelied, Klagelied und Ruth und die der Chronik. Dagegen fehlt dasselbe zu den Büchern Daniel, Esra und Nehemia. Unter diesen treten die Spuren der Umarbeitung eines ältern Targums am deutlichsten hervor in dem Targum zu den Büchern der Chronik,[14]) Ester, Ruth, Klagelied und Koheleth. Sonst finden wir auch verschiedene Zusätze aus ältern Targumen in den Uebersetzungen der Psalmen, der Sprüche und des Jjobbuches.[15]) II. Alter, Sprache, Verfasser und Uebersetzungsweise. Die aramäische Uebersetzung der Hagiographen hat gleich den andern biblischen Büchern ein hohes Alter. Gegen 30 Jahre vor der Zerstörung des Tempels wird von den Pa-

[1]) Vergl. de Rossi hält die Ansicht fest, daß die Targume schriftlich abgefaßt wurden, dagegen erklärt Luzzatto in Philoxenus S. IX, daß dieselben nach dem Verbot, die Tradition niederzuschreiben, in der talmudischen Zeit nicht verzeichnet werden konnten. [2]) Siehe oben. [3]) Jerusch. Megilla IV. 1. [4]) Siehe den Artikel „Mischna" S. 796—797. [5]) Siehe: „Akiba R." [6]) Siehe: „Bibel" und „Apokryphen". [7]) Dieselben finden wir zusammengestellt bei Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 81. Anmerkung a. [8]) Eine neue Ausgabe dieses „zweiten Targums", תרגום שני, hat Dr. L. Munk, Berlin 1876. veranstaltet. [9]) Vergl. Aruch פלטיא. [10]) Nachmanides in seinem Schaar hagmul 1000, vergl. hierzu unser Targum zu Ps. 73. 20. [11]) Nachmanides zu Jjob 1. 1. [12]) Aruch צב und Nachmanides zum Pentateuch zu נשא. [13]) Vergl. Aruch voce מר; קפז, מלע und ברן. [14]) Vergl. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 80. Anmerkung b. Eine neue Ausgabe dieses Targums hat Rabbiner Dr. Rahmer im J. 1866. veranstaltet und eine gute Arbeit über dasselbe lieferten Rosenberg und K. Kohler in Geiger's Vierteljahresschrift 1870. [15]) Eine Zusammenstellung desselben hat ebenfalls Zunz S. 81. Anmerkung a. besonders heben wir hervor Ps. 18. 40; 22. 49. mit der Benennung תרגום אחר.

triarchen R. Gamliel I. erzählt, er ließ ein Targum zu Ijob kassiren.[1]) Andere Stellen im Talmud sprechen von den Uebersetzungen gewisser Psalmen und des Esterbuches[2]); ebenso nennen schon die ältern Midraschim das Targum zu den Psalmen,[3]) und das Targum zu den Sprüchen[4]); es ist daher zweifellos, daß man schon in dem Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels aramäische Uebersetzungen zu einzelnen Büchern der Hagiographen als z. B. zum Esterbuche, zu Ijob, zu den Psalmen hatte, zu denen später auch die zu den andern Büchern, zu den Sprüchen u. s. w. hinzukamen. Diese Uebersetzungen mögen wohl später unter dem Namen „Jerusalemitisches Targum", תרגום ירושלמי, gesammelt und zu einem Ganzen zusammengetragen worden sein, dessen Reste in unsern Targumen zu den Hagiographen verarbeitet wurden. Die Abfassung dieser gegenwärtigen Targume zu den Hagiographen geschah allmählich in den ersten drei Jahrhunderten nach der Abfassung des babylonischen Talmuds, also bis gegen das 9. Jahrh. n. Es geht aus diesem hervor, daß es ein Irrthum ist, wenn man einen Verfasser für diese Targume zu den verschiedenen Büchern angiebt und ihn in der Person des Rab Joseph (im 4. Jahrh.), den wir als den Anfertiger des Prophetentargums (s. d. A.) kennen, finden will.[5]) Weder das oben bezeichnete ältere, das sogenannte jerusalemitische Targum, noch das jüngere, das gegenwärtige, kann von ihm herrühren, da jenes schon vor ihm da war und dieses im 4. Jahrh. n. noch nicht seinen Abschluß erhalten haben konnte.[6]) Wir behaupten auch hier, daß die Targume zu den Hagiographen nicht eine Person, sondern mehrere Personen zu ihren Anfertigern, Verfassern haben. Diese Verschiedenheit der Verfasser macht sich auch in der Sprache der einzelnen Targume kenntlich.[7]) Im Ganzen kann man sie als die des westaramäischen Dialekts erkennen, gleich der des Jerusalemitischen Talmuds. Am stärksten tritt diese merkliche Verschiedenheit der Uebersetzer in der Uebersetzungsweise dieser Targume, also aus dem Innern dieser Arbeiten zu Tage. So haben die Targume zu den Psalmen und zu Ijob nur wenig von der Agada verarbeitet, das Targum zu den Sprüchen giebt den Text in fast wortgetreuer Uebersetzung wieder, dagegen sind die Targume zu den fünf Megilloth (zu Ester, Ruth, Klagelieder, Koheleth und Hoheslied) voll von Sagen, Berichten und Erklärungen der Agada, als wenn dieselben einen agadischen Commentar geben wollten. Nicht so sehr, aber doch noch immer stark mit Agadoth versetzt, ist das Targum zu den Büchern der Chronik. Das Eigenthümliche des Targums zu den Psalmen ist, daß es oft die Bilder auflöst,[8]) Zusätze sich erlaubt,[9]) die in den Psalmen vorkommenden Instrumente erklärt,[10]) bei den historischen Inschriften die Zusätze nach der Tradition hat[11]) und hier und da die indirekte Frage auflößt.[12]) Der Psalm 119 wird als ein Dialog zwischen dem Baumeister Isai und David; Psalm 137 ebenfalls als ein Dialog zwischen Gott und den Sängern dargestellt. Die Zusätze von einem andern Targum finden wir in ihm zu Ps. 18. 42. u. a. m. O. Das Targum zu den Sprüchen hat in seiner wörtlichen Uebersetzung auffallende Übereinstimmung mit der Septuaginta und dem Syrer.[13]) Das Targum zu Ijob bemüht sich den hebr. Text genau wiederzugeben; es löst Bilder und Gleichnisse auf,[14]) oft schiebt es nur einen Mittelbegriff ein.[15]) Sein hebr. Text weicht

---

[1]) Sabbath 116a. [2]) Megilla 21. ובהלל ובמגילה אפי' עשרה קורין ועשרה מתרגמין nach Tosephoth das. gegen Raschi. [3]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 13; das. 3 M. Absch. 9. [4]) Das. zu 1 M. Absch. 4. [5]) So noch irrthümlich R. Samuel b. Mëir in seinem Commentar zu 2 M. 15. 2; 3 M. 20. 7., wogegen sich erhoben Tosephoth Sabbath S. 115a. Baba kama S. 3b. [6]) Vergl. Munk in seinem „Targum Scheni" und Kohler über „Targum der Chronik". [7]) Das. ausführlich, und Zunz S. 64b. worauf wir hier des engen Raumes wegen verweisen müssen. Vergl. hierzu noch die Arbeit über das Targum zu Hiob in der Frankelschen Monatsschrift 1871. von Dr. Bacher. [8]) Zu Ps. 2. 11. [9]) Zu Ps. 7. 1. [10]) Das. 7. 1; 8. 1; 49. 12. u. a. m. [11]) Das. Psalm 9. 1; 39. 1; 89. 1; 92. 1. [12]) Vergl. Pesachim S. 119a. [13]) Vergl. Frankels Monatsschrift 1846. S. 112. und Geigers Nachgelassene Schriften B. IV. S. 112--114. [14]) So z. B. zu 12. 18; 14. 9; 30. 16. [15]) So zu 29. 23.

stark von dem der Massora ab.[1]) Seine verarbeiteten Agadoth sind meist anziehend und erhebend. Es macht Hiob zum Zeitgenossen der Königin von Saba[2]); im Kap. 5 ist von Vers 12 die Anrede an Israel, wo Eliphas den Auszug aus Egypten und die Wanderung durch die Wüste erzählt. Von der vormosaischen Geschichte kommt vor: Adam (31. 33.), Eva und die Schlange (28. 2.), die Sintfluth (4. 8; 6. 17; 26. 5.), Sodom (14. 18.) und die Patriarchen (3. 19). Beachtenswerth ist dieses Targum wegen seiner Varianten, von denen es nicht weniger als zu 46 Stellen hat; je zu 4 Stellen,[3]) sogar doppelte. Ueber die Targume zu den andern Büchern verweisen wir auf die schon zitirten Arbeiten von Kohler über das Targum zur Chronik und die von Munk über das zweite Targum zu Ester.

Targum, jeruschalmi, תרגום ירושלמי, Jerusalemisches Targum. Unter diesem Namen existirte eine aramäische Uebersetzung zu allen drei Theilen der Bibel,[4]) von dem sich noch eine Anzahl Fragmente zum Pentateuch erhalten hat. Wir sprechen hier von diesen Fragmenten oder von dem Fragmenttargum zum Pentateuch; es sind aramäische Uebersetzungsstücke zum Pentateuch, die in ihrer Zusammenstellung Reste alter Targumtrümmer enthalten, und von nicht geringerer Bedeutung für die Geschichte der Bibelexegese sind. Das Alter ist dadurch verbürgt, daß die in dem ältern Theil des Midrasch rabba zitirten aramäische Übersetzungen zu vielen Bibelstellen die unseres Targums sind[5]); ferner daß die beiden Pentateuchtargume, das des Pseudojonathan[6]) und das des Onkelos,[7]) das Targum jeruschalmi gekannt und benutzt haben, so daß sich Stellen aus ihm in beiden gleichlautend vorfinden. Hierzu kommt, daß die Uebersetzung des 1 M. 1. 1. „Mit (oder durch) Weisheit schuf Gott Himmel und Erde", בחוכמא ברא ה׳ ית שמיא וית ארעא, an die alexandrinische Logoslehre (s. Religionsphilosophie) erinnert und deshalb später in Folge der Ueberhandnahme des Sektenwesens gemieden wurde, so daß wir in den andern Targumen anstatt dessen מן אולא,[8]) oder בקדמין,[9]) „im Anfange", haben. Endlich zeugt für dessen Alter, daß hier die Engelnamen noch nicht in der spätern Ausbildung (s. Mystik) vorkommen, auch finden sich in ihm nichts von den Namen späterer Städte und Länder als z. B. Konstantinopel, Lombardei u. a. m., welche für die Jugend des Pseudojonathantargums angeführt werden.[10]) Seine gegenwärtige fragmentarische Gestalt mag wohl davon herrühren, weil die Targume weniger aufgeschrieben, sondern mehr mündlich tradirt wurden. Betrachtet man dieses Fragmenttargum nach den Büchern des Pentateuchs, so hat das erste Buch den dritten Theil des ganzen Targums; das fünfte Buch den vierten Theil desselben; das vierte Buch den fünften Theil; der kleinste Theil kommt auf das dritte Buch. Die Sprache unseres Targums ist die des westaramäischen Dialekts, der aus einem Gemisch des Aramäischen mit dem Syrischen unter Aufnahme vieler hebräischer und griechischer Ausdrücke besteht und die Mundart der Juden in Palästina gewesen. In ihren Hebräismen hat sie viel Ähnlichkeit mit der Sprache der Mischna.[11])

[1]) Vergleiche Frankels Monatsschrift 1871. S. 211. und 212. die Zusammenstellung darüber. [2]) Zu 1. 15. vergl. Baba bathra S. 15b, wo dies die Ansicht von R. Nathan ist. [3]) Zu 24. 19; 28. 17; 36. 33; 38. 25. [4]) Die Existenz eines Targum Jeruschalmi zu den Propheten haben nachgewiesen Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 77—79, Hirschfeld, Hagada S. 244, § 114; ebenso eines Targum, jeruschalmi zu den Hagiographen Zunz das. S. 79—81 mit Anmerkungen und Hirschfeld e. c., vergl. Frankel „Targum zu den Propheten", besonders die Arbeiten von Beer, Frankels Monatsschrift 1852. S. 236. [5]) So in Midrasch rabba 1 M. Absch. 70 zu 1 M. 29. 7. ועיני לאה הוו רכיכין, daselbst Absch. 42. zu 1 M. 14. 5. ותתנא דבהון, daselbst Absch. 45 zu 1 M. 16. 7. דבאורח חגרא, daselbst Absch. 88 zu 1 M. 40. 5. דחלם חבריה; daselbst Absch. 98 zu 1 M. 49. 3. חילי ושירוי צערי, das. Absch. 80 zu 1 M. 34. 12. wo מהר durch פרנין, gleich Jeruschalmi Targum durch פורן u. a. m. Mehreres siehe Chajoth, Imre bina Absch. IV. [6]) Im Artikel „Targum Jonathan zum Pentateuch" haben wir die Stellen zitirt, wo der Autor dieses Targums unsern Jeruschalmi benutzt hat. [7]) Siehe darüber den Artikel „Targum Onkelos". [8]) Pseudo Jonathan zu 1 M. 1. 1. [9]) Targum Onkelos zu 1 M. 1. 1. [10]) Siehe darüber Ausführliches im Artikel: „Targum Jonathan zum Pentateuch". [11]) So zu 1 M. 33. 4. וחבק für ויחבקהו; 2 M. 34. 8. ואקד für ויקד; das. 2. 12. ובכן für ויטמון; 4 M. 23. 3. בלב שפי für שפי; das. 25. 8. ודקר für וידקר; 5 M. 21. 7. שפך u. a. m. ש״ר heißt da noch עמוד שחרא.

Vergleicht man dieses Targum mit den andern Pentateuchtargumen als z. B. mit dem Targum Jonathan und dem Onkelostargum, so stellen sich folgende Eigenthümlichkeiten desselben heraus. Das Targum Jeruschalmi ist viel sorgfältiger in der Umschreibung der Anthropophormismen und Anthropopathismen. So hat es in 1 M. 1. 22. וברא מימרא ה׳ ית אדם „Das Wort Gottes schuf den Menschen"; 2 M. 6. 3. ואתגלי במימרא „Er offenbarte sich in dem Worte"; 2 M. 13. 18. ודבר מימרא דה׳ „Da führte das Wort Gottes"; 2 M. 14. 24. ואריק מימרא דה׳ „Da schaute das Wort Gottes"; 2 M. 19. 9. ואמר מימרא דה׳ u. a. m. Sämmtliche Stellen werden unverändert wiedergegeben. An einem andern Ort wird von ihm die Unmittelbarkeit Gottes betont. 1 M. 30. 22. bringt es, um dieselbe hervorzuheben, die Agada von der Gemara Sanhedrin S. 113a.: „Vier Schlüssel hat Gott keinem Engel übergeben". In seinen Anführungen aus der Mystik erkennen wir noch die Gestalt der Geheimlehre von den Volkslehrern bis zum zweiten Jahrhundert, die noch nichts von der spätern Beimischung hat.[1]) Zu 1 M. 3. 24. hat es die Angabe der sechs Sachen, die Gott vor der Weltschöpfung geschaffen hat[2]); in 1 M. 28. 11. 12. spricht es von dem Bilde Jakobs, das im Gottesthron eingegraben ist[3]); in 5 M. 32. 3. ist die Angabe, wenn man das Tetragrammaton aussprechen darf; in 5 M. 32. 4. wird die tägliche Beschäftigung Gottes nach einer Agada gezeichnet[4]); 1 M. 3. 15. wird der Friede zwischen den Menschen und der Schlange, die ihn verführte, erst in der Zeit des Messias hergestellt; das. 3. 24. spricht es von der Hölle und dem Paradies; die Hölle hat Feuerflammen und brennende Kohlen für die Frevler. Daselbst wird der „Baum des Lebens" im Eden (s. Paradies) auf die Thora bezogen, die als Baum des Lebens dargestellt wird, welche denen, die von der Thora genießen, ihre Lehren beobachten, ewiges Leben giebt; 1 M. 49. 10. schildert es den Messias, dessen Werke und dessen Reich; 1 M. 1. 21. spricht er von dem Livjathan, der für das Mahl für die Gerechten bestimmt ist (s. Zukunftsmahl). Wir finden bei ihm die Engelnamen der spätern Mystik, wie dieselben sich schon im Targum Jonathan zum Pentateuch vorfinden (s. d. A.); auch wird Chanoch (Henoch) in 1 M. 4. 24. bei ihm noch nicht „Metatron", wie im Pseudojonathan. Vortheilhaft unterscheidet sich seine wörtliche, aber doch verständliche Wiedergabe vieler Stellen, die im Jonathan bedeutend erweitert, paraphrasirt, übersetzt werden.[5]) Überhaupt wird von der Agada (s. d. A.) und von der Halacha (s. d. A.) nur das verwendet, was den Schrifttext verdeutlicht.[6]) Die Aussprüche von beiden sind bei ihm nur wegen des Textes da, aber der Text nicht für sie, um für ihre Lehren, Gesetze und Legenden Nachweise in der Bibel aufzusuchen. So unterscheidet es sich auch dadurch von dem Targum des Pseudojonathan. Endlich haben wir noch seine sprachliche Eigenheit zu nennen. Bei ihm finden wir die Buchstaben ב und פ viel weicher, so daß ב abwechselnd mit ו und פ mit ב vorkommt.[7]) Mehreres, besonders über die Benutzung und Bearbeitung seiner Stücke im Targum Jonathan zum Pentateuch, siehe: „Targum Jonathan zum Pentateuch".

---

[1]) Siehe die Artikel: „Geheimlehre", „Mystik" und „Kabbala". [2]) Vergl. dazu Pesachim. [3]) Das. בכורסיה יקרא הקיק איקונין של יעקב. [4]) Vergl. Aboda Sara 3. [5]) So 1 M. 12. 3. ואברך מאן הי בריך aber in Jonathan ואברך ית כהניא דפרסי ידיהון das. 18. 21. בקבלתהון דעמא דסדום dagegen in Jonathan: בלבילת דרבית פלילית das. 50. 55. ושמוהי בגלוסקמא בארעא דמצרים wie weitläufig dagegen in Jonathan daselbst; 2 M. 2. 1. ואזל גברא dagegen in Jonathan — ואזל עמרם ואותיב מבילתא das. 19. 4. ונטלית יתכון על עננין קליקין u. s. w. [6]) So zu 3 M. 20. 13. אידמיהון בראשיהון aber in Jonathan nach Sanhedrin 58. קטלא חייבין באטלות אבנין das. 24. 20. nur תברא דמי תברא dagegen in Jonathan 4 M. 15. 38. wie einfach gegen Jonathan, wo die Halacha mit allen Einzelnen angeführt wird. Wie sehr es hier die Zusätze vermeidet, so sehen wir es andererseits dieselben zugeben, wo sie zur Verdeutlichung des Textes dienen. So übersetzt es 5 M. 30. 12. אין הות לנו חד כמשה גברה דיסק לשמיא „Hätten wir einen wie Moses, einen Mann, der in den Himmel stiege"; 2 M. 34. 20. ריקנין מכל מצות, leer von jedem Gebote; das. 12. 11. אסירין במצותא דאוריתא „umgürtet mit den Geboten der Thora" für das מתניכם חגורים u. a. m. [7]) Beispiele hierzu. So hat in 2 M. 9. 9. Jonathan שלפוקין, aber Jeruschalmi שלבוקין daselbst 14. 15. hat Jonathan גלבלב aber Jeruschalmi גלגולוי u. s. w.

Targum Jonathan zum Pentateuch, תרגום יונתן על התורה. I. Name und Bedeutung. Die Bezeichnung dieser aramäischen Pentateuchübersetzung als ein „Targum Jonathan“ kann nichts anders als fingirt, pseudonym gehalten werden. Das talmudische Schriftthum kennt kein „Targum Jonathan zum Pentateuch“. Nur als Uebersetzer der Propheten wird „Jonathan ben Usiel“, der Schüler Hillels (s. d. A.) genannt.[1] Auch die Autoren kennen nur ein „Targum Palästinas“,[2] oder „Jerusalemitisches Targum“,[3] worunter meist unser „Targum Jonathan zum Pentateuch“ verstanden wurde.[4] Erst im Jahre 1591 wurde dasselbe unter dem Namen: „Targum Jonathan ben Usiel“ gedruckt. Der gutklingende Name „Jonathan b. Usiel“, der als Name des Autors des Prophetentargums gekannt war, wurde aus Unwissenheit oder aus Arglist, um dem Buche viele Käufer zu verschaffen, auch diesem früher genannten „Targum Palästinas“ oder „Targum Jeruschalmi“ beigelegt. Die frühere Bezeichnung „Targum Jeruschalmi“ war, um es von dem „Targum Onkelos“, das als Targum der Babylonier galt und so auch von den babylonischen Juden: „Unser Targum“, תרגום דידן, genannt wurde,[5] zu unterscheiden. Diese Bezeichnung jedoch führte zugleich auch ein anderes Targum zum Pentateuch, das wir im Artikel „Targum Jeruschalmi“ als ein Fragmenttargum kennen gelernt und beschrieben haben. Diese beiden Targume, die sich wol als palästiniensische kennzeichnen, sind, wenn sie auch eine Menge gleichlautender Stellen (s. weiter) haben und deshalb von Vielen als ein und dasselbe Targum in zwei Rezensionen gehalten wurden,[6] im Grunde von einander verschieden, da sich in ihnen nicht weniger viele sich gegenseitig widersprechende Stellen vorfinden, die sie als zwei verschiedene Targume charakterisiren. Wir werden im Verlauf dieses Artikels nachweisen, daß das Fragmenttargum mit seinen jerusalemitischen Uebersetzungsresten der Grundstock unseres Targums gewesen, der von dessem Autor benutzt und umgearbeitet wurde, also aus ihm hervorgegangen ist. II. Gestalt, Bestandtheile, Vorarbeiten, Zeit, Abfassung, Tendenz und Charakter. Dieses Jonathantargum, in seiner gegenwärtigen Gestalt, vereinigt in sich eine Menge Bestandtheile aus den entlegensten Zeiten und von entgegengesetzten Richtungen. So bringt es zu 4 M. 24. 19. und 24. die Namen Konstantinopel, Lombardei, den Sturz des weströmischen Reiches; es weiß also schon von der Geschichte des fünften Jahrhunderts. Hierzu kommt, daß es die Engelnamen in ihrer spätesten Ausbildung, wie sie die Mystik des 7. Jahrh. kennt (s. Mystik), hat, als z. B. zu 4 M. 34. 6. Chanoch-Metatron (s. d. A.), Jophiel, Jephjephia, Uriel u. a. m. die es „Lehrer der Weisheit“ nennt[7]); ferner kennt es die Entstehung des jüdischen Kalenders[8]) und bedient sich Ausdrücke, die sich in der babyl. Gemara vorfinden.[9]) Es klingt fast unglaublich, wenn wir darthun, daß es in seiner Uebersetzung von 1 M. 21. 21. die zwei Frauen Mohameds nennt.[10]) Andererseits hat es Uebersetzungsstücke, die im Talmud von den Lehrern des 1. und 2. Jahrh. n. perhorriscirt und verboten wurden (s. Targum), also älter sind und aus der Zeit des 1. Jahrh. n. herrühren. Wir nennen von denselben das zu 3 M. 23. 28. „Mein Volk, Israels! Wie euer Vater im Himmel barmherzig ist, so seid ihr auf der Erde barmherzig, nicht an einem Tage vom Rind und Schaf das Junge mit seiner

---

[1]) Megilla 3a. [2]) תרגום דארץ ישראל. [3]) תרגום ירושלמי. [4]) Vergl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 66 ff. und Rappoport, Biographie des R. Nathan Anmerk. 44. Nach Raschbam zu 3 M. 11. 28. nennt unser Targum Jonathan zum Pentateuch „Targum Jeruschalmi“. [5]) Siehe: „Targum Onkelos“. [6]) Siehe: Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 71. [7]) Zu 1 M. 5. 24. [8]) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 75. Anm. c. [9]) Das. S. 76. note das. [10]) Es heißt daselbst: ונסיבת אתתא ית עדישא ותרכה ונסיבת ליה אמיה ית פטימא Jsmael nahm sich die Chadidscha zur Frau, und schied sich von ihr, da führte ihm seine Mutter die Fatima zu. Die Chadidscha war die Tochter der Fatima; der Targumist hält anachronistisch beide als die Frauen Muhameds. Unter Jsmael, dem Stammvater der Mohamedaner, ist hier Mohamed. Vergl. übrigens hierzu Pirke de R. Elieser Cap. 30. und Geiger, Jüd. Zeitschrift V. 103 ff. und 313.

Mutter zu schlachten"[1]); ferner das zu 3 M. 18. 21. „Und von deinem Nachkommen gieb nicht, einer Heidin beizuwohnen und Nachkommen für einen fremden Kultus zu erzeugen"[2]); ferner das zu 3 M. 18. 7. „Die Schmach deines Vaters und die Schmach deiner Mutter achte nicht gering; eine Frau buhle nicht mit ihrem Vater, und ein Mann nicht mit seiner Mutter".[3]) In diesem Stück wird der erste Theil ausdrücklich perhorriscirt und verboten.[4]) Ebenso verflicht es Halachoth, die gegen die spätern gesetzlichen Bestimmungen sind. Wir weisen beispielsweise auf die Übersetzungen unseres Targums zu 3 M. 23. 42; 18. 21. hin. Ein ferneres älteres Stück erkennen wir in seiner Uebersetzung zu 3 M. 19. 18. „Was dir verhaßt ist, füge deinem Nächsten nicht zu", welches im Talmud als Ausspruch Hillels I. (s. d. A.) zitirt wird.[5]) Diese auffallende Wiedersprüche lassen sich dadurch ausgleichen, wenn wir unser Jonathantargum als eine Umarbeitung eines ältern Targums mit Zusätzen aus späterer Zeit annehmen. Dieses ältere Targum, aus dem dieses hervorgegangen; ist kein anderes als das Targum Jeruschalmi, das sich in seinen Ueberresten als ein Fragmenttargum erhalten hat.[6]) Als Beweis hierfür nehmen wir die Menge gleichlautender Stellen im Jeruschalmi und Targum Jonathan, die von da herüber geholt wurden. Diese Stellen sind in beiden Targumen zu: 1 M. 3. 9. 10; daselbst 3. 22; das. V. 24; das. 4. 7; das. V. 8; 1 M. 13. 7; das. 15. 1; das V. 12; 18. 2; das. 21. 16; das. 22. 10; das. V. 14; das. 24. 62; das. 25. 18; das. V. 22; das. 27. 29; das. V. 40; das. 28. 10. 11; das. V. 12. 13; das. 32. 3; das. 36. 39; das. 37. 33; das. 38. 24. 25. 26. 27; das. 40. 12—22; das. 49. 1; das. 49. 10; das. V. 11; das. V. 12. Ferner: 2 M. 1. 8; das. V. 19; das. 2. 12; das. 8. 5; 12. 22; 14. 13; das. V. 24; das. 15. 2—6; das. V. 9. V. 12. V. 18—32. 5; das. 34. 6. 26; 3 M. 1. 1; das. 21. 20. 22. 27; 24. 12; 26. 42—44; 4 M. 21. 6; das. V. 17. 18. 19. 22. 34; 22. 30; 23. 9; 24. 16—18; 5 M. 1. 1; 6. 4. 5; das. 27. 15; das. 32. 1; das. 33. 16—20. Es entsteht die Frage, wer hat entlehnt und auf wessen Seite haben wir die Priorität dieser Stellen zu suchen. Wir haben in dem Artikel: „Targum Jeruschalmi" nachgewiesen, daß dieses Targum älter als das Jonathantargum zum Pentateuch sei; es kann daher nur Letzteres von jenem entlehnt haben. Das Targum Jeruschalmi war daher die Grundlage des Targum Jonathan; dasselbe ist das Produkt der Umarbeitung jenes. Die Zeit dieser Umarbeitung war nach obigen Zitaten gegen die Mitte des 8. Jahrhunderts. Diese Umarbeitung geschah nach den damaligen Zeitbedürfnissen, im eklektischen Sinne, den Pentateuch zu einem wahren Volksbuch der religiösen Belehrung und des gesetzlichen Lebens nach der damaligen Volksanschauung und der gewonnenen Entwicklung in Halacha und Agada zu machen. Diese Entwicklung hat unter Andern, die alten Traditionen in Lehre, Gesetz und Sitte, in Halacha und Agada, gegen die Angriffe auf dieselben von Seiten der Sadducäer und anderer Sekten als in der Schrift begründet oder wenigstens da angedeutet, nachzuweisen.[7]) Unser Targum schließt sich dieser Arbeit an, und sucht nach dieser Richtung in seiner Uebertragung der Bücher des Pentateuchs sämmtliche Lehren, Gesetze und Sagen mit ihrem traditionellen Ausbau,

---

[1]) Vergl. hierzu Jeruschalmi Berachoth Absch. V. p. 9. Das. Megilla IV. p. 75c., wo ausdrücklich diese Übersetzung wörtlich angeführt und verboten wird. אילן דמתרגמין היכמא אבוכון רחמן בשמיא כן תהיון רחמנין בארעא Grund hiervon: „Weil man dadurch Gott nur zu einem Gott der Barmherzigkeit macht". Es war eine Maßregel gegen den jüdischen Hellenismus. Siehe: „Griechenthum" und „Targum". [2]) Das Targum: ומן זרעך לא תתן בתשמישתה לציד בת עממין למעברא לפולחנא אוחרא. Diese Übersetzung wird in Mischna Megilla 4. (3)9. genannt und verboten האומר מזרעך לא תתן לאעברא בארמיותא משתקין בנזיפה. Vergl. hierzu Jerusch. Sanhedrin Absch. 9. am Ende. [3]) Wörtlich: ערית אבוך וערית אמך לא תבזי איתא לא תשמש עם אבהא. — [4]) Mischna Megilla 4(3). 9. המכנה בעריות משתקין אותו. Hierzu die Erklärung Raschis und im Talmud daselbst קלון אביו; vergl. den Artikel: „Targum". [5]) Wörtlich דמן אנת סני לך לא תעביד ליה. Vergl. den Artikel: „Nächstenliebe". [6]) Siehe den Artikel „Targum Jeruschalmi". [7]) Siehe: „Halacha", „Agada", „Rabbinismus", „Sadducäer" und „Pharisäer".

nach allen ihren Spezialitäten mit einzuflechten, als gleichsam im Wort und Sinn der Schrift mitenthalten, anzugeben. Das mündliche Gesetz mit allen seinen Vereinzelungen sollte nicht mehr als ein von der Schrift Getrenntes, etwa als zweites Gesetz gelten, sondern als eins mit ihr, als mit derselben verwachsen, dargestellt werden. Vielleicht sollte dieses Targum ein Damm gegen die ersten Anfänge des sich bildenden Karäismus, eine Erneuerung des alten Sadducäerthums, sein. Wir werden versuchen im Theil III dieses Artikels, dieses spezieller nachzuweisen. Aber wie kam es, daß dieses Targum auch Auslegungen und Uebersetzungen aufgenommen, die von dieser genommenen Entwicklung in Halacha und Agada perhorriscirt und verboten wurden? Die Beantwortung dieser Frage wird sich uns ergeben, wenn wir auch den Charakter unseres Jonathantargums näher kennen lernen und ihn als den des Mystizismus bezeichnen. Sämmtliche von den Gesetzeslehrern verbotenen Auslegungen und Uebersetzungen gehören, wie wir dies im Artikel „Targum" nachgewiesen haben, dem jüdischen Hellenismus an, der mit seinen Ausläufer, der alexandrinisch jüdischen Philosophie, später als Theosophie der „Geheimlehre" (s. d. A.) umgebildet wurde. So hat der Mystizismus all die Auslegungen des jüdischen Hellenismus mit hinübergenommen und zu den seinigen gemacht.[1]) Es konnte daher unser Targum, das der Mystik huldigt, obige Auslegungen des Hellenismus und der Mystik nicht von sich weisen. Wir werden jetzt diese Geheimlehre des Mystizismus in unserm Targum, als Beweis des eben Angegebenen, in ihren einzelnen Zügen angeben. Zu 1 M. 1. 7. bezeichnet es die Dicke des Himmels drei Finger breit, als die Scheide zwischen den obern und den untern Wassern, ganz nach der Angabe des Mystikers Bensoma[2]); 1 M. 2. 7. die Erde zur Schöpfung des Menschen war von der Stätte des Tempels; das. V. 7. war der Baum des Lebens 500 Ellen hoch; das. V. 8. gehört der Garten Eden (Paradies) zu den Gegenständen, die vor der Weltschöpfung da waren; das. 3. 6. war es der Engel Samael (s. d. A.), den Eva gesehen; ebenso halten die Mystiker die Schlange und den Todesengel Samael, identisch; das. V. 15. wird der Friede zwischen der Schlange (der Verführung, der Sünde) und dem Menschen erst zur Zeit des Messias eintreten[3]); das. 5. 7. wird aus dem in den Himmel erhobenen Chanoch (s. Henochsage) der Engel Metatron (s. d. A.); das. 10. 8. spricht es von 70 Völkern und 70 Engeln, den Vorstehern derselben; daselbst 28. 11. 12. ist das Bild Jakobs im Gottesthrone eingegraben; 2 M. 3. 2. nennt es den „Engel des Ewigen", מלאך ה׳, der Mose im Dornbusche erschienen ist, „Sagnugel", richtiger: „Sagsagel", זגזגאל, der auch Moses bestattet hat; das. 4. 24. 25. nennt es für „יהוה" den Todesengel, der Mose tödten wollte; das. 12. 12. sind 9000 Miriaden böse Engel heruntergekommen; das. 12. 17. kennt es sieben Wolken der Gottesherrlichkeit; das. 14. 24. stimmen des Morgens die himmlischen Engelschöre das Lob Gottes an; das. 24. 17. ist der Feuerstrahl der göttlichen Herrlichkeit ein Feuer, das Feuer verzehrt, אש אכלה אש; das. 28. 38. wurden durch den Gottesnamen, יהוה, 300 Welten erschaffen, der Weltenabgrund, Tehom, verschlossen und Geheimnisse entdeckt. Die Menschen würden, so sie ihn aussprechen, gerettet u. a. m. Derselbe ist auch auf dem Grundstein des Tempels, אבן שתיה, eingegraben; 4 M. 22. 28. sind die zehn Gegenstände, die in der Abenddämmerung des sechsten Tages geschaffen wurden; das. 31. 8. vermochte Pinchas mittelst des Aussprechens des heiligen Namens, Tetragrammaton, über Bileam, der durch Zauberwerke in der Luft flog, ebenfalls in der Luft zu fliegen, ihn zu erreichen und zu tödten; das. 34. 6. kennt es die Engel Jephjephia, Jophiel, Metatron und Uriel als die Lehrer der Weisheit; 5 M. 34. 3. bringt es die messianischen Kämpfe gegen Armilus (s. d. A.); das. V. 5. offenbarte sich dem

---

[1]) Wir treffen dieselben, wie sie sich bei Philo vorfinden, auch im Buche Sohar. [2]) Chagiga 14. vergl. den Artikel „Geheimlehre" אין בין מים עליונים למים תחתונים אלא ג׳ אצבעות. [3]) Das. למיעבד שפיותא ביומא דמלכא משיחא.

Mose die Herrlichkeit der Gottesschechina (s. Schechina) mit 2000 Miriaden Engeln und mit 42000 feurigen Gespannen; das. V. 6. haben die Engel Michael und Gabriel Mose das Bett, auf dem er starb, zurecht gemacht, Metatron, Jophiel, Uriel und Jephjephia ihn auf dasselbe gelegt". Sehen wir uns diese Zitate an, so bemerken wir, daß einige derselben Lehren enthalten, die im ersten und zweiten Jahrh. n. als sektirisch bezeichnet und deren Anhänger als außerhalb des Judenthums stehend betrachtet wurden. Die erste Angabe von 1 M. 1. 7. „Die Scheide, oder die Ausdehnung, רקיע, zwischen dem obern und untern Wassern sei drei Finger breit", wird im Talmud als die Lehre des Mystikers Bensoma gekannt, dem, als er sie vortrug, zugerufen wurde: „Noch ist Bensoma draußen!" d. h. er befindet sich mit dieser Lehre außerhalb des Judenthums.[1]) Auch die von 3. 5. „daß der Friede zwischen der Schlange und dem Menschen erst durch den Messias hergestellt wird" und das. zu 5. 7., „daß Metatron der in den Himmel lebendig erhobene Chanoch sei" waren ebenfalls Lehren des jungen Christenthums, die dessen Dogmen von dem Messias und dessen Himmelfahrt begründen halfen, aber später als nicht dem Judenthume angehörig, angesehen wurden.[2]) Es waren Lehren, welche, wie wir dies im Artikel „Geheimlehre" nachgewiesen, der ältern Zeit der jüdischen Theosophie angehörten, aber später, als sie zu den Lehren verschiedener Sekten im Judenthume gehörten, ausgewiesen wurden, aber sich dennoch da und dort erhalten haben, bis sie in die Mystik des 7. Jahrh. n. (s. Mystik) ihre Aufnahme wieder fanden und so in unserm Targum, das der Mystik huldigt, eine Stätte erhielten. Vergleichen wir mit diesem Targum das Targum Onkelos, das von diesem allen nichts hat, so scheint es nicht zuweit gegriffen, wenn wir dieses als das der Verstandesrichtung, aber jenes als das der Mystiker, des Mystizismus, bezeichnen. Wir haben Ausführliches über diese zwei Richtungen unter den Volks- und Gesetzeslehrern in den Artikeln: „Geheimlehre" und „Talmudlehrer" gegeben und bitten darüber dort nachzulesen. III. **Sprache, Uebersetzungsweise, Halacha, Agada, Anredeformen und Abweichungen.** Die Sprache unseres Targums ist die westaramäische, die in Palästina gesprochen und in der auch das Targum Jeruschalmi, ebenso der Talmud, jeruschalmi, und die Targume der Hagiographen abgefaßt sind.[3]) Mehr haben wir über die Uebersetzungsweise dieses Targums anzugeben. Nach oben bezeichneter Aufgabe unseres Übersetzers, den Pentateuch nach der vorgeschrittenen Entwicklung der Halacha und Agada zu einem Volksbuche umzuschaffen, können wir diese Uebersetzungsweise nicht anders als eine paraphrastisch eklektische bezeichnen. Aus den verschiedenen Zweigen der Tradition in Lehre, Gesetz, Sitte und Sage bringt es das herbei, was die Schrift erklären und ergänzen soll, wodurch zugleich die Tradition als mit der Schrift verwachsen, nachgewiesen wird. Ein Einblick in dieses Targum wird uns dieses klar machen. a. **Selbständiges und Eigenthümliches.** Hierher rechnen wir die der Uebersetzung beigefügten Zusätze, welche den Sinn verdeutlichen sollen. So 1 M. 1. 2. תהו ובהו durch צדיא מבני נשא וריקניא מן כל בעיר „Öde von Menschen und leer von Vieh"; das. 15. 16 והאמין ביה durch דלא אטח לקמיה במילין „er stieß nicht gegen ihn Worte aus"; 48. 28. שכם אחד durch קרתא דשכם „die Stadt Sichem"; 5 M. 26. 9. ארץ זבת חלב ודבש durch ארע דפירתהו שמינין כחלב והליין כדבש „ein Land, dessen Früchte fett wie Milch und süß wie Honig sind"; 1 M. 44. 20. ואביו אהבו בגין בן רחמים ליה „weßhalb er ihn liebt"; 3 M. 17. 7. ולא יזבחו לשעירים durch לטעון דמתלין לשדין „zu Götzen die den Daemonen gleichen. Wichtig sind die Eigenthümlichkeiten, wie er die ihm scheinenden unpassenden Ausdrücke durch andere, oder durch Umschreibungen wiedergiebt. 1 M. 3. 6. והייתם כאלהים durch

---

[1]) Chagiga 14. Vergl. die Artikel: „Geheimlehre" und „Schöpfung". Der Spruch lautete: עדיין בן זומא מבחוין das בחוין im Sinne von Externus. [2]) Siehe die Artikel: „Messias" und „Henochsage". [3]) Vergleiche die Artikel: „Targum, jeruschalmi", „Targum der Hagiographen" und „Talmud Jeruschalmi".

כמלאכין רברבין „wie die großen Engel (die Engelsfürsten); 1 M. 30. 2. התחת אלהים אנכי durch על דאנת בעיא מני בעי מן קדם ה׳, während du es von mir verlangst, fordere es von Gott; 1 M. 27. 35. במרמה durch בחכמה durch „Klugheit"; 5 M. 11. 26. והקללה durch והילופה, „und das Entgegengesetzte"; 1 M. 49. 4. אל תותר durch: די חטית לא תוסיף ועל די חטית ישתבק לך „du wirst nicht weiter sündigen, und was du gesündigt, wird dir verziehen"; das. V. 6. ארור אפם durch ליט הוה כרכא דשכם Sichem war verflucht, als gegen sie ihr Zorn sich gewendet. b. Halachisches zur Erklärung der Pentateuchstellen. So übersetzt es 3 M. 11. 32. במים יובא durch דמיא סאין ב״מ: „in 40 Maaß Wasser"; 3 M. 6. 5. בבקר בבקר durch עד ארבע שעין „bis zur vierten Tagesstunde"[1]); 2 M. 12. 4. ואם ימעט הבית durch ממנין עשרה „die Anzahl von zehn"; 5 M. 25. 3. וארבעים יכנו durch ארבעין יציף חסר אחת „vierzig soll er ihn schlagen, aber weniger eins"; 3 M. 21. 9. באש תשרף wird hinzugefügt מארסא, daß die Priestertochter verlobt war; 4 M. 30. 3. איש איש durch גבר תליסר שנין „ein Mann von 13 Jahren"; 3 M. 16. 6. וכפר בעדו durch Hinzufügung באשתעית מילין durch das Bekenntniß der Sünde; 3 M. 4. 15. וסמכו זקני העדה durch: die zwölf Aeltesten, Vorsteher der 12 Stämme; 2 M. 22. 20. וגר לא תונה durch לא תקנטרון במילין „Erzürne ihn nicht durch Worte"; 5 M. 17. 5. אל שעריך durch לתרע בית דינך „zum Thor deines Gerichtes"; 2 M. 27. 24. עין תחת עין durch דמי עין „den Werth des Auges"; 5 M. 24. 5. כי יקח איש אשה durch בתולתא; 2 M. 20. 20. לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב durch לא תעביד למסגד „Mache dir nicht zur Verehrung eine Gestalt der Sonne, des Mondes, der Planeten und der Engel, die vor mir ihren Dienst verrichten".[2]) Sind es wichtige Gesetze, auf die er besonders aufmerksam machen will, so gebraucht er die Anredeform: „Mein Volk, Ihr Israeliten! עמי בני ישראל, mit der er seine Übersetzung derselben eröffnet. Diese wendet er an bei den Gesetzen in 3 M. 22. 28. אותו ואת בנו; 3 M. 19. 11. 12. לא תגנבו; das. 22. 27. שבעת ימים תחת אמו; 2 M. 20. bei den Zehngeboten; das. 22. 17. מכשפה לא תחיה; besonders oft in 3 M. 19. קדושי תהיו u. a. m. Es waren dies die Gesetze und Lehren, die von den Hellenisten (s. Hellenismus und Griechenthum) nachdrücklichst als die Grundgesetze des Judenthums hervorgehoben wurden. c. Agadische Zusätze zur Beleuchtung dunkler Stellen. So bringt es zur Erklärung 1 M. 1. 7. Ausführliches von der Schöpfung; das. 4. 7. über den Streit zwischen Kain und Abel; zu 1 M. 4. 14. das Kainszeichen war ein Buchstabe des heiligen Gottesnamens; 1 M. 31. 19. hat es Agadoths über die Beschaffenheit und das Wesen der Teraphim; das. 40. 11. 12. die Deutung des Traumes Pharaos auf die Stammväter; 2 M. 14. 13. bringt es die Agada von den vier Parteien am Meere; ebenso in 1 M. 11. 3. die von den drei Parteien beim babylonischen Turmbau; 1 M. 15. 15; 3 M. 26. 44; 5 M. 32. 44. Von den vier Reichen, die Israel bedrücken werden; 1 M. 22. 14. das Gebet Abrahams auf Moria; 1 M. 11. 28. Abraham im Feuerofen; 2 M. 1. 15. eines Traumes Pharaos von der Geburt eines Retters Israels, so wie die Deutung des Traumes durch die Israeliten; das. 2. 21. die Agada von dem Wunderstab Mosis; das. 14. 21. daß auf dem Stab eingegraben waren die 10 Wunder in Ägypten; die 3 Väter, die 6 Mütter; die 12 Stämme u. a. m.; 3 M. 19. 18. die Deutung: „Was dir verhaßt ist, füge den Andern nicht zu" דמן את סני לך לחברך אל תעביד; das. V. 14. לא תקלל חרש durch: לא תליטון מאן דלא שמע „Fluchet nicht dem, der nicht hört"; das. 22. 27. 3 M. 14. 53. von der Rückkehr des Vogels, wenn die Reinigung sich nicht bewährt hat; 3 M. 8. 4. die Versammlung war am 23. Adar; die symbolische Deutung der Opferstiere; 3 M. 25. 11. גאון עיזכם durch תוקף מקדשכון die Macht eures Heiligthums; 4 M. 6. 24—26. die agad. Auslegung des Priestersegens (s. d. A.); das. 15. 31. ואת מצותי הפר durch

---

[1]) Vergl. Edajoth 6. 1. [2]) Vergl. Mechilta zur Stelle, wo dies die Meinung des R. Ismael ist.

מהולתא „die Beschneidung"; 5 M. 23. 8. von den Würmern in dem Leichnam des Erschlagenen; das. V. 10. ונשמרתם מכל דבר רע durch מכל פתגם ביש ע"ז ג"ע ש"ד „jeden bösen Befehl des Götzendienst, der Unzucht und des Mordes; 5 M. 32. 50. das Gleichniß für den Tod Mosis von dem unglücklichen Vater, der am Hochzeitstage seines Sohnes starb; 5 M. 34. 6. ist ein Hymnus auf den Tod Mosis. Letztere zwei Stücke stehen im losen Zusammenhange mit dem Schrifttext, ähnlich den von ihm gebrachten Parabeln in 1 M. 49. 4; 4 M. 21. 34. von Og, dem Könige von Basan mit Sara und Abraham u. a. m. Zum Schlusse wollen wir noch auf seine Halachoths aufmerksam machen, die von der gewöhnlichen Schlußfassung derselben abweichen. So zu 5 M. 20. 19. daß die Belagerung, wenn sie Sabbat nicht unterbrochen werden soll, schon am Anfang der Woche begonnen haben muß. ארום תקפון על קרתא כל יומי שבעתא לאגחא קרבא למכבש בשבתא, aber nach Sabbath S. 19a. nur 3 Tage vor Sabbat; 4 M. 19. 3. soll man nach den 18 Trephaarten sehen, dagegen heißt es im Talmud, daß man nur die Lunge nachzusehen habe; ebenso paraphrasirt er an mehreren Stellen gegen das Verbot im Talmud als z. B. zu 3 M. 18. 21. u. a. m.

Targum Jonathan zu den Propheten, תרגום יונתן על הנביאים. I. Entstehung, Alter und Name. Aramäische Übersetzungen zu den Propheten gab es, gleich denen zum Pentateuch, zwei, eine ältere, jerusalemitische, von der sich nur noch Reste erhalten haben[1]) und eine jüngere, die gegenwärtige, in den großen Bibeln, mikraoth gedoloth, dem Texte beigedruckte. Der Name: „Targum Jonathan zu den Propheten" rührt von der Angabe im Talmud Megilla 3a. her, „Jonathan, Sohn Usiels, ein Schüler Hillels (s. d. A.) habe die aramäische Übersetzung zu den Propheten angefertigt".[2]) Derselbe könne sich jedoch nicht auf die noch vollständig vorhandene aramäische Übersetzung zu den Propheten, die wir als die jüngere bezeichneten, beziehen, schon ihrer Sprache wegen, die des ostaramäischen Dialekts ist und in Babylonien ihre Heimath hatte, also nicht die des in Palästina lebenden Anfertigers eines Prophetentargums, des genannten Jonathans, sein dürfte. Vielmehr paßt diese Benennung für die ältere aramäische Prophetenübersetzung, die wir die jerusalemitische nannten und von der nur Bruchstücke existiren. Wir schließen uns der Meinung derer an, welche die jüngere Prophetenübersetzung aus der Verarbeitung der ältern hervorgegangen, angiebt, und zwar soll der Überarbeiter oder Anfertiger derselben der als Targumkenner bekannte, im 4. Jahrh. lebende Volks- und Gesetzeslehrer Rab Joseph, das Schuloberhaupt zu Pumbadita (s. d. A.) in Babylonien, gewesen sein. Unterstützt werden wir in dieser Annahme, weil sämmtliche im Talmud von ihm zitirten aramäischen Übersetzungen der Prophetenstellen[3]) sich wirklich in unserm Prophetentargum vorfinden. Auch von seiner agadischen Exegese ist Vieles in diesem Targum.[4]) Der Name: „Targum Jonathan" gehört den ältern Targumresten an, aus dem dieses jüngere Targum hervorgegangen ist, und auf welches derselbe übertragen wurde. Einen Beweis, das unserm Übersetzer, Rab Joseph, ein Targum vorgelegen, das von ihm bei der Anfertigung seiner aramäischen Übersetzung der Propheten wohl benutzt wurde, ersehen wir aus seinem eigenen Geständniß: „Hätten wir nicht das Targum zu diesem Schriftvers (Sacharia 12.

[1]) Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 77 ff. und die von Luzzatto in der Geigerschen Zeitschrift Jahrg. V. S. 132 ff. angeführten Stücke, ferner die im Prophetentargum vorhandenen Zusätze, die von den Alten bezeichneten Stücke תוספתא. Hierzu gehören noch die Glossen zu Codd. Reuchlin vom Jahre 1106 unter der Bezeichnung ירו; es versteht sich, daß diese Reste von kundiger Hand einer Zusammenstellung und einer sorgfältigen, eingehenden Prüfung bedürfen. Vergleiche Frankel, Prophetentargum S. 39. und 40. [2]) Das. תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו רגי מפי זכריה ומלאכי. [3]) Gesammelt sind diese Stellen in De Rossi Meor Enajim edit. Cassel S. 365; Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 63. Anmerkung e. Vergl. hierzu Kimchi zu 1 S. 1. 11. [4]) Diese Stellen sind gesammelt Frankel, Targum der Propheten S. 11. wogegen mit Recht Geiger, in seinen nachgelassenen Schriften B. IV. S. 100. noch Gemarastellen mit den Exegesen von Rab Joseph anführt, welche sich in unserm Prophetentargum wiederfinden, als z. B. von Sabbath S. 56a. Kethuboth 9b. תני רב יוסף; ferner Baba bathra 14b. Menachoth 94a. vergl. Zunz S. 63. e.

11.), wir wüßten nicht, was hier gemeint sei".[1]) Die ältere, jerusalemitische aramäische Uebersetzung zu den Propheten wurde nicht aufgezeichnet, da man in Palästina das Niederschreiben von Uebersetzungen in Folge der Ueberhandnahme des Sektenwesens in dem letzten Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels bis gegen das 3. Jahrh. verboten hielt[2]); dieselbe wurde mündlich tradirt und gelangte stückweise zu den Gelehrten nach Babylonien, wo sie, wie schon erwähnt von Rab Joseph im 4. Jahrh. in der Landessprache dem ostaramäischen Dialekt, zu einem Ganzen umgearbeitet und niedergeschrieben wurde. Eine spätere Hand hat auch die losen Stücke, die in dieser jüngeren Uebersetzung verarbeitet wurden, gesammelt, und sie als ein Fragmenttargum gleich dem jerusalemitischen Targum zum Pentateuch zusammengestellt. Noch Abudraham (S. 21 Edit Prag) erwähnt dieses Targum als „Targum Jeruschalmi" von 1 S. 9. 13.[3]) Dasselbe hat sich nicht als Extraarbeit erhalten, sondern wurde da und dort als Varianten unter dem Namen: „Anderes Targum", תרגום אחר, oder als Zusätze, תוספת, in das jüngere Targum eingestreut.[4]) Die Benennung „Targum Jonathan" für unser überarbeitetes Prophetentargum kannte man noch nicht im 11. Jahrh. n. Hai Gaon nennt dasselbe noch: „Targum des Rab Joseph"[5]) Hierzu kommen mehrere in diesem Targum vorhandenen midraschische Deutungen jüngern Datums als z. B. die Sage von Armilus (s. d. A.) zu Jesaia 11. 4. und die Deutungen von Ezechiel 39. 16; Habakuk 3. 17. auf „Rom" u. a. m. Ueber die Uebersetzungsweise und mehreres Andere dieses Targums, verweisen wir auf die treffliche Arbeit Frankels: „Zu dem Targum der Propheten" Breslau 1872.

Targum Onkelos, תרגום אונקלוס. I. Name, Bedeutung und Charakteristik. „Targum Onkelos" ist der Name einer aramäischen Uebersetzung des Pentateuchs, dessen Erklärung ebenso schwierig ist, wie die der Namen der andern aramäischen Pentateuchübersetzungen. Wir wollen uns erst über den Namen „Onkelos" klar machen. Derselbe ist im Talmud babli und in der Tosephta die Bezeichnung eines Proselyten, der nach Anleitung und laut Auftrag der Gesetzeslehrer R. Elieser und R. Josua den Pentateuch übersetzt hat. Die Stelle, welche Letzteres berichtet, ist Megilla S. 3a.: „Das Targum der Thora hat Onkelos, der Proselyt abgefaßt nach Anordnung (aus dem Munde) des R. Elieser und R. Josua".[6]) Dagegen sprechen andere Stellen über seine Persönlichkeit. Von seinem Uebertritt zum Judenthum sind die Berichte in Gittin S. 57b. und Aboda sara 11a. In der Tosephta Demai Absch. 6. erzählt man, er habe Werthsachen von dem Erbtheil seiner heidnischen Eltern aus zu großer Skrupelosität ins Meer geworfen; das. Mikwaoth Absch. 6. „er nahm sein Reinigungsbad im Meere"; das. Chagiga Absch. 3. 1. „er genoß seine Speisen in strengster levitischen Reinheit"[7]); das. Sab. Absch. 8. „er verbrannte über die Leiche des Patriarchen R. Gamliel II. Werthsachen im Betrage von 70 Minen (= 4550 Mark)"[8]); Baba bathra 92a. giebt er seine Meinung über die Gestalt der Cherubin ab. Man nimmt nach diesen Berichten an, daß der Name Onkelos, den unser Targum führt, mit dem hier angegebenen eine Person bezeichne und schreibt dem Proselyten Onkelos diese aramäische Uebersetzung zu, die in Palästina gegen Ende des 1. Jahrh. n. angefertigt wurde. Gegen diese Annahme wird mit Recht andererseits auf die Sprache unseres Targums hingewiesen,[9]) die des ostaramäischen Dialekts ist, welche nicht in Pa-

---

[1]) Megilla 3a. אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר. [2]) Siehe: „Mischna" und „Talmud". [3]) Siehe noch Raschi zu Ezech. 27. 17; Micha 7. 3; Taanith 23 zu שעשה חבקוק; daselbst S. 26. צלם בהיכל: ebenso vergl. Kimchi zu Richter 11. 1; 1 K. 22. 21; 2 K. 4. 1. 6. 7—13. 21. [4]) Vergl. Zunz S. 77 Frankel, Targum zu den Propheten S. 39. 40. und seine Monatsschrift 1852. S. 236., siehe oben die erste Anmerkung dieses Artikels. [5]) So in seinem Commentar zur Mischna Kelim 17. 29, vergl. Aruch voce גמר; Oholoth 1. 8; 9. 18. vergl. Aruch גלד, Teharoth 9. die Anführungen von Targumstellen, die sich in unsern Prophetentargum vorfinden. [6]) תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר"א ור"י. [7]) היה אוכל על טהרת קודש והיתה מטפחתו מדרס לחטאת. [8]) Vergl. hierzu noch Semachoth Absch. 1. Aboda sara S. 11a. [9]) Siehe darüber weiter.

lästina, sondern in den babylonischen Ländern gesprochen wurde; diese Übersetzung kann also nicht in Palästina, sondern in Babylonien angefertigt worden sein. Ein zweiter Gegenbeweis ist aus seinem Inhalt, wo sich mehrere halachische Bestimmungen gegen die Meinung des Gesetzeslehrers R. Elieser vorfinden,[1] unser Targum Onkelos kann daher nicht das durch R. Elieser von Onkelos angefertigte sein. Hierzu kommt, daß dasselbe, was man hier von Onkelos erzählt, an andern Orten von einem Akyles (= Aquila) berichtet wird. Im Midrasch Tanchuma zum Abschnitt Mischpatim und im Midrasch Rabba 2 Mos. Absch. 30 bespricht sich Akyles mit Hadrian, der sein Oheim war, (vergl. Epiphanius de pond 15. wo ebenfalls Aquila der Schwestersohn Hadrians ist) über seinen Uebertritt zum Judenthume; in Jeruschalmi Demai Absch. 6. wird ebenfalls erzählt, daß er als Proselyt die Gegenstände seines väterlichen Erbtheils ins Meer warf; in Midrasch Rabba 1 Mos. Absch. 70. verkehrt er mit den Lehrern R. Elieser und R. Josua, von denen er um Aufklärung über 5 M. 10. 11. bittet und dieselbe von R. Josua erhält; in Jeruschalmi Gemara Megilla 1. 9. fertigt er eine griechische Uebersetzung im Auftrage und nach Anleitung genannter Gesetzeslehrer an.[2] An mehreren anderen Stellen wird diese seine Uebersetzung zur Erklärung schwieriger Ausdrücke von den Gesetzeslehrern des 2. Jahrh. n. zitirt.[3] Auch R. Akiba (Ende des 1. Jahrh. n.) frägt ihn um die Bedeutung eines Ausdruckes an.[4] Ferner wird zu erwägen angeführt, daß nirgends der Name Targum Onkelos, sondern nur „Akyles" zur Angabe von Uebersetzungen schwieriger Wörter zitirt wird; warum sollte nicht auch „Onkelos" gleich „Akyles" die Ehre gehabt haben, namentlich zur Aufklärung eines schweren hebr. Wortes angeführt zu werden?[5] Wir stimmen daher mit den Gelehrten, welche „Akyles" und „Onkelos" als die Benennung einer Person halten, und zwar, weil Akyles von den Juden in Babylonien „Onkelos" ausgesprochen wurde.[6] Onkelos oder Akyles ist der Name eines Mannes, der, nach obigem Berichte, den Pentateuch vor R. Elieser und R. Josua gegen Ende des 1. Jahrh. n. griechisch übersetzte.[7] Diese griechische Uebersetzung, (s. Uebersetzung des Aquila), die von obigen Lehrern gelobt wurde, galt im Gegensatz zur alexandrinischen Bibelübersetzung der Septuaginta, besonders als diese von den Christen in ihrer religiösen Polemik gegen das Judenthum zur Begründung ihrer Dogmen benutzt wurde, bei den griechisch redenden Juden in Palästina als die gesetzestreue und richtige. Für die aramäischredenden Juden in Palästina waren damals Übersetzungen im Gange, die von den Lehrern theils wegen ihres hellenistischen Anstriches, theils wegen ihrer mystischen Zusätze entschieden getadelt und theilweise verboten wurden. Wir haben diesen Kampf gegen solche Uebersetzungen im Artikel „Targum" ausführlich besprochen und bemerken hier nur, daß mehrere dieser verbotenen Übersetzungsstücke sich in unserm „Targum Jonathan zum Pentateuch" (s. d. A.) noch vorfinden. Gegen diese perhorriszirte Uebersetzungsweise galt die griechische Uebersetzung Aquilas mustergültig, nach der man eine aramäische Uebersetzung für die aramäischredenden Juden in Palästina anfertigte oder doch wenigstens nach der man die an Fest

---

[1]) Siehe darüber weiter. [2]) Die Berichterstatter sind R. Chia b. Abba (im 2. Jahrh. n.) in Babli und Jeruschalmi .תרגם עקילם הגר התורה לפני ר"א ור"י [3]) Siehe über dieselben den Artikel: „Uebersetzung des Aquila". [4]) Daselbst, besonders Jerusch. Kidduschin Absch. 1. Eine Zusammenstellung sämmtlicher hier zitirten Stellen in deutscher Uebersetzung hat Landau in seinem Aruch Theil 1 S. 31. [5]) Selbst bei den zitirten aramäischen Wortübersetzungen im Midrasch und im Talmud (s. weiter) kommt nie der Name „Onkelos" vor, sondern nur: „Wie wir übersetzen" כדמתרגמינן oder „Unsere Uebersetzung", .תרגום דידן [6]) So von Rappoport in Kerem Chemed Jahrg. 7. S. 223; Herzfeld, Geschichte III. S. 62 ff. u. a. m., wo die Identität deutlich und klar nachgewiesen ist. [7]) Die Identität geht am deutlichsten hervor von Jeruschalmi Megilla Absch. 1. 9. und Gemara babli Megilla 3a., wo Akyles und Onkelos von einem Referenten, R. Chia b. Abba, als Uebersetzer der Thora bezeichnet wird; ferner wird dieselbe Uebersetzung von Ezechiel 16. 10. an einer Stelle (Midrasch zum Hohld. S. 27d.) im Namen des Akyles zitirt und auf der andern (Midrasch zu Echa S. 58c.) dem Onkelos zugeschrieben. Vergl. Herzfeld, Geschichte III. S. 62.

und Sabbat im Gottesdienste vorgelesenen Pentateuchstücke übersetzte. Diese Uebersetzung des Pentateuchs erhielt, weil dieselbe nach der des Akyles angefertigt wurde, als Gegensatz zu den andern frühern Uebersetzungen, den Namen „Onkelosische Uebersetzung" oder „die Uebersetzung nach Onkelos" d. h. nach Akyles. So wurde nämlich „Akyles" von den aramäisch redenden Juden ausgesprochen. Einen Beweis hierzu finden wir in dem Bericht: „die Thora konnte vollständig nur griechisch übersetzt werden, da war ein Burgoni, der nach der griechischen Übersetzung eine aramäische Übersetzung anfertigte".[1]) Den Charakter derselben spricht die Übersetzungsnorm eines Lehrers, gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. aus: „Wer einen Vers wörtlich übersetzt, der lügt, aber wer hinzufügt, lästert".[2]) Eine richtige gesetzestreue Uebersetzung mußte die Mitte zwischen „zu viel und zu wenig" inne halten; eine solche ist die unseres „Targum Onkelos", wenn wir dieselbe der des „Targum Jonathan zum Pentateuch (s. d. A.)" gegenüberhalten. Wir finden in derselben nichts von den angehäuften Sagen, den mystischen Lehren, den hellenistisch klingenden Übersetzungen des pentateuchischen Targum Jonathans; wir können sie daher in Anbetracht dessen als die der gesetzestreuen Verstandesrichtung bezeichnen, der gegenüber die andere, die mystische ist. In dieser haben wir Reste der ältern, später verbotenen aramäischen Uebersetzungen, während jene die von den Lehrern revidirte, neu angeordnete und gut geheißene ist.[3]) Der Name „Targum Onkelos" bedeutet daher nicht, Onkelos (= Akyles) sei der Autor dieser aramäischen Uebersetzung, sondern diese sei nach dessen griechischen Uebersetzung abgefaßt.[4]) Deutlich geht dies aus der obigen Stelle: „Den Targum von der Thora — haben Onkelos, der Proselyt abgefaßt", אונקלוס הגר אמרו, wo der Plural sich nicht auf Onkelos, sondern auf die Targumisten, die nach Onkelos die aramäische Uebersetzung anfertigten, bezieht. Diese aramäische Pentateuchübersetzung, die in Palästina wol nie ganz zur Aufzeichnung kam,[5]) gelangte im 2. Jahrh. n. zu den Juden in Babylonien, wohin die meisten Gesetzeslehrer in Folge der hadrianischen Verfolgungen auswanderten (s. Tanaim), nur stückweise, welche daselbst im 3. Jahrh. n. zusammengestellt und in der Landessprache, in dem ostaramäischen Dialekt umgearbeitet wurde und die gegenwärtige Gestalt unseres „Targum Onkelos" angenommen. So wurde dieses Targum im Talmud von den babylonischen Lehrern: „Unser Targum", תרגום דידן, genannt,[6]) und aus ihm unter Bezeichnung: „Wie wir übersetzen", כדמתרגמינן,[7]) zitirt. Noch Spätere nennen es: „Babylonisches Targum", תרגום בבלי.[8]) Mit dieser Benennung bezeichnete man dieses Targum zum Unterschiede von dem Targum Jeruschalmi (s. d. A.) und dem „Targum Jonathan zum Pentateuch" (s. d. A.), die nach ihrer Sprache und ihrem Inhalt palästiniensisch sind. II. Sprache, Ort, Zeit der Abfassung, Benutzung und Würdigung. Die Sprache des Onkelostargums ist, wie schon angegeben, die des ostaramäischen Dialekts, der von den Juden in Babylonien gesprochen wurde und der dieses Targum zu einem babylonischen machte. Wir führen

---

[1]) Siehe: „Targum" über diese Stelle. [2]) המתרגם פסוק בצורתו הרי זה בדאי והמוסיף עליו הרי זה מחרף ומגדף. [3]) Es stimmt dies mit der Gesammthätigkeit der Tanaim (s. d. A.) des 1. Jahrhunderts n., zu der die Revision der Halachoth (s. Gamliel II.), die Revision der Gebete und die der Targumim u. a. m. gehörten. [4]) Wenn Z. Frankel in seiner Schrift: „Vorstudien zur Septuaginta" und „Zu dem Targum der Propheten" S. 8. und 45—46. gegen diese Annahme eine Menge von Stellen nachweist, wo Onkelos von Aquila abweicht, so geben wir dagegen zu bedenken, daß wenn auch die Onkelosische aramäische Uebersetzung nach der des Aquila angefertigt wurde, so braucht dies doch nicht sklavisch geschehen zu sein, sondern genügte, wenn in der Hauptsache nach derselben übersetzt wurde. [5]) Schon wegen des Verbots, die Tradition niederzuschreiben, das im 1. und 2. Jahrh. in Kraft war, siehe „Mischna". [6]) Kidduschim S. 49a. [7]) Sabbath S. 10b; 28a; 64a; Rosch haschana S. 33b; Megilla 10b; Nasir S. 39a; Gittin 68b; Sote 48a; Baba kama 38a; Baba bathra 12b; Sanhedrin S. 106b; Aboda sara 17b; Cholin 80a; Nidda 31b. u. a. m. [8]) Vergl. die Zitate darüber bei Rappoport Kerem Chemed V. 223; VI. 24. vergl. hierzu Toseph. zu Menachoth S. 44a. ובתרגום בבלי; in Mordechai zu Gittin Cap. 9. אני בדקתי בתרגום בבלי. Ebenso Meïr aus Rothenburg bei Orchoth chaim und Colbo u. a. O.

hier einige Beweise der babylonischen Spracheigenthümlichkeit dieser Uebersetzung an. So übersetzt dieselbe נערה durch רביא[1]); אבנט durch המינא[2]); הגב durch קמצא; נהר durch פרת; so auch zu 1 M. 31. 21; 4 M. 22. 5; das. 24. 6. כננות עלי נהר; אז durch בכן, dagegen in Jeruschalmi דברין und הידין; ferner למען durch בדיל, aber Jerusch. מן בגלל, בגין; נאף durch נוף, aber Jerusch. נור; סביב durch סחור סחור, aber Jerusch. חזור חזור; ראה durch חזא, aber Jerusch. חמא; כי durch ארי, aber im Jerusch. ארום u. a. m. Es geht hieraus klar hervor, daß in Babylonien der Ort der Anfertigung dieses Targums war. Die Abfassung unseres Targums muß schon im 3. Jahrh. vor sich gegangen sein, da die Gesetzeslehrer des 4. Jahrh. n. als z. B. Rab Joseph, Rab Scheschetb, R. Nachmannb. Jizchak, Abaji, Raba u. a. m. dasselbe benutzten und aus ihm zitiren.[3]) Eine noch größere Würdigung erfreute es sich in der nachtalmudischen Zeit, wo in der Hälfte des 9. Jahrh. der Gaon Sar Schalom in seinen Responsen[4]) von ihm sagt: „Dieses Targum, von dem unsere Weisen sprechen, ist das, welches sich in unsern Händen befindet, dagegen besitzen die andern Targume nicht die Heiligkeit gleich diesem".[5]) Es berufen sich auf diese Uebersetzung R. Zemach b. Paltai Gaon,[6]) R. Saadia Gaon.[7]) Jehuda b. Karisch,[8]) Maimonides in seinem More 1. 27. 28; Raschi in vielen Stellen in seinem Pentateuchcommentar; Bachja in seinem Buche von den Herzenspflichten 4. 2. u. a. m. Die Hochschätzung stieg so sehr, daß man auch für dieses gleich der Bibel eine Massora anfertigte, welcher den Text desselben feststellte und ihn vor Willkür der Abschreiber sicherte.[9]) Doch sind unsere Ausgaben dieses Targums sehr verwahrlost, gegenüber denselben die alten Ausgaben und die Handschriften correkter erscheinen. Eine große Variantensammlung derselben hat S. D. Luzzatto in seiner Schrift Philoxenus angelegt[10]) und eine neue correkte Ausgabe wird wol demnächst erscheinen.[11]) III. Übersetzungsweise, Unterlage, Halacha, Agada, Anthropophormismen, Tendenz und Aufgabe. Den Charakter unseres Targums bezeichneten wir oben als den der gesetzestreuen Verstandesrichtung, die in den ältern Gesetzesgerechten, Zaddikim, der hasmonäischen Zeit (s. „Hasmonäer" und „Zaddikim") ihre Vorläufer hatte. Es nahm die Mitte zwischen dem jüdischen Hellenismus ein, wie derselbe in der jüdisch alexandrinischen Philosophie (s. Religionsphilosophie) seine höchste Spitze erreichte und den Boden verschiedener Sekten, auch theilweise des Christenthums geworden, und dem Mystizismus (s. d. A.); es hat die Uebergriffe beider von sich gewiesen und nur das von ihnen aufgenommen, was den Geist der Schrift nicht widersprach oder deren Inhalt duldete. So hat dieses Targum nichts von all den Lehren und Gesetzesauffassungen des Hellenismus, die von den Volks- und Gesetzeslehrern ausgewiesen wurden und die wir im Artikel „Targum" (s. d. A.) verzeichnet haben; ebenso nichts von den Sätzen und Lehren der Mystik, die sich in dem Targum Jonathan zum Pen-

---

[1]) Vergl. Megilla 13a. wo רביא als babyl. bezeichnet ist. [2]) Vergl. Joseph Antt. III. 7. 2. wo ebenfalls diese Benennung babylonisch bezeichnet wird. [3]) Diese Zitate sind zusammengestellt in Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 63. Anmerkung c. ferner Chajoth, Iggereth bekoreth edit. Jacob Brüll S. 16—17; Chajoth Imre Bina S. 13 und 14 in den Anmerkungen daselbst; Reifmann in seinem שרה ארם; besonders in der guten Monographie über Onkelos von Dr. N. Adler, Oberrabbiner in London, Nethinath hager, Vorrede mit mehreren Anmerkungen. Leider ist die Vorrede in der mir vorliegenden Wilnaer Ausgabe des Pentateuchs, wo diese Monographie aufgenommen ist, nicht paginirt. Es zitirten Rab Joseph in Sabbath 28b; das. 64a; R. Samuel b. Nachmann in Megilla 10b; Rab Scheschetb Sote 48b; Abaji in Rosch haschana 33b; Raba in Bechoroth 50a; Rab Aschi in Sanhedrin 105b; Raba in Aboda sara 17b; R. Jose b. Simon in Erachin 15b; Rab Nachmann b. Jizchak in Baba kama 116b. u. a. m. [4]) שערי תשובה N. 330. p. 29. col. 1. edit. Leipzig 1858. [5]) Wörtlich: תרגום זה שאמרו חכמים זה שיש בידינו אבל שאר תרגומים אין בהם קדושה כתרגום זה. [6]) Rappoport, Biccure haitim Biographie des R. Nathan. [7]) Emunoth Wedeoth 2. 8. [8]) Orient 1842. Literaturblatt N. 2. [9]) Dr. Berliner hat das Verdienst, diese Massora aufgefunden und herausgegeben zu haben, Berlin 1877. [10]) Auch im Jahre 1864 hat er uns im Ozar Nechmad IV. die Massora zum Targum mitgetheilt, ebenso kennen wir den Commentar zu derselben in seinem Buche פתשגן. [11]) Diese Ausgabe hat benfalls Dr. Berliner angekündigt.

tateuch (s. d. A.) vorfinden. Solche bestimmte Grenzen zog es sich auch bei der Aufnahme der Traditionen, der Bestimmungen der Halacha (s. d. A.) und der Sagen und Erläuterungen der Agada (s. d. A.) Nur die, welche zur Ergänzung und überhaupt zur Erklärung des Schrifttextes dienten, wurden aufgenommen, dagegen scheinen die keine Berücksichtigung gefunden zu haben, die in der Schrift keine andere Begründung als die der Andeutung hatten. Auch dadurch unterscheidet es sich von dem pentateuchischen Targum Jonathan, das diese Grenzen nicht kennt und die Halacha in ihrer weitesten Ausdehnung bringt, ebenso von der Agada (s. d. A.) die buntesten Sagen und die sonderlichsten Lehren der Mystik verarbeitet hat. Die Aufgabe des Onkelosischen Targums ist, die Schrift mehr nach ihrem natürlichen Sinne und möglichst ohne die von Außen hergeholten fremden Hülfsmittel aufzufassen und wiederzugeben. Es war dies die erste rationelle Behandlung des Textes, deren es sich bediente. Der Pentateuchtext erschien den Spätern bei der Wiedergabe und Uebertragung seiner Sätze in seinen Ausdrücken bald zu viel, bald zu wenig, bald zu stark, bald zu schwach, auch nach ihrer wörtlichen, bildlosen Auffassung gewissermaßen für die im Denken Vorgeschrittenen unschicklich und unpassend, besonders in den Aussagen von Gott u. s. w. Unser Uebersetzer bedachte alles dies und suchte in seiner Uebertragung, so weit es zulässig erschien, zu verbessern und auszugleichen. Wie frei darin verfahren wurde, zeigt, daß dieses Targum an mehreren Stellen sogar gegen die Halachoths des R. Elieser und R. Josua übersetzt[1]) und von den vorhandenen Resten der griechischen Übersetzung des Aquila abweicht.[2]) Doch wollen wir uns selbst davon durch Anführung von Beispielen überzeugen. Wir sprechen erst: A. von seiner rationellen, natürlichen Behandlung und Wiedergabe des Textes. Obenan gehört hierher die schon oben angegebene Uebersetzungsnorm des Gesetzeslehrers R. Juda (im 3. Jahrh. n.): „Wer den Vers wörtlich (nach seiner äußern Form) übersetzt, lügt, und wer hinzufügt, lästert und höhnt!"[3]) die in ihrer vollen Bedeutung von unserm Uebersetzer beachtet wurde. Unsere Uebersetzung ist weder eine sklavisch wörtliche, noch eine nur paraphrastische, sondern befleißigt sich, die Mitte zwischen beiden inne zu halten. Wir beleuchten dasselbe durch folgende Belege. Es übersetzt das Onkelosische Targum: 1 M. 2. 24. „Es verlasse Jedweder die Schlafstätte seines Vaters" ישבק גבר בית משכבוהי דאבוהי, gegen eine Deutung, als wenn hier das Verlassen der Eltern geboten wäre; das. 4. 7. הלא אם תטיב עובדך ישתבק לך „Wenn du dein Thun besserst, wird es dir verziehen", wo dem תטיב das Wort עובדך מעשיך „dein Thun", das zu fehlen scheint, hinzugefügt wird; das. 4. 21. „er war der Lehrer aller, die da spielten auf einer Harfe und waren des Gesanges zur Schalmei kundig",[4]) wo im Texte אב im Sinne von (1 S. 10. 12.) „Lehrer" genommen und dem עוגב die Worte: יודעי זמר „des Gesanges Kundige" hinzugefügt werden; das. 8. 21. „wegen der Schuld des Menschen",[5]) wozu: „wegen des Menschen" das Wort חובי, hinzugedacht wird; das. 24. 17. „nach dem Tode seiner Mutter",[6]) wo das Wort דמתו. „dem Tode" hinzukam; das. 14. 21. „ich erhebe meine Hand zum Gebet",[7]) wo das Wort „zum Gebet" als im Ausdrucke „ich erhebe", הרימותי, mitbegriffen scheint; das. 42. 28. „es schwand die Besinnung ihres Herzens",[8]) wo dem „Herzen" das Wort מדע „Besinnung" hinzutritt; 2 M. 1. 22. wird „Jeder Sohn, der geboren wird" hinzugefügt „den Juden" ליהודאי; das. 33. 7. wird: „Jeder, der den Ewigen suchte" umschrieben: „Jeder, der eine Lehre von dem Ewigen verlangte"[9]); ebenso 1 M. 49. 2. „und höret" durch: „und nehmet Lehre an"[10]); 2 M. 7. 19. „Holz und Stein" „in Gefäßen von

---

[1]) Siehe die Beispiele in Levys בקורת התלמיד S. 232. [2]) Siehe darüber die Beispiele in Graetz Geschichte B. IV. Note über „Aquila". [3]) Kidduschim S. 49a. המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף עליו הרי זה מחרף ומגדף. [4]) Das. הוה רבהון דכל דמנגן על פום נבל וידעי זמר כנורא. [5]) Das. בדיל חובי דאנשא. [6]) Das. בתר דמתו אמו. [7]) Das. ארימית ידי בצלו. [8]) Das. ונפק מדע לבהון. [9]) Das. כל דמתבע אולפן מן קדם ה'. [10]) Das. וקבילו אולפן.

Holz und Stein"[1]); 3 M. 26. 19. „**Und ich lasse den Himmel über euch fest wie Eisen sein, um keinen Regen zu bringen, und die Erde unter euch fest wie Kupfer werden, daß sie keine Früchte hervorbringe**"[2]); 4 M. 15. 29. „und weichet nicht ab nach eurem Herzen und nach euren Augen" durch: „und weichet nicht ab nach dem Sinnen eures Herzens und nach dem Schauen eurer Augen"[3]); das. 14. 15. für: „deinen Ruf", שמעך, „der Ruf deiner Macht"[4]) u. a. m. an. Einen wichtigen Theil in dieser Übersetzung bildet die Übertragung der Ausdrücke, die nicht wörtlich, sondern **bildlich** aufgefaßt und wiedergegeben werden können. Diese in bildlicher Auffassung übertragenen Ausdrücke zeigen von einer gesunden Bibelexegese, deren Kenntnißnahme um so wichtiger erscheint, da sie uns zeigt, wie streng der Übersetzer in solchen Arbeiten die Mitte zwischen den Allegorismen der jüdisch alexandrinischen Schriftauslegung und der Anthropomorphisten der Mystik (s. d. A.), die Alles wörtlich zu nehmen sich bemühten, festhielt. So übersetzt es 5 M. 30 6. „der Ewige wird beschneiden dein Herz und das Herz deiner Kinder" durch: „und der Ewige wird entfernen die Thorheit deines Herzens und die Thorheit des Herzens deiner Kinder"[5]); 1 M. 31. 20. „und er stahl das Herz Labans" durch: „und Jakob verheimlichte dem Laban"[6]); 1 M. 6. 2. „der da kommt aus deinem Leibe" durch: „der Sohn, den du zeugst"[7]); 1 M. 32. 11. „denn mit meinem Stabe, במקלי, durchzog ich den Jordan" durch: „denn allein יחידאי durchschritt ich den Jordan"; 1 M. 45. 12. „denn mein Mund ist es, der zu euch redet" durch: „denn in eurer Sprache rede ich mit euch"[8]); 3 M. 3. 1. „der Berg Gottes" הר האלהים, der Berg, auf dem sich die Herrlichkeit des Ewigen offenbart.[9]) Seine Übersetzungsnorm dafür, die wir, als die erste bezeichnen, war, bessere und passendere Ausdrücke zu wählen. So übersetzt es: „und ihr werdet wie Götter sein" והיתם כאלהים, und ihr werdet, wie die Herren sein, כרברביא; das. 6. 2. „und es kommen die Söhne Gottes" durch: „die Söhne der Großen", בני רברביא; 1 M. 7. 2. „Mann und Weib" durch: „männliches und weibliches", דכר ונוקבא, weil Ersteres bei Thieren nicht paßt; das. 12. 17. וינגע, „er plagte" durch: ואייתי „er brachte"; das. 26. 11. „wer da berührt", הנוגע, durch: „wer da schädigt", דינזק; das. 15. 11. „auf die Leichnahme" פגרי durch: „auf die Theile" על פלגיא; das. 21. 6. „zum Lachen hat es mir Gott gemacht" צחוק durch: „eine Freude hat Gott mir bereitet", חדוא עבד לי; das. 27. 35. 36. mit List, במרמא, durch: „durch Weisheit"; das. 31. 19. 26. „er stahl", גנב durch: „er nahm" נסב; das. 31. 20. 21. „er entfloh", ברח durch: „er ging" אזל; 2 M. 1. 7. und sie regten sich, וישרצו durch: „sie gebaren" ואתילידו, weil erster Ausdruck nur vom Thiere gesagt wird; das. 24. 11. „und sie aßen und tranken", ויאכלו וישתו, durch: sie freuten sich über ihre Opfer! דהוו חדן בקירבנהון; das. 30. 19. 21; 40. 7. 30; übersetzt er „baden", רחץ durch קדש „heiligen", weil im Heiligthum „baden" unpassend erscheint; 3 M. 24. 11. „und er fluchte Gott" ויקלל, „und er erzürnte Gott", וארגיז; 4 M. 5. 17. מי כיור „Wasser des Handfasses" durch „heiliges Wasser", מים קדושים; das. 28. 13. „zum Kopf, aber nicht zum Schweif" לראש ולא לזנב, zum Starken, aber nicht zum Schwachen לתקיף ולא לחלש; 3 M. 20. 5. 6; 21. 9; 4 M. 25. 1; 5 M. 22. 21. wird das Verb זנה „buhlen", das den Abfall von dem Monotheismus und die Hinwendung zum Götzendienste bezeichnen soll, durch den mildern Ausdruck: טעה, abirren, wiedergegeben. Eine **zweite Norm seiner Uebersetzung** war, das **Unschickliche durch Umstellung der Redeform oder durch Umschreibung aus dem Texte zu entfernen.** Es übersetzt 1 M. 4. 14. ומפניך אסתר „und vor deinem Angesicht soll ich mich verborgen halten" durch: לית אפשר לאטמרא „vor dir ist es unmöglich, sich zu verbergen";

---

[1]) Das. במני אעא ובמני אבנא. [2]) Das. ואתן ית שמיא דעלויכון תקיפין כפרזלא מלאתתא מטרא וארעיא דתחותיכון חסינא כנחשא מלעביד פירין. [3]) Das. ולא תטעון בתר הרהורי לבכון ובתר חיזו עיניכון. [4]) Das. ית שמע גבורתך. [5]) Das. ויעדי ה' ית טפשות לבך וית טפשות לבא דבנך. [6]) Das. וכסי יעקב מן לבן. [7]) Das. אלהין בר דתוליד. [8]) Das. ארי בלשנכון אנא ממלל עמכון. [9]) Das. טורא דאתגלי עלוהי יקרא ד״ה.

das. 13. 6. אב יוכל איש למנות, „wenn Jemand zu zählen vermag" durch: „Wie es einem Menschen zu zählen nicht möglich ist", כמא דלא אפשר לגבר למִמני; das. 18. 24. „fern von dir", חלילה לך, durch: „wahr sind deine Rechte" קושטא אינון דינך; 2 M. 9. 14. „denn Niemand ist wie ich" כי אין כמוני durch: „denn es giebt keinen Herrscher gleich mir" ארי לית דכותי שליט; das. 15. 11. „Wer ist wie du?" מי כמוך durch: „Es giebt Keinen außer dir, לית בר מינך; das. 17. 11. „denn größer ist der Ewige als alle Götter" כי גדול ה׳ מכל אלהים durch: „Denn es giebt keinen Gott außer ihm", לית אלהי בר מיניה; das. 33. 11. „wahrlich, wenn du mit uns ziehst" הלא בלכתך עמנו durch: אם לית שכינתא מהלכא בינגא „Wenn die Schechina (s. d. A.) nicht unter uns zieht", wo der fragende Satz in einen direkten umgewandelt ist; dasselbe geschieht mit 4 M. 23. 19. ההוא אמר ולא יעשה „sollte er sprechen und nicht thun?" durch: „denn er spricht und thut" דהוא אמר ועבד; ebenso das. „versprechen und nicht halten?" durch: „und jedes Versprechen erfüllt er", וכל מימרא יתקים; 5 M. 20. 19. „denn ist der Mensch ein Baum des Feldes?" כי האדם עץ השדה durch: denn nicht wie der Mensch ist der Baum des Feldes, ארי לא כאנשא אילן חקלא; das. 3. 24. „denn wer ist ein Gott" אשר מי אל, durch: „denn es giebt Keinen außer dir" לית בר מינך; das. 33. 25. „Niemand wie der Gott Jeschuruns" אין כאל ישורון durch: „Es giebt keinen Gott, als nur den Gott Israels" לית אלהא, אלא אלהא בישראל; ferner 4 M. 23. 19. לא איש אל ויכזב durch: לא כמלי בני אנשא מימר אלהא „nicht wie die Worte der Menschen, ist die Verheißung Gottes; 5 M. 32. 18. ותשכח אל מחולליך durch: שבקת פלחן אלהא דעבדך „du verließest die Verehrung Gottes, der dich gemacht"; das. V. 5. בניו מומם durch: בניא די פלחו לטעותא, „seine Kinder, welche Abgötter angebetet". In seiner vollen Bedeutsamkeit erscheint uns diese Übersetzung in der Übertragung der Anthropomorphismen (s. d. A.) und Anthropopathismen. Gott wird in den biblischen Schriften oft auch unter dem Bilde menschlicher Gestalt und menschlicher Eigenschaften dargestellt. Diese Vermenschlichung Gottes in der Bibel war es, die zu vielen Mißverständnissen und Mißdeutungen führte. Der jüdische Hellenismus in Alexandrien und in Palästina (s. Griechenthum) war der erste, der sich gegen eine wörtliche Auffassung der biblischen Anthropomorphormismen verwahrte. In der griechischen Bibelübersetzung Septuaginta (s. d. A.), so wie in andern Schriften als z. B. bei Aristobal und Philo (s. Religionsphilosophie) erhalten dieselben ihre würdige Deutung und Darstellung; sie werden bildlich erklärt und stehen mit der reinen Gottesidee der Bibel in keinem weitern Widerspruch. Diese Arbeit des jüdischen Hellenismus fand auch unter den Volks- und Gesetzeslehrern ihre volle Würdigung und Aufnahme. Die aramäischen Bibelübersetzer, die Targumisten (s. Targum), haben nach dem Vorbilde der griechischen Uebersetzung diese Anthropomorphismen durch Umschreibung u. a. m. zu übertragen gesucht. Unser Targum Onkelos hat ebenfalls fleißig an dieser Beseitigung der Vermenschlichung Gottes gearbeitet, doch sehen wir in ihm viele Anthropophormismen und Anthropopathismen in wörtlicher Uebertragung,[1] ein Widerspruch, auf den schon Nachmanides,[2] gegen Maimonides,[3] aufmerksam gemacht hat. Welche Gesetze befolgte es hierbei? Verschieden wurden dieselben aufgestellt. Wir schließen uns keiner dieser Aufstellungen an, sondern weisen auf die griechische Übersetzung der Septuaginta hin, wo ebenfalls eine nicht unbedeutende Zahl von anthropophormistischen Ausdrücken wörtlich wiedergegeben sind,[4] und glauben, daß solche Uebertragungen ihren Grund in der subjektiven Meinung des Uebersetzers haben,

[1]) So übersetzt er 1 M. 29. 31; 2 M. 3. 4. וירא durch וחזא, er sah; ferner 2 M. 1. 13. 13. 14. 16; 14. 31; 5 M. 7. 19. 8; 6. 21; 9. 26. יד „Hand" wörtlich durch ידא; ferner 2 M. 31. 18; 5 M. 9. 10. das Wort אצבע, „Finger", wörtlich durch אצבעא; ferner 2 M. 15. 6. 12. das Wort ימין, „Rechte" durch ימינא. [2]) In seinem Commentar zu 1 Mos. 46. 4. und 2 Mos. 20. 16. Vergl. hierzu Arama in Akedath Jizchak zu Vajigasch. [3]) Maimonides in seinem More Nebuchim 46. 1. [4]) Siehe: „Übersetzung, griechische, der Bibel".

diese Anthropophormismen oder Anthropopathismen werden an den betreffenden Stellen weniger den Mißdeutungen ausgesetzt sein. Es sind eben Ausnahmen, die keiner weitern Begründung bedürfen, oder über die sich auch weiter nichts sagen läßt. Dagegen haben wir mehr von seinem Verfahren bei der Wiedergabe andern Anthropophormismen und Anthropopathismen zu berichten. Dieselben werden in ihrer bildlichen Bedeutung aufgefaßt und darnach bald umschrieben, bald durch andere entsprechende, sie erklärende Ausdrücke, ersetzt; auch durch Einschiebung gewisser Benennungen, die an die Stelle der göttlichen Person treten, auf die sich diese Vermenschlichung bezieht, wiedergegeben. Wir wollen diese drei Verfahrungsweisen in dieser Uebersetzung durch Beispiele näher beleuchten. a. Umschreibung. Dieselbe geschieht entweder durch völlige Umschreibung des Satzes oder durch Änderung der im Schrifttexte angegebenen Zeitform, meist der Vergangenheit in die Gegenwart. α. Völlige Umschreibungen. Es werden übersetzt 2 M. 3. 1; 24. 13. „Berg Gottes", הר האלהים durch: „der Berg, auf dem sich die Herrlichkeit Gottes geoffenbart hat", טורא דאתגלי עליו יקרא די"י; 1 M. 28. 17. „Haus Gottes", בית אלהים, durch: „der Ort, auf dem das Wohlwollen von Gott ist" אתר דרעוא בה מן קדם ה'; 1 M. 28. 22. „wird ein Gotteshaus sein", יהיה בית אלהים durch: „da wird es sein, wo ich vor Gott beten werde", אהי פלח מן קדם ה'; 2 M. 4. 20. „der Stab Gottes", מטה אלהים durch: „der Stab, durch den Wunder geschehen"; 1 M. 28. 19. „und sie beobachten den Weg des Ewigen" durch: „und sie beobachten den Weg, der vor dem Ewigen recht ist", ויטרון ארחן דתקנן קדם ה'; 2 M. 35. 31. „der Geist Gottes", רוח אלהים durch: „der Geist der Weissagung von dem Ewigen", רוח נבואה מן קדם ה'[1]; 5 M. 21. 23. „eine Geringschätzung Gottes ist ein Gehängter", קללת אלהים תלוי durch: „weil er vor Gott sich verschuldete, wurde er gehängt", על דחב קדם ה' אצטלב; 4 M. 23. 19. „Gott ist kein Mensch, daß er lüge, ein Menschensohn, daß er sich's bedenke", לא איש אל ויכזב durch: „Nicht wie die Worte der Menschen ist die Verheißung Gottes; die Menschen sprechen und lügen; auch nicht gleicht er den Werken des Menschen, diese befehlen zu thun, aber sie gehen davon ab und bereuen, aber er (Gott) spricht und thut, alle seine Verheißungen erfüllen sich".[2] β. Änderung der Zeitform. Dieselbe geschieht meistens bei den von Gott ausgesagten Handlungen als z. B. Sehen, Hören, Gedenken, Erinnern u. s. w. und zwar von der Vergangenheit oder Zukunft in die Gegenwart, um jede Annahme einer Änderung in Gott (eine Vermenschlichung Gottes) zu verneinen. „Gott hört, sieht, gedenkt immer". So werden übersetzt: 1 M. 8. 1; 9. 15; 19. 21; 31. 22; 2 M. 2. 24; 6. 5; 3 M. 26. 42. 45. „Ich habe mich erinnert" וזכרתי, oder „er erinnerte sich" ויזכר; „ich erinnerte mich" ואזכר; „ich werde mich erinnern" אזכר 3 M. 26. 42. durch: „der Ewige ist eingedenkt" ודכיר oder: ומדכר דכיר; ודכירנא und אנא דכיר, ferner: 2 M. 3. 16; 1 M. 50. 24. „Gott wird eurer gedenken" אלהים פקד יפקד אתכם, oder „Ich habe gedacht" פקד פקדתי durch: „Gott gedenkt" ומדכר דכיר, oder ומדכר דכירנא; 1 M. 21. 17. „Gott hörte die Stimme des Knaben" durch: „Vor Gott wird die Stimme des Knaben gehört" ושמיע קדם ה' ית קלא דרביא; das. 29. 33. „denn Gott hörte, wie ich gehaßt bin" durch: „Es wird vor Gott gehört, denn ich werde gehaßt" ארי שמיע קדם ה'. b. Andere sie bildlich erklärende Ausdrücke. Hier gehören außer den hier schon angegebenen Verben auch die vermenschlichenden Vorstellungen von den Gliedern und andern leiblichen Beschaffenheiten Gottes, so wie die Anthropopathismen. So wird in 1 M. 31. 42; 2 M. 2. 25. „Gott sah" ראה אלהים, oder וירא אלהים durch: „es war Gott offenbar" גלי קדם ה'; das. 3. 7; 9. 13; „ich habe gesehen" ראה ראיתי durch: „es war mir offenbar" גלי קדמי; ferner 1 M. 16. 11; 30. 22; 4 M. 21. 3. „Gott hörte" durch: „Gott nahm das Gebet an" קביל ה' צלותיה; ferner 2 M. 3. 19. „und ich wußte" ואני ידעתי

---

[1] Ebenso zu 4 M. 24. 2. [2] Daselbst לא כמלי בני אנשא מימר אלהא בני אנשא אמרין ומכדבין ואף לא כעבדי בני בשרא דאנון גזרין למיעבד ותיבין ומתמלכין דהוא ועביד וכל מימריה יתקים.

durch: „und vor mir war es offenbar" וקדמי גלי; 1 M. 3. 5. „denn Gott wußte" כי יודע אלהים durch: „denn es war vor Gott offenbar", ארי גלי קדם ה'; 1 M. 11. 5; 2 M. 19. 20; 4 M. 11. 25; „Gott ließ sich herab" וירד ה' durch: „Gott offenbarte sich" ואתגלי ה'; „ich offenbarte mich in Aegypten" אני מתגלי; „ich durchschritt Ägypten" ועברתי durch: „ich offenbarte mich im Lande Ägypten"; ebenso werden die Aussagen von Gott: „ich zog durch Aegypten" אני יוצא בתוך מצרים in 2 M. 11. 4. „ich durchschritt" ועברתי in 2 M. 12. 2; „ich komme zu dir" אנכי בא אליך in 2 M. 29. 9. durch: „ich offenbarte mich" ואתגלי oder אני מתגלי auch ואתגלתי wiedergegeben; ferner 1 M. 8. 21; 2 M. 29. 18; 3 M. 19 werden die Ausdrücke: „Gott roch den angenehmen Geruch" durch: „Gott nahm in Wohlwollen (das Opfer) auf", וקבל ה' ברעוא ית קורבא oder קורבן דמתקבל ברעוא. Mit geschickter Auswahl sind die Ausdrücke angegeben, welche die Gott zugeschriebenen leiblichen Glieder u. a. m. bildlich verdeutlichen sollen. So wird übersetzt יד „Hand Gottes" in 2 M. 7. 5. „die Strafe der Gottesmacht" מחת גבורת; ferner „Finger Gottes" אצבע אלהים in daselbst 8. 15. ebenfalls: „die Strafe von Gott" ומחא מן קדם ה'; für „Mund Gottes" פה in 4 M. 12. 8. „Rede" ממלל, als z. B. „von Mund zu Mund redete ich mit ihm" durch: „von Rede zu Rede sprach ich mit ihm"; פי י"י 2 M. 17. 1. durch מימרא דה' „Befehl Gottes"; ferner: „Füße Gottes"; רגליו in 2 M. 24. 10. durch: „der Thron der Gottesherrlichkeit" כורסיה יקריה, d. h. „die in der Weltregierung sich offenbarende Gottesherrlichkeit" u. a. m. Hierher gehören ferner die mit Vorsicht übertragenen Gottesnamen. Es wird אלהים in 1 M. 3. 5. durch יהוה; und in mehreren Stellen seine Pluralform als Singularform אלהא als z. B. in 5 M. 4. 35. u. a. O. übertragen, um jeder Deutung auf eine Annahme von einem Polytheismus oder von zwei Gottheiten, יהוה und אלהים, nach dem Gottesglauben im Parsismus vorzubeugen.[1]) Aus demselben Grunde wird die biblische Benennung für Götzen im Allgemeinen „Elohim", אלהים zum Unterschiede von ihrer Bezeichnung für „Gott" durch דחלא, Schreckniß, Götze, wiedergegeben 1 M. 31. 32; 2 M. 32. 4; 2 M. 34. 17, oder durch טעוא, Götzen; ebenso die Bezeichnung: „andere Götter" אלהים אחרים 2 M. 23. 13. und אלהי נכר in 1 M. 35. 2. durch טעות עממיא „Götzen der Völker".[2]) c. Hinzufügung gewisser Ausdrücke. Dieselben sind: 1. „Memra", מימרא, „Gotteswort" im Sinne von Lehre, Weisheit und Verheißung Gottes; 2. „Jekara", יקרא, Gottesherrlichkeit (s. d. A.), als Inbegriff der in der Weltregierung sich offenbarenden, hervortretenden Gotteseigenschaften, Gottesgestalt; 3. „Schechinta", שכינתא, Anwesenheit Gottes, die besonders sichtbar hervortretende Allgegenwart Gottes (s. Schechina) und endlich: „Kedom Adonai", קדם ה', „Vor Gott". Dieselben werden überall vorgeschoben, eingefügt, wo in der Schrift vermenschlichende Bezeichnungen auf Gott sich beziehen. Man hat viel darüber gestritten, ob man unter denselben die Benennung gewisser Mittelwesen, gleich dem philonischen „Logos", oder seinen „Logoi", den aus Gott ausgeströmten oder von ihm geschaffenen geistigen Wesen, Mittelwesen, Mittelgottheiten, die zwischen Gott und der Welt wirken, zu verstehen habe, ohne zu bedenken, daß selbst Philo (s. Religionsphilosophie) seine „Logoi" nur sehr zweideutig als Mittelwesen hinstellt, da er zwischen den heidnischen Philosophemen und dem jüdischen Monotheismus schwankt und so in Widerspruch und Zwiespalt seine Philosopheme aufbaut. Es ist daher unzweifelhaft, wenn die Targumisten den „Logos" von Philo in ihrem „Memra" u. s. w. entliehen haben, es nur im Sinne des jüdischen Monotheismus, nach dem auch Philo theilweise seinen „Logos" aufstellte, geschah, der jede Annahme von Mittelwesen entschieden zurückweist. Es wird sich dies aus der Anführung von Beispielen selbst ergeben.[3]) Vor Allem erinnern wir, daß auch im talmudischen

---

[1]) Vergl. die Deutung von R. Simon b. Jochai (s. d. A.) der Gottesnamen אלהים in 3 M. 1. und 2., siehe „Simon b. J." [2]) Die Stelle zu 2 M. 20. 3. אלה אחרן kann eben durch seine Worte לא יהיה לך nicht mißdeutet werden. [3]) Vergl. die Artikel: „Schechina", „Herrlichkeit Gottes", „Einheit Gottes" und „Allgegenwart Gottes".

Schriftthum Personifikationen durch Hypostasirung von „Thora" und „Kebod Adonai", Gottesherrlichkeit, sowie von den Gotteseigenschaften einzeln vorkommen (s. Eigenschaften Gottes), wo wir keinesfalls an wirklich lebende Wesen, Mittelwesen, zu denken haben. Zunächst wird das Wort „Memra", מימרא, an den Stellen eingeschoben, wo von Handlungen zwischen Gott und Menschen erzählt wird, als z. B. mit Gott einen Bund schließen 1 M. 17. 7. 10. 11; vor Gott stehen 5 M. 5. 5; gegen Gott etwas vorbringen 4 M. 14. 9. 41; 22. 18; 21. 5; 11. 20; 2 M. 16. 8. So übersetzt dieses Targum 1 M. 20. 3. „Gott kam zu Abimelech", ויבא אלהים אל אבימלך durch: „Es kam das Wort von dem Ewigen zu Abimelech"[1]); 1 M. 15. 6. „er glaubte an den Ewigen" durch: „er glaubte an das Wort, מימרא, des Ewigen"[2]); 2 M. 14. 31. „und sie glaubten an den Ewigen und an Mose, seinen Diener" durch: „sie glaubten an das Wort, מימרא, des Ewigen"; 3 M. 26. 14. „und wenn ihr nicht mir höret" durch: „und wenn ihr nicht auf mein Wort, מימרי, merket"[3]); 2 M. 28. 21; 1 M. 28. 15. „ich werde mit dir sein" אנכי עמך durch: „Mein Wort wird dir beistehen" יהא מימרי בסעדך; ferner: 3 M. 26. 46. „zwischen mir und den Kindern Israels" durch: „zwischen meinem Wort und den Söhnen Israels" בין מימרי ובין בני ישראל, „denn mein Name ist in ihm" כי שמי בקרבו durch: „denn in meinem Namen ist das Wort" ארי בשמי מימרה, wo ausdrücklich im Gottesnamen „das Wort", „Logos" enthalten angegeben wird, daher der „Logos", מימרא, Wort, als kein außer Gott existirendes Wesen gedacht werden kann. Anders ist es mit dem Ausdruck: „Jekara", יקרא, „Gottesherrlichkeit" als Bezeichnung der Gottesoffenbarung in der Weltleitung (Vorsehung, Fürsorge Gottes), der an Stellen, wo von der Erkenntniß oder Wahrnehmung derselben gesprochen wird, eingeschoben wird. So werden übersetzt 1 M. 28. 13. „und siehe der Ewige stand oben" והנה ה׳ נצב עליו durch: „die Herrlichkeit des Ewigen stellte sich oben auf" והא יקרא דה׳ מעתד עלוהי; 2 M. 14. 10. „und sie sahen den Gott Israels" durch: „und sie schauten die Herrlichkeit des Gottes Israels" וחזו ית יקר אלהא ישראל[4]); 4 M. 12. 8. „und die Gestalt des Ewigen schaut er" ותמונת ה׳ יביט durch „die Gestalt der Gottesherrlichkeit schaut er" ודמות יקרא דה׳ מסתכל u. a. m. Der dritte Ausdruck „Schechinta", שכינתא, als Benennung der besonders sichtbar hervortretenden Gottesgegenwart, Anwesenheit Gottes,[5]) wird an solchen Stellen eingeschoben, die von dem Beistande, dem Schutz und der Rettung durch Gott erzählen. So werden übersetzt: 4 M. 16. 3. „und unter ihnen ist der Ewige" ובתוכם ה׳ durch: „und unter ihnen ruht die Schechina, die Gottesanwesenheit" וביניהון שרית שכינתא דה׳; 5 M. 1. 4. „ich bin nicht unter euch" אינני בקרבכם, durch: „meine Schechinta weilt nicht unter euch" לית שכינתי שריא ביניכון; 5 M. 23. 16. „denn der Ewige dein Gott wandelt in deinem Lager" כי ה׳ אלהיך מתהלך במחניך, durch: „denn des Ewigen deines Gottes Schechinta wandelt in deinem Lager" ארי ה׳ אלהך שכנתה מהלכא בגו משריתך; 5 M. 4. 39. „Gott im Himmel oben" durch: „Gott, dessen Schechinta im Himmel ist" אלהא דשכינתא בשמיא; 2 M. 34. 9. „möge mein Herr unter uns wandeln" ילך נא אדני בקרבנו durch: „möge doch die Schechinta des Ewigen unter uns wandeln" תהך כען שכינתא דה׳ בינגא; das. 33. 3. „denn ich ziehe nicht aus deiner Mitte", כי לא אעלה בקרבך durch: „denn ich entferne nicht meine Schechinta aus deiner Mitte" ארי לא אסלק שכינתי מבינך u. a. m. b. Die Auffassung und Übertragung der Schrift nach der Tradition. Halacha und Agada (s. d. A.) sind die beiden Ströme der traditionellen Auffassung der Schrift. In beiden tritt hier das Eigenthümliche dieses Targums zum Vorschein; es nimmt nur das von denselben auf, was unmittelbar zur Erklärung des Schriftverses nothwendig ist, dagegen läßt es Alles weg, was nur als in der Schrift angedeutet gefunden wird. Nach der Halacha

---

[1]) Das. ואתא מימר מן קדם ה׳ לאבימלך. Ebenso zu 1 M. 31. 24; 4 M. 32. 9; 33. 3. und 4. [2]) Das. והימין במימרא דה׳. [3]) Das. ואם לא תקבלון למימרי. [4]) Ebenso zu 2 M. 24. 11. וחזו ית יקרא דה׳. [5]) Siehe: „Schechina".

übersetzt es: 1 M. 1. 14. לימים ושנים durch: „nach ihnen zu berechnen die Tage und Jahre" למימני בהון יומים ושנין[1]); 2 M. 12. 43. כל נר ישראל דאשתמד[2]); das. 21. 6. דגנב נפשא מבני ישראל[3]); 2 M. 23. 19; 34. 23; 5 M. 12. 21. לא תיכלון בשר בחלב[4]); 2 M. 24. 8. ויזרק על העם „er sprengte auf das Volk", durch: „er sprengte auf den Altar zu versöhnen über das Volk" וזרק על מדבחא לכפרא על עמא[5]); 3 M. 7. 9. כל טהור durch כל דכי לקודשא „Jeder, der sich levitisch rein für Opfer hält"[6]); das. 23. 15. „Und zählet vom Morgen des Sabbats" durch: מבתר יומא טבא „und zählet vom Morgen nach dem Festtag"[7]); das. V. 40. „die Frucht des schönen Baumes" פרי עץ הדר durch: פירי אילן אתרוגין[8]); 5 M. 23. 25. 26. כי תבא durch ארי תתגר, „wenn du dich vermiethest"[9]); 1 M. 9. 6. דישוד דמא דאנשא בסהדין על מימר דיניא דמיה יתשד „Wer Menschenblut in Gegenwart von Zeugen vergießt, dessen Blut soll durch den Ausspruch der Richter vergossen werden"[10]); 5 M. 21. 10. זליל בשרא וסבי חמרא, „der Fleisch frißt und Wein säuft"[11]); das. 19. 21. לתותב ערל[12]) u. a. m. Es entsteht nun die Frage, wie diese Übersetzungen sich zu den Lehren der religiösen Sekten im Judenthume, als z. B. der Sadducäer und der Hellenisten, verhielten. Aus mehreren zitirten Stellen als z. B. aus der Übersetzung von 3 M. 23. 15; das. V. 40. u. a. m. geht hervor, daß Onkelos gegen die Sadducäer angekämpft hat, dagegen übersetzt er andere Stellen ganz wörtlich, gleichsam im Sinne der Sadducäer, als z. B. 2 M. 21. 23. עין תחת עין durch: עינא חלף עינא, also nicht דמי עינא „den Werth des Auges"; ebenso 5 M. 25. 12. ותקיץ ית ידא[13]); 2 M. 21. 5. אתדנא יתדן[14]); 2 M. 21. 29. אף מריה יתקטל[15]); 5 M. 25. 5. יבר לית ליה[16]); das. 21. 4. נחל איתן durch: נחל ביר[17]); das. 25. 9. ותרק באנפוהי,[18]) u. a. m.[19]) Doch ergiebt seine Uebersetzung zu 2 M. 23. 9., daß er auch gegen die Hellenisten ankämpft, die das Verbot des Genusses von Milch und Fleisch nicht in dieser Stelle fanden.[20]) Es mag sein, daß unser Targum nach seiner oben bezeichneten Eigenthümlichkeit sämmtliche halachische Satzungen nicht aufnimmt, die in der Schrift nicht ihre Begründung haben, sondern als Tradition neben der Schrift einhergingen[21]); es will nur eine Übersetzung, aber kein halachisches Compendium liefern, wobei es sich aber als Anhänger der natürlichen einfachen Auffassung des Schriftsinnes bekundet. Wir bringen noch zum Schlusse einige Beispiele von seinen Übertragungen nach der Agada. Es überträgt 1 M. 12. 15. ואת הנפש אשר עשו durch: „die Personen, die er der Gotteslehre zugeführt", ית נפשתא דשעבידו לאוריתא[22]); daselbst 13. 13. ואנשים דסדום בישין בממונהון וחיבין בגויתהון „böse mit ihrem Gelde und Sünder mit ihrem Körper"[23]); das. 45. 27. ושרת רוח קודשא על יעקב אבוהון „es ruhte der heilige Geist auf Jakob, ihrem Vater"[24]); 2 M. 34. 7. סלח לדתיבין לאוריתא ולדלא תיבין לא מזכי „er verzeiht denen, die zur Lehre zurückkehren, aber versöhnt nicht die, welche nicht zu ihr zurückkehren; 5 M. 33. 6. יחי ראובן בחיי עלמא ומותא תנינא לא ימות[25]) u. a. m. Wir sehen, daß es auch hier nur das heranzieht, was den Schriftsinn erläutert. Eine Ausnahme hiervon bilden seine Uebertragungen der poetischen Stellen als z. B. 1 M. 49. Jakobs Segen; 4 M. 22. 23. Bileams Segen; 5 M. 33. der Segen und Tod Mosis u. a. m., wo auch weitläufige Sagen verarbeitet werden. Mehreres siehe: „Targum".

---

[1]) Siehe Maimonides Kid. Hach. 1. 1. Midrasch rabba 1 M. Absch. 1. [2]) Nach Pesachim S. 26a. [3]) Nach Sanhedrin 85. [4]) Nach Cholin הר לאיסור אכילה. [5]) Siehe Jalkut daselbst. [6]) Menachoth 25. Siehe „Chaberbund". [7]) Gegen die Sadducäische Auffassung, siehe „Sadducäer". [8]) Siehe: „Ethrog". [9]) Baba mezia 87b. בפועל הכתוב מדבר. [10]) Vergl. den Artikel „Mord". [11]) Sanhedrin 71a. [12]) Siehe Raschi daselbst. [13]) Gegen Baba kama S. 21a. הכל לפי המביש. [14]) Gegen Sanh. 71a. daß er getödtet wird. [15]) Gegen Sanhedrin S. 67b. [16]) Gegen Jebamoth 62. [17]) Gegen Sote S. 47. נחל שוטף. [18]) Gegen Jebamoth 107. [19]) Gegen die Halacha sind ferner übersetzt: 5 M. 21. 4. ופרישו השבילה; das. 25. 7. zu על שם אחיו; 2 M. 12. 15. zu ביום הראשון; 3 M. 11. 13. und 38 u. a. O. Vergl. hierzu die Vorrede zu der Schrift über Onkelos נתינת הגר vom Oberrabbiner Dr. N. Adler in London, wo über diese Abweichungen abgehandelt wird. [20]) Siehe Philo. [21]) Einen andern Grund hat Adler in der angegebenen Schrift aufgestellt. [22]) Nach Midrasch rabba daselbst. [23]) Das. [24]) Nach Joma S. 86a. מנקה לשבין. [25]) Vergl. Jalkut daselbst.

Tarphon R., ר׳ טרפון. Gesetzes- und Volkslehrer, Tana, im 1. Jahrh. n., zu Lydda,[1]) von priesterlicher Abkunft, Ahronide, und Schüler Samais (s. d. A.), von streng conservativer Gesinnung und tiefster Menschenliebe. Seine Kollegen, mit denen er verkehrte und oft Gesetzesdiskussionen hatte, waren: R. Jochanan b. Sakai,[2]) R. Ismael,[3]) R. Gamliel II.,[4]) R. Akiba,[5]) R. Elieser,[6]) R. Jose der Galiläer,[7]) R. Josua,[8]) R. Eleasar b. Asarja[9]) u. a. m. Dieselben äußerten sich gegen ihn voll Verehrung; so redete ihn R. Josua an: „Tarphon, mein Bruder!"[10]) Man verglich ihn in Bezug auf seine Gelehrsamkeit zu einem Haufen von Nüssen, wenn man eine nimmt, fallen die andern nach,[11]) und nannte ihn: „Der Lehrer von ganz Israel!"[12]) Aber auch er zeigte sich gegen seine Kollegen voller Achtung und Anerkennung. So begrüßte er R. Akiba: „Mein Lehrer und Unterweiser!"[13]) und rief ihm oft am Ende einer Gesetzesdiskussion zu: „Akiba, wer sich von dir trennt, scheidet gleichsam aus seinem Leben!"[14]) „Heil dir, unser Vater Abraham, Akiba stammt von dir ab!"[15]) Dies verhinderte ihn nicht, sich dennoch anderwärts, wo ihm die Lehrweise Akibas mißfiel, über ihn tadelnd auszusprechen: „Akiba, sprach er zu ihm, ich kann es nicht ertragen, wie lange wirst du willkürlich Dinge zusammenstoppeln!"[16]) Das siegreiche Vordringen R. Jose Haglilis in seinen polemischen Angriffen gegen Akiba, der oft seine Entscheidung zurückziehen mußte, veranlaßten auch unsern R. Tarphon zur folgenden anerkennenden Äußerung: „Ich sah, sprach er, den Widder, er stieß gegen Westen, Norden und Süden, Keiner bestand vor ihm, Niemand rettete ihn aus seiner Hand; er schaltete nach Belieben und wurde groß!" das ist Akiba mit seiner Lehrweise! Ich betrachtete dieses, aber schon sprang ein Ziegenbock aus dem Westen über die ganze Erdfläche herbei, daß er kaum den Boden berührte, ein stattliches Horn hatte er zwischen seinen Augen. Er kam bis an den zweigehörnten Widder heran, den ich vor dem Flusse einhergehen sah, er rannte ihn grimmig mit seiner Kraft an. Ich sah ihn den Widder erreichen, erbittert fiel er über ihn her, schlug ihn, zerschmetterte seine zwei Hörner, daß er nicht mehr vor ihm zu stehen vermochte; er warf ihn zur Erde und zertrat ihn" d. i. „Jose der Galiläer in seiner Gesetzesdiskussion gegen Akiba!"[17]) Regelmäßig hörte er die Lehrvorträge des Patriarchen R. Gamliel II. im Lehrhause zu Jabne, so daß diesem einmal sein Ausbleiben auffiel und ihn wegen der Ursache desselben frug.[18]) Voll dankbarer Anerkennung gegen seine Kollegen war er für die Mittheilung von Lehren, die ihm gefielen; er rief alsdann ihnen zu: „Das ist Knospe und Blüthe!"[19]) Waren dieselben nicht derart, sprach er: „Mein Sohn soll nicht mit euch ziehen!"[20]) Aber auch außerhalb des Lehrhauses bewies er seinen Kollegen die größte Aufmerksamkeit. Er schloß sich ihnen an, um den greisen Lehrer R. Jochanan b. Sakai über den Tod seines Sohnes zu trösten[21]); ebenso ging er mit ihnen, um dem Gesetzeslehrer R. Ismael, als ihm seine Söhne gestorben waren, Trost zuzurufen,[22]) und besuchte den krank darniederliegenden R. Elieser[23]) u. a. m. Wie wir ihn hier gegen seine Kollegen sehen, so treffen wir ihn auch in seiner Berührung mit Andern. R. Tarphon gab eines Tages R. Akiba eine große Summe Geldes, er sollte für dasselbe Weinberge und Ländereien kaufen, deren Ertrag ihnen beiden den Unterhalt sichern würde, um sorgenlos dem Gesetzesstudien obliegen zu können. Aber dieser vertheilte das Geld an arme Gesetzesjünger und rief jenem zu: „Hier sind die Grundstücke, dir ich dir gekauft habe!" Er schwieg und sprach

---

[1]) Taanith 19. [2]) S. d. A. [3]) Therumoth 4. 5. [4]) S. d. A. [5]) Pesachim 117. u. 118. Therumoth 9. 2. [6]) Pea 3. 6. [7]) S. d. A. [8]) S. d. A. [9]) Jadaim 4. 3. Therumoth 4. 5. [10]) Mischna Jadaim IV. 3. טרפון אחי. [11]) Gittin 67. גל של אגוזים. [12]) Jeruschalmi Jebamoth IV. 12. רבן של כל ישראל. [13]) Khalla 16. רבי ואלופי. [14]) Kidduschim 66b. Sebachim 13a. כל הפורש ממך כפורש מחייו. [15]) Das. [16]) Sebachim 13a. Sifra zu 3 M. 4. Tosephta Sanh. Absch. 1. [17]) Sifre zu Chukath § 124. Vergl. in Commentar Mëir Enajim von Friedmann daselbst und Tosephoth zu Mikwaoth von R. Simson. [18]) Pesachim 72. [19]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 92. זו כפתור ופרח. [20]) Daselbst לא ירד בנו עמכם. [21]) Sanh. 101. [22]) Moed katon 28b. [23]) Sanh. 101.

weiter nichts davon.[1]) Von seinen andern Wohlthätigkeitswerken wird erzählt. Als Ahronide hatte er das Recht das Lösegeld für Erstgeburten (s. Erstgeburt) zu nehmen und die ihm zukommende Hebe, Teruma, von dem Landmann einzufordern. So sah man ihn das Lösegeld nehmen, aber bald dasselbe, wo es Noth that, verwenden.[2]) Von der Hebe soll er in einer Hungerszeit 300 Frauen gespeist haben.[3]) Bei seinem Lehrvortrage bemerkte er eine Braut vorüberziehen, die ärmlich aussah. Er unterbrach den Vortrag, ließ die Braut vor sich bringen und befahl seiner Dienerschaft, sie zierlich zu schmücken und zu bekleiden.[4]) So lebte und lehrte er bald in Lydda,[5]) bald in Jabne[6]) und in Bne Berak.[7]) Von seiner Lebensgeschichte wissen wir, daß er in früher Jugend mit seinen Brüdern im Tempel zu Jerusalem die Anhöhe zur Ertheilung des Priestersegens betrat[8]); er erzählte, daß er seinen Brudersohn Simon, der an einem Fuße lahm gewesen, in der Tempelhalle während des Gottesdienstes am Laubhüttenfeste sah, als die üblichen Abschnitte aus der Thora, laut gesetzlicher Bestimmung, vom Fürsten vorgelesen wurden.[9]) Auf diese Erlebnisse kam er nach der Zerstörung des Tempels oft zurück, besonders in seinen Gesetzesentscheidungen.[10]) Ueberhaupt hielt er viel von seiner priesterlichen Abkunft und nannte den Genuß der Hebe, Teruma, den Priesterdienst seiner Tage.[11]) In der Halacha hielt er mit nur geringen Ausnahmen, an den Aussprüchen Samais fest[12]) und freute sich der Gelegenheit, wo er mit Ostentation gegen die Hilleliten diese Gesetzesentscheidungen Samais vollziehen konnte.[13]) Entschieden äußerte er sich mißbilligend darüber, wenn Israeliten ihre Rechtssachen vor heidnische Gerichtsbarkeiten brachten und verbot dasselbe, auch in den Fällen, wo Rechtsgesetze der Heiden denen der jüdischen glichen.[14]) In Betreff der Todesstrafe äußerte er sich gegen dieselbe mit seinem Kollegen R. Akiba: „Wären wir im Synedrion zu Jerusalem gewesen, die Todesstrafe würde nie zur Vollziehung gekommen sein!"[15]) In der Berathung im Dachzimmer eines Nithsa zu Lydda, wahrscheinlich in einer geheimen Sitzung des damaligen Synedrions, ob die Lehre wichtiger als die That sei, stimmte er gegen Akiba, daß die That der Lehre vorzuziehen sei.[16]) Von seiner Agada bringen wir einige Lehrsprüche, die das Bild seines Lebens zum Ausdruck bringen. „Der Tag ist kurz, die Arbeit viel, die Arbeiter träge, der Lohn groß und der Hausherr (Gott) drängt"[17]); „Nicht du selbst hast die Arbeit zu vollenden, aber du darfst dich ihr nicht entziehen; hast du viel gelernt, erhälst du einen großen Lohn. Und der Herr deines Werkes ist beglaubt, dir den Lohn für deine Arbeit zu zahlen. Aber wisse, die Lohnaustheilung für die Gerechten ist in der Zukunft (dem Jenseits)".[18]) Streng sind seine Mahnungen und Äußerungen gegen die Minin (Judenchristen), deren Schriften er zu lesen verbot.[19]) Charakteristisch ist sein Ausruf: „Giebt es wohl in dieser Generation noch welche, die eine Zurechtweisung annehmen!" gegen den sich R. Eleasar b. Asaria äußerte: „Es sollte mich wundern, ob es noch Männer gebe, die zurecht zu weisen verstehen!"[20]) Mehreres siehe: „Agada". Zum Schlusse bemerken wir noch, daß Tarphon hier nicht derselbe sei, der in dem Dialog von Justin dem Märtyrer unter dem Namen „Tryphon" vorkommt, da bekanntlich Justin erst gegen 133 n. Chr. sich zum Christenthume bekannt hatte und seinen Dialog unter den Antoninen geschrieben hat, also in einer Zeit, wo unser Tarphon nicht mehr lebte.[21]) Mehreres siehe: „Religionsgespräche".

---

[1]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 24. [2]) Berachoth 51b. [3]) Jeruschalmi Jebamoth IV. 12. am Ende. [4]) Aboth de R. Nathan am Ende. [5]) Taanith 19. [6]) Mechilta zu Beschalach Absch. ויסע. [7]) Nach der Agada von Pesach. [8]) Jeruschalmi Joma 3. 7. Kidduschim S. 72. [9]) Jeruschalmi Joma 1. 1. das. Megilla 1. 10. Horajoth 3. 2. [10]) Daselbst. [11]) Pesachim 72. [12]) Berachoth 10. [13]) Jebamoth 15. מתי יבא לידי ואעשנו. [14]) Gittin S. 88. [15]) Maccoth S. 7. Siehe: „Todesstrafe" in Abth. I. [16]) Kidduschim S. 40. [17]) Aboth 2. 20. [18]) Das. 21. [19]) Sabbath 116a. Siehe: „Christenthum". [20]) Erachin S. 16. vergl. den Artikel: „Zurechtweisung". [21]) So hat dieses Derenburg in seinem Essai S. 376. Anmerkung 1. richtig nachgewiesen. Vergl. Euseb. hist. eccles. IV. 8. und 16.

Tempel, בית המקדש, Haus des Heiligthums, auch nur „Heiligthum", מקדש, sonst auch בית ה׳, Haus des Ewigen. Name des in Jerusalem für den mosaischen Kultus erbauten Tempels in der Zeit des ersten und zweiten jüdischen Staatslebens. Wir haben in Abtheilung I. Artikel „Tempel" von dem Tempel des ersten jüdischen Staatslebens, dem salomonischen Tempel, gesprochen und behandeln hier den in dem zweiten jüdischen Staatsleben, den serubabelischen und den spätern herodäischen Tempel. I. Ort, Bau, Theile, Einrichtung und Ausschmückung. a. Der Tempelberg, seine Mauern und Thore. Die Stätte des Tempels war der in Jerusalem steil emporsteigende Felsenhügel Moria (s. d. A.),[1]) der durch Abtragung und Ebnung seiner Bergspitze, sowie durch den von allen Seiten angebrachten starken Unterbau den für den Tempel und seinen Zubehör erwünschten Flächenraum abgab. Diese so umgeschaffene Berghöhe wurde „Tempelberg", biblisch: „Berg des Gotteshauses", הר בית ה׳[2]); oder: „Berg des Hauses", הר הבית, griechisch: *τοῦ ἱεροῦ τὸ ὄρας*, „der Berg des Heiligthums"[3]) genannt. Man versteht darunter nicht blos die Stätte des Tempels, sondern auch den ganzen terassenförmigen Flächenraum dieses Berges, den der Vorhöfe, der Hallen und des eigentlichen Heiligthums mit seiner Vorhalle, Ulam, und dem Allerheiligsten, sowie den der Mauern des Tempelberges und seiner Thore. Der Tempelberg war auf allen Seiten durch Tiefthäler begrenzt: im Norden durch eine schwache Einsenkung von der Neustadt, Bezetha[4]); im Westen von der Unterstadt Akra durch eine tiefe Schlucht, die später von den Makkabäern ausgefüllt wurde; im Osten durch das Kidronthal und im S. W. durch das Thal Tyropäon. Nach Ost und West fiel derselbe sehr steil ab; nach Süden hatte er eine terassenförmige Abdachung und war jäh aufsteigend vom Kidronthal in eine Erhöhung von 2440 Fuß über dem Meere. Wie viel das Areal des ganzen Tempelberges betrug, darüber differiren die ältesten Angaben. Nach Josephus,[5]) war der Umfang desselben 4 Stadien (1 Stadie = 570 F. 3 Z. 4 L. = $^1/_{40}$ geogr. Meile) = $^4/_{40}$ = $^1/_{10}$ geogr. oder deutsche Meile. Die Mischna giebt dafür 500 Ellen im Quadrat an, (1 Elle = 6 Handbreit = 1 Fuß 785 Zoll) = 149 rhein. Ruthen. Der ganze Tempelberg war von einer Mauer umgeben, die, nach der Mischna, 5 Thore hatte: zwei im Süden und je eins im Westen, Norden und Osten.[6]) In der Ostseite war das Susathor, das Thor mit der Abbildung der persischen Hauptstadt Susa.[7]) Das Thor im Westen hieß nach einem Manne: Copenus קפנוס; das im Norden „Tadi" oder „Meder" טדי oder אמדי. Von diesen wurden zum Haupteingang die Thore des Südens, welche „die Thore Huldas" (der Prophetin Hulda) hießen, benutzt. Im Norden war kein Eingang. Von dieser Angabe der fünf Thore der äußern Mauer des Tempelberges haben wir noch zwei andere Angaben in der Mischna von sieben Thoren[8]) und dreizehn Thoren zu unterscheiden,[9]) die sich auf die Thore der Eingänge zu den verschiedenen Räumen der innern Vorhöfe (s. weiter) beziehen. Abweichend hiervon spricht Josephus bald nur von vier Thoren,[10]) bald auch von mehreren Thoren.[11]) Es ließe sich diese Abweichung dahin ausgleichen, daß auch nach obigem Bericht es eigentlich nur Eingangsthore gab, da das Nordthor nicht passirt wurde; ferner daß die vielen andern Thore, von denen Josephus spricht, gleich denen in obigem Bericht der Mischna die Thore des innern Vorhofes gemeint sind. Die Thore hatten zwei Thürflügeln und waren 21 Ellen hoch und 10 Ellen breit.[12]) Auch hier differirt der Bericht des Josephus, der 30 Ellen hoch und 15 Ellen breit für dieselben angiebt.[13]) Der Flächenraum des Tempelberges wurde in 2 Theile geschieden, in den östlichen und den westlichen. Ersterer

---

[1]) 2 Chr. 3. 1. [2]) Jesaia 2. 2. [3]) Siehe: „Jerusalem". [4]) 1 Macc. 13. 52. [5]) Joseph. b. j. V. 5. 2. „Der ganze Umfang mit der Burg Antonia maß sechs Stadien" und Joseph. Antt. 15. 11. 3. diese Mauer (des Tempelberges) hatte in ihrem Umfange 4 Stadien. [6]) Mischna Middoth I. 3. [7]) Gemara Menachoth S. 98a. כדי שידעו מהיכן באו וחד אמר כדי שתהא אימת מלכות עליהן. [8]) Mischna I. 4. [9]) Das. II. 6. [10]) Joseph. Antt. XV. 11. 5. [11]) Das. und b. j. V. 5. [12]) Middoth III. 7; IV. 1. [13]) L. c.

war der äußere Vorhof, bekannt unter dem Namen „Vorhof der Heiden“, weil nur in diese den Heiden der Eintritt gestattet war.[1]) Hier wurden auch die Volksversammlungen abgehalten. Derselbe war durch Säulengänge eingefaßt und wurde von dem andern, innern Vorhofe durch eine niedrige Mauer, eigentlich ein Gitterwerk, Soreg,[2]) nach Josephus 3 Ellen hoch, nach der Mischna 10 Handbreiten = $1^2/_3$ Elle hoch, geschieden.[3]) Diese innere Mauer hatte sieben Thore, nach einem andern Bericht dreizehn. Von den sieben waren drei im Norden, drei im Süden und eins im Osten. Die drei im Norden waren: 1. das Thor des Brennholzes, שער הדלק, durch welches man das Opferholz hineintrug; 2. das Thor der Opfer, שער הקרבן, durch welches die Opferthiere zogen; 3. das Wasserthor, שער המים, sogenannt in Bezug auf Ezech. 47. 2. wegen einer unter ihm rieselnden Quelle. Zu den drei im Süden gehörten: 1. das Thor der Strahlung, שער הנצוץ; 2. das Thor der Opfer, שער הקרבן, und 3. das Thor der Brandstätte, שער בית המוקד. Das eine Thor im Osten war das Nikanorthor. Alle Thore waren mit Gold bedeckt,[4]) nach Josephus mit Gold und Silber, und zwar auch die Pfosten und die Oberschwellen. Nur das Nikanorthor im Osten war aus glänzendem Metall, korinthischem Erz.[5]) Nach der zweiten Angabe von dreizehn Thoren oder Eingängen, kamen je 4 auf die Nord- und Südseite; 3 auf die Ostseite und zwei auf die Westseite. Wir haben schon oben erwähnt, daß auch Josephus außer den 4 Thoren in der Mauer des Tempelberges noch mehrere andere Thore der innern Mauer nennt.[6]) In der Nähe der Thore standen dreizehn Almosenstöcke, die eine Trompeten ähnliche Gestalt hatten. b. Weitere Vorhöfe mit ihren Zellen, Geräthen, Gerüsten u. a. m. Aus dem äußern Vorhof gelangte man zu dem innern Vorhof. Derselbe war in vier Räume geschieden: 1. den Zwinger, chel; 2. den Frauenvorhof; 3. den Vorhof der Israeliten und 4. den Priestervorhof. Aus dem äußern Vorhof (s. oben) gelangte man durch das Thor oder durch den Eingang der innern Mauer auf 12 und 14 Stufen zu einer 10 Ellen breiten Terrasse, die wie ein Zwinger rings um die Mauer des innern Vorhofes herumlief und „chel“ Zwinger, genannt wurde.[7]) Von da erhob sich zwölf Stufen höher eine Terrasse 135 Ellen lang und ebenso breit; es war dies der Vorhof der Frauen, עזרת נשים. Der Eingang zu demselben von der Ostseite, aus dem Zwinger (chel), war auf 12 Stufen. In den vier Ecken seines Raumes standen vier Zellen, לשכות, unbedeckt, für das Brennholz, für Wein und Oel, zum Kochen des heiligen Fleisches, zur Reinigung der Aussätzigen u. a. m. Zwischen diesem und dem nächsten Vorhof waren noch zwei unterirdische Zellen zur Aufbewahrung von musikalischen Utensilien der Leviten.[8]) Am Laubhüttenfeste stand hier für die Frauen ein hohes Gerüste, um das Schauspiel des Wasserfreudenfestes am Abend des ersten Laubhüttenfesttages mitanzusehen. Von da führten 15 Stufen höher in den eigentlichen innern Vorhof; es war dies eine noch höher gelegene Terrasse, 175 Ellen lang von Ost nach West und 135 Ellen breit von Süd nach Nord, die, wie schon bemerkt, in zwei Theile geschieden war, von denen der erste, 11 Ellen lang von Ost nach West und 135 Ellen breit, den Vorhof der Israeliten, עזרת ישראל, bildete. Auf der 15. Stufe des Einganges standen die Leviten und sangen ihre Psalmen zum täglichen Gottesdienste.[9]) In der Nord- und Südecke waren mehrere Zellen für das Opferholz, das Wasser, die Sitzungen des Synedrions u. a. m. Der zweite Raum bestand aus dem Vorhof der Priester, עזרת הכהנים. Der-

---

[1]) Mischna Kelim 1. 2. החיל מקודש ממנו שאין נכרי וטמא מת נכנסים לשם. [2]) Es herrschen darüber verschiedene Meinungen: Josephus, Maimonides und Aruch bezeichnen den „Soreg“ als eine feste Mauer, aber andere als eine Lattenkreuzung. [3]) Middoth II. 3. סורג גבוה ד׳ טפחים. [4]) Middoth II. 3. [5]) Das. [6]) Joseph. b. j. zählt 9 Thore: 4 im Norden, 4 im Süden und ein Thor im Osten; aber im Joseph. Antt. werden 7 Thore angegeben: 3 auf der Nordseite, 3 auf der Südseite und ein Thor auf der Ostseite. [7]) Joseph. b. j. V. 5. 2. Mischna Middoth II. 3. [8]) Middoth II. 5. 6. [9]) Mischna Succoth 4. 11. Nach der Mischna Middoth II. 4. 6. war es ein $1^1/_2$ Ellen hoher Stein, auf dem sie standen.

selbe war durch ein steinernes Geländer, פספסים, von dem erstern geschieden; da stand der große Opferaltar (s. d. A.), unter dem sich eine Grube zum Abfluß des Blutes befand. Südlich davon war ein großes Wasserbehältniß zu Waschungen für die Priester. Im Nordwesten lag das Gebäude, wo die Priester schliefen und sich erwärmen konnten. Im Westen befand sich die Vorhalle, Ulam, des Hechal und des Allerheiligsten; es war das eigentliche Tempelgebäude, zu dem man aus dem Priestervorhofe auf 12 Stufen emporstieg. Sämmtliche Vorhöfe waren mit steinernen Platten belegt. c. Das eigentliche Tempelgebäude. Dasselbe bestand aus: 1. einer Vorhalle, Ulam, dem Heiligthum, hechal, und dem Allerheiligsten, Kodesch Hakedoschim. 1. Der Vorhof, Ulam, אולם. Die Höhe der Vorhalle in dem serubabelischen Tempel soll nach 2 Chr. 3. 4. 120 Ellen betragen haben. Nach Esra 6. 3. war der Tempel 60 Ellen hoch und ebenso breit; die Höhe der Vorhalle überragte daher in dem serubabel. Tempel um 60 Ellen den Hechal. Nach Josephus,[1]) soll der serubabelische Tempel 60 Ellen kleiner gewesen sein als der salomonische und der herodäische, sonach war der serubabelische Tempel nur 40 Ellen hoch und obige Angabe in Esra 6. 3. und 2 Chr. 3. 4. mußte ungenau sein. Mehr wissen wir von dem herodäischen Tempel. Nur weichen auch hier die Berichte der Mischna von denen des Josephus ab. Nach diesem war die Vorhalle 10 Ellen tief, 50 Ellen breit, 90 Ellen hoch; 10 Ellen betrug das Cederngebälk. Von Norden nach Süden hatte sie einen Vorsprung von je 20 Ellen mit Gemächern, in denen man die Schlachtmesser aufbewahrte. Der Eingang in die Vorhalle war 25 Ellen breit, 70 Ellen hoch und 50 Ellen tief; er hatte keine Thüren und man konnte von da das ganze Heiligthum durchschauen. In dem Bericht der Mischna war die Eingangspforte 40 Ellen hoch und 20 Ellen breit, die einen Vorhang hatte. Fünf Querbalken, אמלתרא, aus Eichenholz bildeten über der Oberschwelle eine Verzierung; sie waren 22 Ellen lang und ragten nach beiden Seiten je eine Elle über die Pforte hinaus. Der Vorsprung von N. nach S. überragte je 15 Ellen; es war dies die Ostmauer, die mit der gegenüberliegenden des Hechals durch Querbalken an der Decke verbunden war und von der goldene Ketten in dem Raum der Vorhalle herabhingen, deren die jungen Priester sich als Strickleiter bedienten, um hinauf zu steigen und oben die Weihgeschenke, goldene Kronen, zu putzen. In der Vorhalle standen zwei Tische, der eine aus Marmor und der andere aus Gold, wo die Priester die alten und frischen Schaubrodte hinlegten.[2]) II. Das Heiligthum, Hechal, היכל und das Allerheiligste, קדשי קדשים. Auch hier sprechen wir erst von dem serubabelischen Tempel. Nach Esra 6. 3. war der Tempel, das Heiligthum und das Allerheiligste, 60 Ellen hoch und breit. Im Widerspruch damit ist die Angabe von Josephus,[3]) daß der serubabel. Tempel 60 Ellen kleiner war als der salomonische und der spätere herodäische Tempel, der 100 Ellen hoch war; es könnte, nach ihm, der serubabel. Tempel nur 40 E. hoch gewesen sein. Von den oben angegebenen 60 E. kamen auf das Heiligthum (Hechal) 40 E. und auf das Allerheiligste 20 Ellen. Im Heiligthume (Hechal) standen: der goldene Leuchter an der Südseite, der goldene Tisch an der Nordseite für die 12 Schaubrodte und ein goldener Altar für das Räucherwerk im Hintergrunde. Das Allerheiligste dagegen war ganz leer; nur einen Stein „Sethia", שתיה, drei Zoll hoch, trat merklich am Boden hervor, auf den der Hohepriester am Versöhnungstage die Räucherpfanne mit dem Räucherwerk hinstellte Die Bundeslade mit den zwei steinernen Tafeln, die hier ihren Platz hatte, war lange vorher bei der Tempelzerstörung durch Nebusradan (s. d. A.) verschwunden. Ausführliches wird von dem herodäischen Tempel berichtet. Derselbe wurde aus weißen Marmorquadern mit reicher Vergoldung gebaut. Die Quadern waren 45 E. lang, 5 E. hoch, 6 E. breit,[4]) so daß der herodäische Tempel gleich dem salomonischen Tempel

[1]) Joseph. Antt. 15. 11. 1. [2]) Middoth III. 5. 6. 7; IV. 7. [3]) Joseph. Antt. 15. 11. 1. [4]) Joseph. b. j. V. 5. 6.

mit dem Oberbau 100 Ellen hoch, also 40 E. höher als der serubabel. Tempel. Der Eingang des Heiligthums, Hechal, war eine 20 Ellen hohe und 10 Ellen breite Pforte in der 5 Ellen dicken Wand mit doppelten Flügelthüren. Ueber der Pforte hing ein goldener Weinstock, auf Stangen ruhend, das Sinnbild für Israel und seinen Beruf, der von Geschenken, als z. B. von Goldblättern, Goldtrauben u. a. m. beladen wurde. Ein kostbarer Teppich hing vor den Thüren. Von da trat man in das Heiligthum, Hechal, ein 40 Ellen tiefer und 20 Ellen breiter Raum, in dem sich die schon oben angegebenen Geräthschaften befanden. Am Ende desselben schloß sich das Gemach des Allerheiligsten an, ein Raum von 20 Ellen lang und 20 Ellen breit. Zwei Vorhänge, einer von innen und einer von außen, schieden dasselbe vom Heiligthume. In demselben sah man nichts als, wie wir schon oben angegeben, eine aus dem Boden hervortretende Steinplatte, Sethiastein, auf die der Hohepriester am Versöhnungstage die Rauchpfanne hinsetzte. Die Höhe des Heiligthums (Hechal) und des Allerheiligsten betrug 60 E. und 40 Ellen waren die Gemächer über beiden hoch, so daß der Tempel im Ganzen eine Höhe von 100 E. hatte. Es lief im Norden und Süden, wie beim salomonischen Tempel, ein Anbau von 10 E. breit um das Gebäude, der drei Stockwerke hoch war und um 40 Ellen das Heiligthum und das Allerheiligste überragte. Es waren da 38 Kammern zu verschiedenen Bestimmungen für die Priesterschaft. Das Dach des Tempels hatte ein Geländer von 3 Ellen Höhe, auf dem sich goldene Spieße zum Verscheuchen der Vögel befanden, aber auch als Blitzableiter das Haus schützten. d. Die Hallen und die Säulengänge. Längs der ganzen innern Mauer waren Hallen und Säulengänge. Dieselben waren an drei Seiten doppelt, aber an der Südseite, wo der Zwischenraum größer war, dreifach. In diesen Hallen rings umher boten die Krämer ihre Waaren aus und die Viehhändler ihre Thiere zu den Opfern; andere abgegrenzte Stellen waren zu Gebet, Lehrvorträgen und oft auch zu Synedrialsitzungen. Die Säulenhallen waren je 30 Ellen tief und 25 Ellen hoch und mit Cederngebälk überdeckt. Die südlichen Hallen, bei Josephus die königlichen, hatten 162 Säulen mit corinthischen Kapitälen, von denen in jeder Reihe 40—41 standen. Dieselben waren so dick, daß sie drei Männer nicht umspannen konnten. Die erste und dritte Reihe waren je 30 Fuß breit und mehr als 50 F. hoch, die mittlere doppelt so hoch und 1½ mal so breit. Vom reichen Schnitzwerk in Basrelief war das Dachwerk, von dessen Höhe man nicht ohne Schwindel in das Thal Hinnom hinabschauen konnte. Sitzbänke waren in den Hallen und an den Wänden überall. Der ganze Raum war mit platten bunten Steinen mosaikartig gepflastert. Außer diesen Hallen der Säulengänge gab es, wie schon oben erwähnt, auf der Nord- und Südseite des innern Vorhofes „Hallen", „Zellen", לשכות. So werden von der Nordwestseite vier Zellen genannt: 1. die Zelle der Lämmer, לשכת טלאים (zum beständigen Tagesopfer); 2. die Zelle der Siegel, לשכת החותמות, wo der Opferer Wein und Oel kaufte und ihm zur Auslieferung desselben Siegel übergeben wurden; 3. die Zelle der Holzstöße, לשכת בית המוקד und 4. die Zelle der Anfertigung des Schaubrodtes, לשכת לחם הפנים.[1]) Von den Zellen des Weibervorhofes haben wir oben schon berichtet. Die bedeutendste unter diesen war die Quaderhalle, לשכת הגזית, wo das Synedrion (s. d. A.) seine Sitzungen hielt. Dieselbe lag an der Südseite zwischen dem Heiligthum (Hechal) und der Vorhalle, Ulam, und hatte Ausgänge nach dem Heiligthume und nach dem Hofraum, der Allen zugänglich war. Ebenso lassen wir nicht die Halle der Verschwiegenen, לשכת חשאים, unerwähnt, wo die Sündenscheuen geheim ihre Spenden hinlegten und verschämte Arme ihren Unterhalt geheim bezogen.[2]) II. Seine Geschichte. Im J. 538 v. erließ Cyrus das Dekret, das den Juden den

---

[1]) Mischna Tamid III. 3. [2]) Schekalim V. 6. 7. יראי חטא נותנים לתוכה בחשאי לעניים ובני טובים מתפרנסים משם בחשאי. Bei חשאי dachten Viele an die „Essäer", siehe: „Essäer".

Wiederaufzug nach Jerusalem und den Wiederaufbau des Tempels gestattete.[1]) Es wurden hierzu dem Fürsten Scheschbazar die heiligen Gefäße des Tempels ausgeliefert. Der Wiederaufbau verzögerte sich und erfolgte später. Man begnügte sich mit der Herstellung eines Opferaltars, der im J. 537 eingeweiht wurde.[2]) Erst unter den Nachfolgern Scheschbazars, unter Serubabel und Josua dem Hohenpriester, begann auf Betrieb der Propheten Haggai, Sacharia und Maleachi,[3]) der Tempelbau. So spricht die Anklageschrift der Samaritaner[4]) nur von dem Wiederaufbau Jerusalems und dessen Mauern, aber nicht des Tempels. Die in Sacharia 3. 9; 4. 7. erwähnte Grundsteinlegung geschah also im zweiten Jahre der Regierung Darius (520 v.), in der Zeit Esras, 17 J. später. Es wurden Steine aus dem Gebirge ausgebrochen und behauen, durch die Sydonier und Tyrier Cedernbäume im Libanon gefällt.[5]) Die Leviten überwachten die Arbeiter und die Bauleute.[6]) Der Grundstein wurde in Anwesenheit der Volksführer, der Familienhäupter und einer großen Volksmenge gelegt, wobei die Ahroniden in ihren Priestergewändern erschienen und in die Posaune stießen; auch die Leviten aus dem Hause Assaphs sangen Verse aus den Dankesliedern Psalm 105. und 96.[7]) Die Samaritaner baten um Betheiligung, wurden jedoch abgewiesen. Da setzten sie alles Mögliche daran, um den Bau zu stören. Der persische Statthalter Tatari begab sich mit seinen Beamten nach Jerusalem und versuchten den Bau des Tempels als gesetzwidrig zu hemmen. Die Judäer beriefen sich auf die von Cyrus ihnen ausgestellte Urkunde der Erlaubniß zum Tempelbau. Die Sache wurde untersucht und richtig befunden. In der persischen Hauptstadt Ekbatana wurde die Urkunde aufgefunden. Darius befahl jetzt den Bau mit allen möglichen Mitteln zu unterstützen. Die Kosten desselben sollten von den königlichen Einnahmen bestritten und für den Tempel Opferthiere, Weizen, Salz, Oel und Wein geliefert werden. Dafür wurde für das Leben des Königs geopfert und gebetet.[8]) Der Bau dauerte 4 Jahre und 5 Monate, so daß der Tempel im J. 516, im sechsten Regierungsjahre des Darius, am 3. Adar eingeweiht wurde.[9]) Es waren 70 Jahre verstrichen seit der Zerstörung des salomonischen Tempels durch Nebusradan. Am Ostthore des nun wiedererbauten Tempels wurde aus Dankbarkeit gegen Darius und Persien die persische Hauptstadt Susa abgebildet. Doch stand dieser Tempelbau dem frühern salomonischen bedeutend nach, so daß bei dessen Einweihung alte Leute, die jenen noch gesehen und sich dessen Pracht erinnert hatten, Thränen vergossen. (Haggai 2. 3.) Nach den talmudischen Berichten fehlten in demselben fünf Gegenstände: die Bundeslade, das himmlische Feuer, der heilige Geist (Prophetie), die Urim und Thumim (s. d. A.) und die Schechina (s. d. A.),[10]) nach Andern auch das heilige Salböl.[11]) Von den spätern Bauverbesserungen und sonstigen Zuthaten sind besonders die des Hohenpriesters Simon II. (216—199) hervorzuheben. Er ließ den Tempel ausbessern und dessen Ringmauer befestigen, indem er ihr einen festen und hohen Unterbau gab.[12]) Auch unterhalb des Tempelgrundes ließ er ein tiefes Wasserbehältniß ausgraben, das aus der Quelle Etam (s. d. A.) mittelst eines unterirdischen Kanals stets frisches Wasser erhielt.[13]) Im Südwesten des Tempels war eine Quellhalle[14]) in der Nähe des Wasserthores,[15]) so daß durch diese Wasserleitungsbauten der Tempel vor etwaiger Wassernoth geschützt war und einer längern Belagerung trotzen konnte. Im Jahre 168 wurde der Tempel von Antiochus Epiphanes geplündert, entweiht und verunreinigt. Erst drei Jahre später (165 v.) ließ der siegreiche Judas Makkabäus denselben reinigen und zum jüdischen Kultus wieder herstellen. Der Tempelberg erhielt zur selben Zeit feste Mauern und Thürme[16]) und eine anständige Besatzung.[17]) Ein Weiteres hat Alexander

---

[1]) 2 Chr. 36. 23. Esra 1. 3. [2]) Esra 3. 2. 3. [3]) Esra 5. 1. [4]) Das. 4. 16. [5]) Esra 3. 8. [6]) Das. 3. 8—9. [7]) Vergl. 1 Chr. 16. 7; und V. 23. [8]) Esra 5. 3. [9]) Das. 6. 15. [10]) Joma S. 21b. [11]) Jeruschalmi Taanith II. 1. [12]) Siehe: „Simon II." vergl. Sirach 50. 2. 8. [13]) Vergl. Tacit. hist. V. 12. Joma S. 31a. [14]) Middoth V. 5. [15]) Das. II. 6. [16]) 1 Macc. 5. 52; 7. 33. [17]) Das. 4. 60; 6. 7.

Jannäus im J. 106 gethan, der den Priesterhof durch ein hölzernes Gitter vom äußern Vorhof schied.[1]) Zur Belagerungszeit des Tempels durch Pompejus waren der Tempel und der Tempelberg durch eine steinerne Mauer und durch das breite und tiefe Thal ringsumher geschützt. Auch im Norden war ein Graben, den Pompejus ausfüllen und mit hohen Thürmen versehen ließ.[2]) Trotzdem konnte der Tempel erst nach drei Monaten erobert werden. Später im J. 37. erstürmte Herodes I. den Tempelberg.[3]) Nach der Thronbesteigung dieses Königs wurde der Tempel, der jetzt schon baufällig geworden, im 18. J. seiner Regierung, (gegen 20 oder 21 v.) wieder neu aufgebaut. In acht Jahren waren die Hallen und die äußern Mauern fertig und in 18 Monaten das eigentliche Heiligthum, woran nur Leviten und Priester gebaut hatten.[4]) Die Vorhöfe wurden erst unter Agrippa II. und dem Prokuratur Albinus (im 64. J. n.) fertig.[5]) Einen gewaltig imponirenden Eindruck machte dieses großartige Gebäude. Durch seine weißen Marmorquadern und seine reiche Vergoldung erschien der Tempel den ihm sich nahenden Pilgern wie ein mit Schnee bedeckter Berg. Seine Goldzacken auf den Dächern schimmerten im Sonnenlichte so sehr, daß man das Auge von ihnen abwenden mußte.[6]) So war der herodäische Tempel der Lieblingsschatz des jüdischen Volkes, von dem das jüdische Schriftthum rühmt: „Wer den Prachtbau des herodäischen Tempels nicht gesehen, hat noch keinen Prachtbau gesehen".[7]) Die Sage fügt hinzu: „So lange der Tempelbau des Herodes dauerte, regnete es nur des Nachts, am Morgen zerstreute der Wind die Wolken, die Sonne brach hervor und das Volk machte sich ungestört an seine Arbeit, das war ein Zeichen, daß sie ein göttliches Werk unter ihren Händen hatten".[8]) Bei der Eroberung Jerusalems durch Titus im J. 70. fiel auch dieser Prachttempel als Opfer der Wuth der siegestrunkenen Römer. Diese Zerstörung des Tempels soll nicht, nach dem Bericht des Josephus, in der Absicht des Titus gewesen sein,[9]) was jedoch von Andern entschieden in Abrede gestellt wird.[10]) Nach der Besiegung des barkochbaischen Aufstandes ließ Kaiser Hadrian auf der Stelle des Tempels einen Tempel des Jupiter Capitolinus erbauen; auf der Stätte des Allerheiligsten prangte eine Reiterstatue des Kaisers. Im Jahre 363 unternahm Kaiser Julian mit großen Kosten den Wiederaufbau des Tempels. Aber da entzündete sich die verdorbene Luft in den unterirdischen Gewölben, so daß dadurch, sowie durch den bald darauf erfolgten Tod des Kaisers die Fortsetzung des Baues gestört wurde Heute steht auf dem Tempelplatz, ziemlich gegen die Mitte desselben, die Moschee Omars; im Süden ist die Moschee el Aksa. Den Mittelpunkt jener Omars Moschee bildet eine unregelmäßige Felskuppe, an deren Südostseite man in eine Höhle hinabsteigt. An der Westseite ist der Rest der westlichen Tempelmauer, bekannt als die Klagestätte, wohin die Juden sich an gewissen Tagen zu Gebet und Trauer einfinden.

Tephillin, תְּפִלִּין, griechisch: Phylakterien, **φυλακτήρια,** Bewahrungsmittel. Rituelle Gebetskapsel, in welcher sich die vier Bibelabschnitte 2 M. 13. 1—10; das. V. 11—16; 5 M. 6. 4—9; das. 11. 13—14. auf Pergamentstreifen geschrieben, befinden, die an Kopf und Hand an Wochentagen beim Morgengebet angelegt werden. Durch jede diese Kapsel ist ein Lederriemen gezogen, der mittelst eines Knotens, קֶשֶׁר, befestigt wird. Der Name „Tephillin" ist aramäisch, der in den aramäischen (auch samaritanischen) Pentateuchübersetzung zu 2 M. 13. 16; 5 M. 6. 8; 11. 18. anstatt des hebräischen Wortes „Totafoth", טוטפת, gesetzt wird. Die griechische Uebersetzung der Septuaginta (s. d. A.) hat dafür **ἀσάλευτον** und die des Aquila **ἀπινακτα,** Unbewegliches, Festsitzendes, beide sind Benennungen eines Kopfschmuckes. Eine dritte spätere griechische Bezeichnung

---

[1]) Vergl. Joseph. Antt. XIII. 135. [2]) Das. 14. 4. [3]) Das. 14. 16. [4]) Joseph. Antt. XV. 11. 6. [5]) Vergl. Joseph. Antt. XX. 2. 7. [6]) Joseph. b. j. V. 8. 11. [7]) Baba bathra S. 4a. מי שלא ראה בנין הורדוס לא ראה בנין נאה מימיו. [8]) Taanith S. 23a. וידעו שמלאכת שמים בידם. [9]) Joseph. b. j. VII. 5. 5. [10]) Sulpicius Severus, hist. Sacra II. 30. 6. Berlin 1861, edit. Bernays sagt ausdrücklich, daß Titus den Befehl zur Zerstörung des Tempels gegeben hat.

ist das oben angegebene *φυλακτήρια*, Phylakterien, Bewahrungsmittel, die der dem Tephillingebot unterschobenen mystischen Bedeutung (s. weiter) eines Schutzmittels, Amulet, entnommen zu sein scheint. I. **Gebot und Bedeutung.** Das Gebot der Tephillin wird in den Schriftworten der oben angegebenen vier Pentateuchstellen nachgewiesen. 2 M. 13. 9. heißt es: „Und es sei dir zum Zeichen auf deiner Hand und sie seien zum Stirnschmuck zwischen deinen Augen"; daselbst 11. 19. „Und knüpfet sie zum Zeichen auf eure Hand und sie seien zum Stirnschmuck zwischen euren Augen". Gegen diesen Nachweis des Tephillingebotes, der sich auf die wörtliche Auffassung dieser Schriftstellen gründet, machte sich die Meinung geltend, daß dieselben nur in bildlichem Sinne zu nehmen seien, daher keinen Befehl zur wörtlichen Vollziehung des Angegebenen enthalten. Von den Samaritanern (s. d. A.) und Sadducäern (s. d. A.) ist es zweifelhaft, welcher Auslegung sie folgten,[1]) aber von den Karäern, welche die Nachfolger der Sadducäer zu sein angeben, wissen wir, daß sie sich zur Vollziehung des Tephillingebotes nicht verpflichtet halten und obige Bibelstellen bildlich auffassen. Unter den Bibelexegeten des Mittelalters war es Samuel b. Meir, genannt „Raschbam", der in seinem Pentateuchcommentar zu 2 M. 13. 9. ebenfalls ausdrücklich erklärt, daß der einfache Sinn dieser Stelle ähnlich dem in Hohld. 8. 6. „Mache mich zum Siegel auf deinem Herzen" sei, also nur bildlich erklärt werden kann. Sehen wir hiervon ab und machen uns selbst an diese Schriftstellen, so scheint es, daß die Stellen 5 M. 6. 8; 11. 18. schon wegen des folgenden Verses 6. 9. und 11. 12. „und schreibet sie auf die Pfosten deines Hauses" nicht anders als wörtlich zu nehmen seien. Der Grund dieses Gebotes ist in 2 M. 13. 9. und 16. angegeben: „Die Hinweisung des Menschen auf die erlösende Gottesmacht, Gottesherrschaft, der er sich zu unterwerfen habe". Diese Bedeutung sprechen noch die Lehrer des 3. Jahrh. n. aus. R. Jochanan lehrt: „Wer das Joch des Gottesreiches vollständig auf sich nehmen will, lege die Tephillin an, sage das Schema (s. d. A.) und bete"[2]); ferner Ulla: „Wer das Schema liest ohne Tephillin, legt gleichsam ein falsches Zeugniß gegen sich selbst ab", er spricht die Anerkennung des Gottesreiches aus und vollzieht nicht dessen Gebot.[3]) Die Verbindung Gottes mit der Welt sollte noch besonders der Knoten der Tephillin, קשר של תפילי, symbolisch andeuten. „Und du wirst meine Außenseite sehen", (2 M. 33. 23.) d. i. der Knoten der Tephillin".[4]) Eine weitere Angabe der Bedeutung betrachtet die Tephillin als Symbole des göttlichen Schutzes. R. Elieser (im 1. Jahrh.) spricht darüber: „Und alle Völker der Erde werden sehen, daß der Name des Ewigen über dich genannt ist, und sie werden sich vor dir fürchten (5 M. 2. 10.), das ist die Bedeutung der Tephillin".[5]) Ein zweiter, R. Elieser b. J. (im 2. Jahrh.), sieht in ihnen ein Schutzmittel gegen die Sünde. „Wer Tephillin am Kopfe und an der Hand trägt, Schaufäden am Gewande und die Pfostenschrift, Mesusa, an der Thüre hat, ist vor der Sünde geschützt", denn es heißt: „Es lagert der Engel des Ewigen um seine Verehrer, und er rettet sie (Ps. 34. 6.)".[6]) So wiesen im 3. Jahrh. R. Sera und Rabba auf die Tephillin und sprachen: „Wir dürfen uns ganz der Freude hingeben, denn wir legen Tephillin, die uns vor der Sünde schützen.[7]) An diese schließt sich endlich eine dritte Angabe an, welche die Tephillin als Schutzmittel gegen böse Geister hält. So erzählt Rabba b. b. Chana von R. Jochanan (im 3. Jahrh.), daß derselbe die Tephillin stets bei sich behielt, um

---

[1]) In der samaritan. Pentateuchübersetzungen wird zwar der Ausdruck טוטפת durch „Tephillin", תפילין, wiedergegeben, dagegen rechnet die Gemara Menachoth S. 42b. die Samaritaner zu denen, für die das Tephillingebot gar nicht existirt. Daselbst heißt es: צדוקי כותים פסולים כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה. In dieser Stelle soll anstatt „צדוקי" „מין" gesetzt werden; jedenfalls werden die Samaritaner zu denen gezählt, die keine Tephillin legten. [2]) Berachoth S. 14b. הרוצה לקבל עליו עול מלכות שלימה — יניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל. [3]) Daselbst כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו. [4]) Das. הראה למשה קשר של תפילין. [5]) Das. S. 6a. ויראו ממך אלו תפילין שבראש. [6]) Menachoth S. 43b. [7]) Berachoth 30b.

vor böſen Geiſtern geſchützt zu werden.[1]) Es ſind dieſes myſtiſche Deutungen, denen gegenüber wir die erſteren als die rationaliſtiſchen bezeichnen. Wir machen auf Letztere beſonders aufmerkſam, da ſie uns über die griechiſche Benennung der Tephillin durch „Philakterien", *φυλακτηρια*, Bewahrungsmittel, Schutzgegenſtände, Aufſchluß geben. Dieſelbe iſt, wie ſchon oben bemerkt, der myſtiſchen Deutung dieſes Gebotes entnommen. II. Geſchichte und weitere Beſtimmungen. Die Vollziehung des Tephillingebotes ſtieß von vorne herein auf verſchiedene Hinderniſſe und konnte ſich nur in beſchränkter Geſtalt unter einer Menge von Ausnahmen und Dispenſationen verwirklichen. Nach der wörtlichen Deutung obiger Schriftſteller müßte man die Tephillin, gleich den Geboten der Pfoſtenſchrift, ununterbrochen an Hand und Kopf tragen, dem ſich nicht Alle, am wenigſten der Landmann, zu allen Zeiten unterziehen konnten. Man ſchloß daher die Nacht, ebenſo die Sabbat- und Feſttage von der Zeit des Tephillingebotes aus und beſchränkte auch am Tage die Vollziehung desſelben nur auf die Gebetszeit am Morgen. Auch Frauen wurden als nicht hierzu verpflichtet, gehalten. (Menachoth 35 u. 36). Einzelne Frauen ließen es ſich jedoch nicht nehmen und trugen die Tephillin den ganzen Tag. So waren es noch im erſten Jahrh. n. R. Akiba (ſ. d. A.), der auch die Nacht und im zweiten Jahrh. R. Mair,[2]) der den Sabbat ebenſo zur Vollziehung des Tephillingebotes angab.[3]) Als eifrige Vollzieher des Tephillingebotes werden genannt: Samai,[4]) R. Juda b. Bathyra,[5]), R. Jochanan b. Sakai,[6]) R. Elieſer,[7]) Rab Scheſchet[8]) u. a. m. Auch Frauen und Sklaven werden angegeben, die gegen obige Beſtimmung das Tephillingebot vollzogen.[9]) Dieſe Uebereiferung für die Tephillin bei den Einen hatte ein anderes Extrem bei den Andern hervorgerufen, die von denſelben gar nichts wiſſen wollten. Der Landmann, bekannt unter dem Namen „Am Haarez" (ſ. d. A.) kümmerte ſich nicht um das Tephillingebot[10]) und verſpottete die Lehrer als ſcheinheilig, die ſich bei jeder Gelegenheit mit den Tephillin zeigten.[11]) Wir leſen im Jeruſchalmi: „Warum halten die Andern nichts von dem Tephillingebot? Wegen der Betrüger. Ein Landmann gab einſt Einem etwas zur Aufbewahrung, der es ihm ableugnete. Da rief dieſer aus: „Nicht Dir habe ich es angetraut, ſondern Deinen Tephillin auf Deinem Kopfe!"[12]) Es ließen ſich daher gegen ſolche Scheinheiligkeit und Tephillinoſtentationen auch Gegenſtimmen hören. „Wer nicht die Frömmigkeit und Reinheit eines Eliſa Baal Kenaphaim (ſ. Chaſſidäer und Eſſäer), beſitzt, der lege lieber gar keine Tephillin an."[13]) Mit der Vollziehung des Tephillingebotes ſoll ſich auch große Reinheit und Frömmigkeit verbinden, nur ſolche Männer ſollen Tephillin tragen. Ein Anderer geht noch weiter und befreit die Thoraſtudirenden von dem Terhillingebot. „Damit die Lehre des Ewigen in Deinem Munde ſei." (2 M. 13. 9), wer Tephillin legt, vollzieht gleichſam das Gebot des Thoraſtudiums, und Jeder, der die Thora lieſt, iſt von dem Tephillingebot befreit.[14]) Von R. Jochanan (im 3. Jahrh.) wird erzählt, daß er in den heißen Sommermonaten, weil er an Kopfſchmerzen litt, keine Tephillin am Kopfe trug.[15]) Fragen wir nach dem weitern Verlauf der Vollziehung des Tephillingebotes, ſo giebt uns der Ausſpruch eines Lehrers gegen Ende des zweiten Jahrh. Auskunft. R. Simon

---

[1]) Daſ. S. 23b. אמר הואיל ושרינהו רבנן נטרינהו, wozu Raſchi bemerkt ישמרוני מן המזיקין Herr Z. Frankel, hat in ſeinem Buche: „Über den Einfluß der paläſt. Exegeſe" S. 90. dieſe Stelle überſehen; er ſagt daſelbſt: „Allein nur die Meſuſa wurde ad fugendos daemones (לשמור מן המזיקים) gehalten, aber nicht die Tephillin. Vergl. auch Targum zum Hohld. 8. 3., wo beide, Meſuſa und Tephillin, als Schutzmittel gegen böſe Geiſter gelten, דלית רשוי למזיקין לחבלא. [2]) Sabbath S. 62a. [3]) Menachoth S. 36b. Erubin S. 69a. [4]) Mechilta zu בא. [5]) Sanh. 92. [6]) Jeruschalmi Berachoth Abſch. 2. 3. [7]) Daſelbſt. [8]) Sabbath S. 118. תיתי לי. [9]) Mechilta zu בא Abſch. 17. voce למעין und Erubin 66. Tosephta demai Abſch. II. [10]) Berachoth S. 47. אוזה עם הארץ כל שאינו מניח תפילין. [11]) Mtth. 23. 5. [12]) Jeruschalmi Berachoth Abſch. 2. Miſchna 3. מפני מה לא התזיקו בהן מפני הרמאין עובדא הוה בחד ברנש דאפקיד גבי חבריה וכפר ביה אל לא לך הימנית אלא לאילן דברישך הימנית. [13]) Daſ. gegen Ende von Miſchna 2. כל שאינו כאלישע בעל כנפים לא ילבש תפילין. [14]) Mechilta zu בא. המניח תפילין כאלו קורא בתורה וכל הקורא בתורה פטור מתפילין. [15]) Jeruschalmi Berachoth Abſch. 2. Miſchna 3.

b. Elasar sagte: „Jedes Gebot, für dessen Vollziehung sie sich in der Religionsverfolgungszeit dem Märtyrertod ausgesetzt hatten, als z. B. Götzendienst, Beschneidung u. s. w. blieb auch in der Folge fest in ihren Händen, aber über welches Gebot sie sich nicht dem Tode aussetzten, als z. B. Tephillin, das ist heute noch schwach in ihren Händen."[1]) Wir erfahren hier zwei Gegenstände: 1. man habe sich in den hadrianischen Verfolgungsjahren wegen des Tephillingebots nicht dem Märtyrertod ausgesetzt und 2. ist diese Erschlaffung für die Vollziehung desselben auch später noch nicht gewichen. So treffen wir die Lehrer des 3. 4. und 5. Jahrh. n. in eifrigster Thätigkeit für die Vollziehung des Tephillingebotes. Man erinnerte sich des zerstörten Tempelopferdienstes, des symbolischen Bindezeichens zwischen Israel und seinem Gotte — und sah in der Vollziehung des Tephillingebotes, das ebenfalls die Verbindung Gottes mit Israel symbolisirt, einen Ersatz dafür. „Wer Tephillin legt, das Schema liest und betet, hat gleichsam den Altar erbaut und Opfer auf demselben dargebracht", lautete die Lehre des R. Jochanan.[2]) Sein Zeitgenosse Rabh (s. d. A.) zählt diejenigen, die keine Tephillin legen, zu den Abtrünnigen.[3]) Ein Dritter, R. Simon b. Lackisch, verheißt den Vollziehern dieses Gebotes langes Leben.[4]) Im 4. Jahrh. ist es der Lehrer Raba, der dem, welcher Tephillin legt, als einen Sohn der zukünftigen Welt hält.[5]) Ein Anderer, R. Papa, sichert ihm die Vergebung der Sünden zu,[6]) u. s. w. Das Resultat dieser Bemühungen war, daß in den Städten, wo diese Lehrer wirkten, sich allmählig ein ernstes Bestreben in der Aufrechthaltung dieses Gebotes kund gab. Dagegen lesen wir in den Responsen der Gäonen, also aus der Zeit des 7. und 8. Jahrh. und noch später im 10. Jahrh. in den Tosephoth und bei Ascheri,[7]) von der Lässigkeit in den jüdischen Gemeinden, betreffend die Vollziehung des Tephillingebotes, sodaß die Karäer nicht auf all zu große Hindernisse stießen, als sie sich ganz und gar von derselben lossagten.

Testament, צואה, Befehl, letzter Wille; Testamentsurkunde, שטר צואה. Die letztwillig bestimmte Anordnung, betreffend den Nachlaß, die Pflege und die Erziehung der Kinder u. a. m. nach dem Tode des Erblassers, mündlich oder schriftlich, heißt „Testament", talmudisch: Zevaa, צואה, Befehl, Anordnung, oder „Diatheke", דייתיקי, דיאתיקי, *διαθήκη*,[8]); auch „Diathemon", דיאתימון, kürzer דיותמון,[9]) ebenfalls eine griechische Benennung[10]); sonst noch שטר פרטתא oder nur פרטתא, erklärter, letzter Wille.[11]) Solche Anordnung kennt schon das biblische Schriftthum unter dem Namen „seinem Hause befehlen".[12]) So segnete Jakob seine Söhne und nimmt vor seinem Tode Joseph das Versprechen ab, seine Leiche nach Kanaan zu bringen[13]); ebenso bittet Joseph seine Brüder, seine Gebeine bei einstigem Auszuge aus Ägypten mitzunehmen[14]); Moses und Josua ermahnen vor ihrem Tode zur Treue gegen Gott und das Gesetz.[15]) Weitgreifend sind die Anordnungen Davids vor seinem Tode zur Sicherstellung seines Reiches, die er Salomo, seinem Sohne auszuführen befahl.[16]) Von Ahitophel (s. d. A.) wird erzählt, daß er, bevor er sich erhängte, seinem Hause befohlen hatte.[17]) Der Prophet Jesaia besuchte seinen kranken König Hiskia und ermahnte ihn, sein Haus zu bestellen.[18]) Aus den Apokryphen ist das Buch Tobias, das schon

---

[1]) Sabbath S. 130. [2]) Berachoth S. 15a. כל מניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן. [3]) Rosch haschana S. 17a. אמר רב פושעי ישראל קרקפתא דלא מנח תפילין. [4]) Menachoth S. 44a. [5]) Das. כל המניח תפילין מובטח שהוא בן עוה"ב. [6]) Das. מחלין לו כל עונותיו. [7]) Siehe Beth Josep zum Tur Orach chaim h. Tephillin. [8]) Baba bathra S. 152b. und 135b. Baba mezia S. 19a. Der griechische Ursprung war den Babyloniern fremd; die Gesetzeslehrer betrachteten dieses Wort als neuhebräisch und erklärten es als eine Abkürzung von דא תהא למיקם ולהיות „Dies soll gelten und sein". [9]) Baba bathra S. 17b. Jerusch. Baba bathra Tosephta VIII. 16. 3. B. Absch. 9. am Ende. [10]) Dieses Wort in der Bedeutung von „Testament", wurde noch im 2. Jahrh. n. von dem Patriarchen R. Simon ben Gamliel gebraucht, aber den spätern Gesetzeslehrer war dessen Ursprung und Bedeutung fremd. חזרתי על כל בעלי לשונות לידע מהו דיאתיכון ולא אמר לי אדם דבר. [11]) Gittin 57b. Sanhedrin 96b. [12]) 2 S. 17. 23; 2 K. 20. 1; Jesaia 38. 1. [13]) 1 M. 49. 1—28. [14]) Siehe: „Joseph". [15]) 5 M. 31. 22; Josua 24. 1. 16; V. 24—27. [16]) 1 K. 2. 1. [17]) 2 S. 17. 23. [18]) 2 K. 20. 1.

ein schriftliches Testament kennt.[1]) Das talmudische Schriftthum spricht von den Testamenten des Patriarchen R. Juda I.[2]); des Abba Saul[3]); des R. Jochanan, R. Joschia und R. Jirmia.[4]) Man betrachtete es als gute Sitte, Anordnungen beim Leben zu treffen, wie es mit seinem Leichnam u. a. m. zu halten sei. „Und der Lebende nehme es sich zu Herzen (Kohel. 5. 2.), d. h. lehrte R. Mair, die Angelegenheiten des Todes, wo er begraben werden soll, wer seinen Leichnahm zur Gruft bringe u. a. m.".[5]) Diese Testamente durften, sollten sie Rechtskraft haben, nichts gegen die Bestimmungen des Gesetzes enthalten. Die Schrift hat darüber: „Am Tage, da er seinen Söhnen seinen Besitz vererben will, darf er nicht den Sohn der Geliebten dem Sohne der Gehaßten, der ein Erstgeborner ist, vorziehen, ihm den Doppeltheil zu bestimmen".[6]) In der nachbiblischen Zeit wurde in Bezug darauf folgende Norm aufgestellt: „Sagt Jemand: N. N. beerbe mich, wenn eine Tochter da ist, oder meine Tochter beerbe mich, wo ein Sohn noch lebt, so hat sein Vermächtniß keine Gültigkeit, denn er hat gegen das Gesetz bestimmt".[7]) Doch hat die Macht späterer Verhältnisse Rechtsformen ausfindig gemacht, wie dem Erblasser volles Verfügungsrecht zugestanden werden muß. Die eine derselben ist, daß er einen der gesetzlich gültigen Erben zum alleinigen Erben seines ganzen Nachlasses bestimmen kann. Der Gesetzeslehrer R. Jochanan b. Beroka (im 2. Jahrh. n.) lehrte: „Wenn er einen der gesetzesmäßigen Erben zum alleinigen Erben seines Vermögens eingesetzt, so ist dies rechtskräftig; aber hat er einen, der zum Erben nicht berechtigt ist, hierzu bestimmt, so ist seine Verfügung nicht rechtskräftig".[8]) Eine zweite Rechtsform ist, wenn der Erblasser seinen Besitz nicht als Erbschaft, sondern als Geschenk Jemandem vermacht. Die Bestimmung darüber lautet: „Sagt Jemand, mein Sohn N. N. der Erstgeborne soll keine zwei Theile haben; mein Sohn N. N. erbe nicht mit seinen Brüdern, so hat seine Verfügung keine Rechtsgültigkeit, denn er hat gegen das Gesetz verfügt. Aber hat Jemand über seinen Besitz mündlich verfügt, er hat für den Einen mehr und den Andern weniger, oder für den Erstgebornen gleich den andern Brüdern bestimmt, wenn er dies nicht als Erbschaft verfügt, so haben seine Worte volle Rechtskraft".[9]) Hat er diese Verfügung schriftlich abgefaßt und gleich am Anfange oder in der Mitte oder am Ende „als Geschenk" hinzugefügt, so ist dies rechtsgültig. Die dritte Rechtsform ist die des **Schuldbekenntnisses**. Der Erblasser bekennt, daß das Gut, das er besitzt, nicht ihm gehört, sondern das Eigenthum eines Andern ist, oder daß er demselben eine bestimmte Geldsumme schuldet und bestimmt, daß nach seinem Tode ihm das Gut oder die Summe Geldes übergeben werde. Eine solche Verfügung ist gültig und unwiderruflich.[10]) I. **Das Testament oder die letztwillige Verfügung als Erbschaft.** Der oben zitirte Rechtsspruch des R. Jochanan b. Beroka, der einer Reform des mosaischen Erbgesetzes gleich kommt, wird auf 5 M. 21. 16. begründet: „So sei am Tage, da er seinen Söhnen den Besitz vertheilt," d. h. die Schrift hat dem Erblasser die Befugniß gegeben, jedem zu geben, was er will".[11]) Diese Zuerkennung des Verfügungsrechts wird auch dahin ausgedehnt, daß es dem Erblasser freisteht, dem Einen der rechtmäßigen Erben mehr und dem Andern weniger zu vererben.[12]) Andererseits suchte man den Rechtsspruch des R. Jochanan b. B. zu beschränken und ihn mit dem mosaischen Erbgesetz gewissermaßen in Einklang zu bringen. a. Derselbe tritt außer

---

[1]) Tobias 8. 24. [2]) Kethuboth S. 103. Midr. rabba 1 M. Absch. 100. [3]) Semachoth Absch. 12. [4]) Midr. rabba 1 M. Absch. 96. 100. [5]) Kethuboth S. 72a. דברים של מיתה דקבר יקברוניה דטען יטענוניה דידל ידלוניה דספר יספדוניה. [6]) 5 M. 21. 16—17. [7]) Baba bathra S. 130a. die Mischna daselbst האומר איש פלוני ירשני במקום שיש בת בתי תירשני במקום שיש בן לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה. [8]) Daselbst ר׳ יוחנן בן ברוקא אמר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין ועל מי שאינו ראוי ליורשו אין דבריו קיימין. [9]) Daselbst S. 126b. und 130a. הכתב בין בתחלה בין באמצע בין בסוף משום מתנה דבריו קיימין. [10]) Das. S. 149a. Maimonides IX. § 7. [11]) Baba bathra 130a. Gemara daselbst. [12]) Nach Raschbam das. vergl. Baba bathra S. 133. Alfasi Absch. Jesch Nochlin und Nemuka Joseph daselbst.

Kraft, wo ein Erstgeborner da ist, d. h. eine solche Verfügung hat keine Rechtsgültigkeit, wenn ein Erstgeborner da ist.[1]) b. Die Ausschließung der andern Brüder ist nur gültig, wenn sie nicht direkt geschehen ist, als z. B. wenn der Erblasser sagt: „Nicht Simon, sondern nur Levi soll erben, so hat diese Verfügung keine Gültigkeit"; sagte er jedoch: „Mein Sohn Simon soll alle meine Güter erben, so haben seine Worte volle Rechtskraft".[2]) c. Andere betrachten die Gültigkeit der Einsetzung eines Universalerben von den rechtlichen Erben nur bei mündlicher, aber nicht bei schriftlicher Verfügung, weil man im letzten Falle vermuthen kann, daß der Erblasser den als Universalerben bezeichneten nur zum Kurator eingesetzt habe.[3]) Doch giebt es noch Viele, welche diese Unterscheidung nicht gelten lassen und für den vollen Rechtsausspruch des R. Jochanan b. B. eintreten.[4]) d. Wieder giebt es Einige, die dieses Verfügungsrecht des Erblassers nur für den Fall seiner Erkrankung, שכיב מרע, gelten lassen, dagegen soll ein Gesunder nicht das Recht haben, im Testament als Erbschaft den Einen vor dem Andern vorzuziehen, oder gar Einen zum Universalerben zu bestimmen.[5]) Aber auch diese Beschränkung findet ihre Gegner, welche die Begründung derselben abweisen.[6]) II. Das Testament in der Form einer Schenkung. In dieser Form hat der Erblasser unbestreitbares, volles Verfügungsrecht. Er kann seinen Nachlaß an seine Frau oder an Fremde verschenken.[7]) Zur Zeit Samais (s. d. A.) kam es vor, daß ein Vater sein ganzes Vermögen an Fremde verschenkt hatte, weil seine Söhne einen unwürdigen Wandel geführt hatten, das Geschenk wurde für gültig erklärt.[8]) Doch wurde eine Verschenkung an Fremde, da dadurch die mosaischen Erbbestimmungen umgangen und außer Kraft gesetzt werden, getadelt. „Was er gethan hat, ist gethan; aber der Geist der Weisen hat kein Wohlgefallen an ihm".[9]) Bei einer Verschenkung des ganzen Vermögens an einen der Erbberechtigten wird vermuthet, daß er denselben nur als Verwalter, Kurator, (Epitropos) aufgestellt habe.[10]) Nur unterscheidet man in Bezug auf die Erwerbungsformen, ob der Erblasser diese Schenkung in gesundem Zustande oder in leichter Erkrankung oder in schwerer Erkrankung gemacht. Im ersten und zweiten Falle hat die Schenkung den Charakter eines Vertrages, wo die Formalitäten des Erwerbes u. a. m. gewahrt werden müssen. Dagegen heißt im dritten Falle der Schenkung „eine Schenkung des Todes halber", מצוה מחמת מיתה, bei der es der Erwerbungsformen u. a. m. nicht bedarf.[11]) Das Grundgesetz darüber ist: „Die Worte eines Schwerkranken ersetzen die Urkunde, vermöge deren unbewegliche Güter; ebenso die Tradition, durch welche bewegliche Sachen erworben werden", oder mit andern Worten: „Die Worte eines Schwerkranken gelten wie geschrieben und übergeben".[12]) Der Formalitäten bedarf es nicht, damit der Kranke nicht belästigt werde und der Sorge enthoben sein soll, daß seine Verfügungen wegen mangelnder Formalitäten angefochten werden könnten.[13]) Die Schenkung muß in allen drei Fällen ein Akt freier Entschließuug sein, ohne jede Beeinflussung und Zwang, wenn sie rechtsgültig sein soll.[14]) Eine Schenkung durch Zwang ist nicht rechtskräftig.[15]) Ferner muß die Schenkung öffentlich und nicht geheim geschehen.[16]) Geheime Verschenkung heißt, erklärt Rab Joseph (s. d. A.), wenn Jemand zu den Zeugen spricht: „Gehet hin, verberget euch und

---

[1]) Baba bathra S. 130a. und b. Maimonides h. Nachleoth Absch. 6. 3. [2]) Maimonides das. 6. 1. 2. und Lebusch Ir Schuschan zu Ch. M. Absch. 281. [3]) Maim. das. 6. 1. 2. לא עשהו אלא אפטרופוס. Vergl. Baba bathra S. 181a. nach der Auffassung von R. Chananel daselbst. [4]) So R. Samuel b. Mair (Raschbam) daselbst; Ascheri und Tur und Iserles Ch. M. Absch. 246. [5]) Baba bathra S. 131. nach Alphasi, Hai Gaon und Ascheri. [6]) Daselbst zur Stelle R. Chananel u. a. m. [7]) Baba bathra S. 126b. Tur Choschen Mischpat K. 281. [8]) Baba bathra 133b. [9]) Das. in der Mischna; ebenso in Choschen Mischpat Kap. 282. § 1. [10]) Siehe oben und Baba bathra 131b. [11]) Daselbst und Baba bathra 151b. Ch. M. 242. 6. 250. 7. [12]) Baba bathra S. 151a. Gittin 13a. דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמי. [13]) Maimonides h. Sechia Umethana Absch. 8. 2. [14]) Baba bathra S. 40b. Tur Choschen Mischpat K. 242. § 1. [15]) Maimonides h. Mechira Kap. 10. § 3. Vergl. Lebusch zu Ch. M. 242. [16]) Baba bathra S. 40b. Maimonides h. Sechia und Mathana Absch. 5. § 1. und 2.

schreibet die Schenkungsurkunde für N. N." oder nach Anderen: „Wenn er nicht zu den Zeugen ausdrücklich gesagt hat: „Setzet euch auf öffentliche Plätze und schreibet diese Schenkungsurkunde"".[1]) Der Unterschied zwischen diesen zwei Erklärungen ist der Fall, wo der Erblasser bei seiner Verschenkung weder von öffentlicher, noch von geheimer Ausstellung der Schenkungsurkunde gesprochen. Nach der letzten Angabe hat dieselbe ebenfalls keine Gültigkeit.[2]) Hat der Kranke sich ausbedungen, sein Testament erst nach seinem Tode bekannt zu machen, so gehört dies nicht zur Kategorie der geheimen Schenkung.[3]) War diese Schenkung an die Erfüllung irgend einer Bedingung geknüpft, so tritt dieselbe erst nach geschehener Erfüllung des Ausbedungenen in Kraft.[4]) Ferner wird verlangt, daß die Gegenstände der Schenkung genannt und bezeichnet werden,[5]) und dieselben in dieser Zeit wirklich schon vorhanden und im Besitz des Testators sein sollen.[6]) Ausgeschlossen sind die später hinzukommenden Güter, die früher nicht in dessen Besitz waren.[7]) In den Besitz der Schenkung gelangt der Beschenkte erst nach dem Tode des Erblassers.[8]) Ist nach dem Tode des Erblassers auch der im Testament Bedachte todt, so fällt die Schenkung den Erben des Erblassers zurück.[9]) Diese Testamentsschenkungsurkunde, sowie die in I. genannte Testamentserburkunde ist nur gültig, wenn sie dem Erben oder einem Dritten für denselben übergeben wurde, aber sie ist ungültig, wenn sie im Hause des Erblassers, als an seinem Leib befestigt[10]) oder auf der Straße gefunden wird, weil eine Gesinnungsänderung möglich ist.[11]) Jedes Vermächtniß kann widerrufen oder durch ein späteres aufgehoben werden.[12]) III. **Krankheitszustand des Testators und andere Bestimmungen, Anfertigung und Form des Testaments, dessen Aufrechthaltung und Erfüllung.** Bei der oben in II. erwähnten Bestimmung der Schenkung des Testators im Krankheitszustande wird ein Unterschied zwischen den ersten drei Tagen der Krankheit und nach denselben angenommen. In den ersten drei Tagen der Krankheit heißt die Schenkung „Schenkung des Kranken für den Fall des Todes", מתנת שכיב מרע, und sind alsdann oben genannte Bestimmungen rechtskräftig. Aber nach den drei ersten Krankheitstagen führt die Schenkung den Namen: „Schenkung Todes halber", מצוה מחמת מיתה, wo auch die Schenkung mit Ausschließung eines Theiles seines Vermögens rechtsgültig wird. Diese Scheidung der ersten drei Krankheitstagen von denen nach denselben stellt der Talmud in Nachfolgenden auf: „Es ist Sitte, daß den Erkrankten die Freunde bald besuchen, aber Andere erst nach drei Tagen".[13]) Daraus wird beschlossen, daß die Schenkung nach drei Tagen eine Schenkung Todes halber ist.[14]) Eine Ausnahme hiervon machen lebensgefährliche Krankheiten, bei denen auch Schenkungen in den ersten drei Tagen „Schenkungen Todes halber" sind, wobei sämmtliche obige Bestimmungen zur Geltung kommen.[15]) Als Schenkungen Todes halber werden ferner bezeichnet die eines zum Richtplatz Abgeführten, des eine Seereise Unternehmenden und des mit einer Karawane in die Wüste Ziehenden.[16]) Endlich gehört hierher auch der Fall, wo der Kranke selbst äußert

[1]) Daselbst. [2]) Daselbst. [3]) Tur Choschen Mischpat K. 242. Beth Joseph daselbst im Namen des R. Hai Gaon; Maimonides h. Sechia Absch. 9. 2. [4]) Daselbst Absch. 3. § 6. und 7. Tur Ch. M. 241. Beth Joseph daselbst mit Hinweis auf Kidduschim S. 27a. [5]) Maimonides h. Sechia III. 5; vergl. Gittin S. 8b. Mischna Pea 3. 8; Tur Ch. M. 202. Gegen diese Meinung sind: Abraham b. David zu Maimonides oben u. a. m. [6]) Choschen Mischpat K. 209 4. אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם בין במתנת בריא בין במתנת שכיב מרע. [7]) Daselbst. [8]) Jeruschalmi Pea 3. 1. 2. Unterscheidung vom Geschenk beim Leben. [9]) [10]) Baba bathra S. 135b; Mischna daselbst. [11]) Baba mezia S. 18a. [12]) Baba bathra S. 152b. דייתיקי מבטלת דייתיקי. [13]) Baba bathra S. 147. [14]) Tur Choschen Mischpat K. 250. Ascheri daselbst. [15]) Gittin S. 65b. Tur Choschen Mischpat K. 250. 8. Beth Joseph daselbst Isserls daselbst 5. Maim. h. Sechia 8. 24. [16]) Gittin S. 65b. Mischna daselbst. Es heißt dort: Jemand wurde mit einem Collare zum Richtplatz geführt, beim Ausführen sagte derselbe: „Gebet dem R. Abina 400 Sus von meinem Weine zu Nehar Pania", worauf R. Sera sagte: „R. Abina möge seinen Korb auf seine Schulter nehmen und zu seinem Lehrer Rab Huna gehen, denn durch dessen Lehrsätze gelangt er in den Besitz dieses Geschenkes auch ohne die gesetzlichen Erwerbungsformalitäten". So auch nach Alfasi zu B. B. S. 173. und Maimonides l. c. Nur gegen letzte zwei protestiren Ascheri. Vergl. Tur Choschen Mischpat K. 250. und Beth Joseph daselbst, der obiger ersten Meinung des Alphasi beistimmt.

oder durch Weinen u. s. w. zu erkennen giebt, daß er diese Schenkung Todes halber macht.[1]) Ist der Zustand soweit, daß er nicht mehr sprechen kann, so werden Zeichen und Winke von ihm in Gegenwart von Zeugen, durch welche er seine letztwillige Bestimmungen kund giebt, gleich einer wörtlichen Verfügung gehalten, die rechtsgültig sind.[2]) Dasselbe gilt auch von einem Sterbenden.[3]) Ist der Kranke gesund geworden, so hat seine Schenkung keine Gültigkeit[4]); ebenso, wenn er von dieser Krankheit genesen, aber in eine andere Krankheit verfallen ist; es hat das Testament der ersten Krankheit keine Rechtskraft.[5]) Was die Anfertigung des Testaments selbst betrifft, so nennen wir folgende Hauptpunkte. Der Kranke kann, so lange er im Besitz seiner Vernunft ist, Testament machen d. h. über seinen Nachlaß letztwillig verfügen. Dasselbe soll vor Zeugen geschehen und kann schriftlich oder mündlich vorgenommen werden. In der Regel wird das Testament schriftlich abgefaßt und von zwei Zeugen unterschrieben, an vielen Orten auch von dem Erblasser. Derselbe beauftragt die Zeugen, daß sie für den Empfänger der Schenkung eine Schenkungsurkunde öffentlich schreiben und dieselbe ihm zustellen sollen. Das Formular des Testaments als Schenkung im Krankheitszustande ist in seinen Hauptzügen nachfolgendes. „Zum Andenken des Zeugnisses, das vor uns, die wir hier als Zeugen unterzeichnen, an dem Tage N. (nach der in der Stadt N. üblichen Zeitrechnung), abgelegt wurde. Es hat N. Sohn N. nach uns geschickt; wir kamen zu ihm und haben ihn auf dem Krankenbett liegend gefunden; er besaß noch Sprache und Verstand, konnte reden und sich wie andere Menschen unterhalten. Er sagte zu uns: „Ich habe nach euch geschickt, um vor euch ein Testament zu machen, wie Jemand Todes halber seinen letzten Willen kund giebt. Er verlangte von uns, sein Testament anzuhören, zu schreiben und zu unterzeichnen, Alles, was hier auseinander gesetzt ist. So hat er befohlen, als er auf seinem Bette krank lag, und wegen seines Todes angeordnet: „Nach meinem Absterben soll derjenige, welcher mich nach Vorschrift der Thora beerben soll, die Summe N. erben; alles Andere jedoch als Güter, Geld u. s. w., soll N. N. zu sich nehmen; es soll ihm und seinem Nachkommen vollständig angehören, so daß er damit wie mit seinen andern Gütern verfahren könne. Wer jedoch gegen dieses Testament protestiren wollte, dessen Angaben sollen nichtig und ungültig sein. Ferner sagte der Kranke N. N.: „Schreibet und unterzeichnet dieses Testament öffentlich, damit es nicht wie eine geheime Sache aussehe, sondern Allen bekannt werde. So soll das Testament nicht wie ein Scheinkontrakt oder gleich einem Entwurf betrachtet werden. Darauf ist N. N. an derselben Krankheit gestorben. Das Alles, wie es geschehen und angeordnet als Testament Todes halber, haben wir heute (den und den) aufgeschrieben und unterzeichnet. Zeugen: N. N. N. N.[6]) Wir haben hier nur noch Einiges über die Erfüllung der letztwilligen Verfügung des Verstorbenen nachzutragen. Bei Erlangung des Testirten muß der Bedachte, wenn die Erben darauf bestehen, den Beweis bringen, daß das Testament aus der Krankheit herrühre, in welcher der Erblasser gestorben ist. Sonst lautete die Mahnung an die Ueberlebenden: „Es ist ein religiöses

---

[1]) Baba bathra S. 151a. und b. nach Alfasi zu dieser Stelle und Maimonides h. Sechia 8. 23. [2]) Tosephta Gittin Absch. 5. Choschen Mischpat 250. 6. [3]) Daselbst und nach Tosephoth gegen Raschi zu Kidduschim S. 78b; ebenso nach Raschbam zu Baba bathra S. 127b. [4]) Ch. M. 250. 6. und 7. in Sema; daselbst 125. 9. 10. Gemara Baba bathra S. 151b. und 152a. Raschbam daselbst. [5]) Gittin S. 72b. Maimonides h. Sechia Absch. 8. 25—26 Ch. M. 250. [6]) Im Hebräischen lautet dieses Formular. זכרון עדות שהיתה בפנינו עדים ח"מ כו' למנין שאנו מונין בעיר פלוני איך ששלח אחרינו פ' ב"פ ובאנו אליו ומצאנוהו שוכב ומוטל על ערס דוי ומילולו בפיו ודעתו מיושבת עליו והיה יודע לדבר ולישא וליתן כאשר בני אדם ההולכים בשוק ואמר לנו הנה שלחתי אחריכם לעשות צוואה בפניכם כמצוה מחמת מיתה וביקש מאתנו לשמוע ולקבל צואתו ולכתוב ולחתום כמבואר בשטר זה וכן צוה בפנינו כצוואת שכיב מרע כדקציר ורמי בערסיה וכך אמר וצוה מחמת מיתה שאחר מיתתו אותו שהוא ראוי לירש מדאורייתא ירש סך פלוני ושאר כל הנכסים . . . . . . יטל פ' ב"פ ויהיו לו וליורשיו אחריו להלוטין ולעשות עם אותם כמו עם שאר נכסין וכל מי שיבא לערער על צוואה זו יהיו דברי המערערים בטילין ומבוטלין וכך אמר לנו כתבוהו בשוק ותתמוהו בברי כי היכי דלא ליהוי כמלתא דטמרתא רק גלוי ומפורסם לכל וכך מת פלוני מתוך אותה חולי . . . . . כתבנו וחתמנו הכל שריר וקים.

Gebot, die Worte eines Verstorbenen zu erfüllen".[1]) Noch erwähnen wir, daß der Vater auch für sein noch nicht geborenes Kind testiren kann.[2]) Mehreres siehe: „Erbe" in Abtheilung I.

Text der Bibel, נוסחאות וגרסאות המקרא, גוף המקרא. Die Gestalt des Hebräischen Bibeltextes in unsern Bibelausgaben mit seinen Vokal- und Accentzeichen, seiner Bücher-, Abschnitts- und Verseintheilung u. a. m. ist das Ergebniß der Bibelforscher, Massoreten, nach dem Schluß des Talmuds (vom 6—10. Jahrhundert), die sich mit der Feststellung des biblischen Textes beschäftigten und deren Resultate in dem großen Werk, „Massora", Überlieferung, ihre Zusammenstellung fanden. Nicht so beschaffen war derselbe in den biblischen Schriften der ältern und ältesten Zeit. Der Pentateuch der Samaritaner hat auffallende Abweichungen an vielen Stellen von dem unsrigen.[3]) Nicht minder sind die Textverschiedenheiten in der griechischen Uebersetzung der Septuaginta,[4]) in der aramäischen Uebersetzung des Targum Jeruschalmi (s. d. A.), des Targum zu den Propheten (s. d. A.) u. a. m.; ebenso in den beiden Talmuden und dessen Bei- und Nebenschriften als z. B. in dem Sifra, dem Sifre, der Mechilta, der Tosephta und den Midraschim.[5]) Die Eintheilung der Bücher, die Reihenfolge derselben, die Angaben der Abschnitte, der Verse und der Wörter, sowie die Schreibweise und der Wortlaut des Textes an vielen Orten u. a. m. ist da eine völlig andere als in unsern Massorabibeln, so daß die Kenntniß derselben von nicht geringer Wichtigkeit für den Bibelforscher ist. Wir behandeln hier den Bibeltext in dem genannten talmudischen Schriftthum und verweisen über dessen Gestalt bei den Samaritanern und in den griechischen und aramäischen Uebersetzungen auf die betreffenden Artikel. I. Die Feststellung des Bibeltextes. Es gehören hierher die Angaben, Lehren und Bestimmungen über die Schrift, die Ab- und Eintheilung derselben in Bücher, Abschnitte, Verse und Wörter nebst deren Namen, Zahl und Reihenfolge; ferner die über die Punkte auf den Buchstaben, נקודות; die zweifelhafte Wortstellung, הכרעות; die fehlenden und übrigen Buchstaben, הסרות ויתרות; die Wegnahme oder Weglassung gewisser Buchstaben, עיטור סופרים; die Verschiedenheit der Schreibweise von der der Lehrweise, כתיבן ולא קרין, קרין ולא כתיבן; die Änderung oder Verbesserung der Ausdrücke, תיקון סופרים, die Handschriften, deren Gebrauch und Benutzung, die Varianten u. a. m. a. Die Schrift, ihre Gestalt und ihr Charakter, die großen, kleinen, schwebenden oder hängenden und umgekehrten Buchstaben. Die Schrift unserer hebräischen biblischen Bücher heißt im Talmud: „Assyrische Schrift", כתב אשורית[6]); „Aramäische Schrift", כתב ארמית[7]); „Quadratschrift", כתב מרובע, und „Correkte Schrift", כתיבה תמה.[8]) Dieselbe soll jedoch nach dem Zeugniß der Gesetzeslehrer im 2., 3. und 4. Jahrh, des R. Jose, R. Nathan, R. Levi, R. Eleasar b. Jakob, R. Jonathan, R. Chasda und Mar Sutra oder Mar Ukba[9]); ferner der Kirchenväter Origenes[10]) und Hieronymus[11]) und der Sama-

[1]) Kethuboth S. 69b. מצוה לקיים דברי המת. Vergl. Gittin S. 15a. [2]) Baba bathra S. 141b. 142a. und b. Maimonides h. Sechia Absch. 8. §§ 5. und 6. und Choschen Mischpat K. 210. [3]) Siehe „Samaritaner" und vergleiche darüber „Kirchheim, Karme Schomron" Frkfurt. 1851. [4]) Siehe darüber den Artikel: „Übersetzungen der Septuaginta", hierzu Geiger, Urschrift und Frankl, Vorstudien. [5]) Siehe die betreffenden Artikel. [6]) Sanhedrin S. 21b. Sebachim S. 62b. Als Grund wird von Einem angegeben, weil sie die Exulanten aus Assyrien mitbrachten: Sanhedrin 22a. שעלה עמהם מאשור und Jeruschalmi Megilla 1. 10; nach einem Andern, weil ihre Gestalt die gradeste ist unter den Schriften שמאושרת בכתב, Sanhedrin S. 22a. Tosephta das. Absch. 4. אשור wird hier = ישר „grade" zu nehmen sein, oder es heißt: „weil sie die berühmteste in der Schrift ist", was wohl besser für diese Angabe im Jeruschalmi Megilla 1. 10. paßt, wo es heißt למה נקרא שמו אשור שהוא מאושר בכתבו. Mehreres siehe in nächster Anmerkung. [7]) Mischna Megilla 1. 8; 2. 1; Jadaim 4. 5. Der Name „Arami", ארמי, bedeutet „Syrien"; ebenso die Benennung אשור „Aschur" in Ps. 83. 9. und Joma S. 10a. אשור זו סילוק „Aschur d. i. Seleucia", ebenso Herodot III. 5. 6. 7. Demnach wären die Namen: „Aramäische Schrift" כתב ארמית, und „Assyrische Schrift", כתב אשורית, identisch, beide bezeichnen unsere hebräische Quadratschrift. Vergl. Kohut Aruch haschalom voce אשור. [8]) Sabbath S. 103b. [9]) Siehe über deren Aussprüche weiter. [10]) Origenes zu Ezech. 9. 4. und Orig. Hexapla II. 94. edit. Montf. [11]) Hieronymus zu Ezech. 9. 4. und in Prologo Galeato.

ritaner,[1]) nicht die ursprüngliche und erste des biblischen Schriftthums gewesen sein. Als solche wird von ihnen die samaritanische, die sich auch auf den makkabäischen Münzen befindet, bezeichnet, die sie: „Ibräische Schrift“ כתב עברי,[2]) auch „Schrift Libonäa“, כתב ליבונאה,[3]) d. h. eine auf der Grundlinie ruhende Schrift,[4]) oder „die Schrift der Lybier“ d. h. die sich unter dem Einfluß der altägyptischen Schrift- und Zahlzeichen, mit denen die samaritanische Schrift auffallende Ähnlichkeit hat, in Ägypten bei den Juden gebildet hat[5]); ferner: „Bruch- oder Kritzelschrift“, כתב רועץ, Schrift Roez[6]) nennen. Der Grund zur Einführung einer neuen Schrift war, die Scheidung zwischen den Juden und den Samaritanern auch auf die Schrift auszudehnen. Die Stellen darüber lauten: „R. Jose (im 2. Jahrh.) lehrte: „Werth war Esra, daß die Thora durch ihn gegeben werden sollte —, aber wenn sie auch nicht durch ihn geoffenbart wurde, so wurde doch ihre Schrift durch ihn verändert“[7]); R. Nathan (ebenfalls im 2 Jahrh.) bemerkt: „Die Thora ist in der Schrift Roez, כתב רועץ (s. oben), den Israeliten gegeben worden“.[8]) Ein Dritter, R. Eleasar ben Jakob giebt an: „Drei Propheten zogen mit ihnen aus dem Exil, der eine von diesen legte Zeugniß ab, daß die Thora assyrisch geschrieben werden darf“.[9]) Der vierte, R. Levi: „Die Bibelschrift heißt „assyrisch“, אשורית, weil sie (die Israeliten) dieselbe aus Assyrien mitbrachten“[10]); der fünfte, R. Jonathan aus Beth Gubrin (im 3. Jahrh.): „Assyrien hatte keine correkte Sprache, aber eine correkte Schrift; die alten Hebräer besaßen eine correkte Sprache, aber keine correkte Schrift; es wählten die Israeliten (im zweiten Staatsleben) die Schrift der Assyrer und die Sprache der alten Hebräer“.[11]) Der sechste, Mar Sutra oder Mar Ukba: „Erst ertheilte man den Israeliten die Thora in der ibräischen Schrift und in der heiligen Sprache (hebr.), da wurde sie in den Tagen Esras in der assyrischen Schrift und in der aramäischen Sprache (in aram. Uebersetzung) wiederholt. Später wählten sich die Israeliten die assyrische Schrift und die hebr. Sprache und ließen den Idioten (Samaritanern) die ibräische Schrift und die aramäische Sprache“.[12]) Der siebente, R. Chasda fügt diesem erklärend hinzu: „Die Idioten, das sind die Kuthäer (Samaritaner), und die ibräische Schrift ist die der Libonäer, ליבונאי“.[13]) Es war natürlich, daß diese Angaben, welche die Samaritaner zu Besitzern der alten Schrift der Thora machten, auch Gegenerklärungen hervorriefen. Bekanntlich läßt Philo (s. d. A.), ob aus geschichtlicher Unkenntniß oder in Folge einer Tradition, schon Moses die hebräische Quadratschrift gebrauchen.[14]) Im 2. Jahrh. protestirte gegen obige Aussprüche der Patriarch R. Juda I. und erklärte: „Die Schrift der Zehngebote war die assyrische, an deren Stelle später wegen des Götzendienstes die Roezschrift kam, doch wurde sie in den Tagen Esras den Israeliten wieder zurückgegeben“.[15]) Dieser hatte einen ältern Gewährsmann für seine Meinung, nämlich R. Eliezer von Modai,

---

[1]) Dieselben nennen unsere Quadratschrift: „Schrift Esras“, כתב עזרא, [2]) Sabbath S. 115a. Sanhedrin S. 21b. [3]) Sanhedrin S. 21. [4]) So nach der Erklärung Geigers in seiner Zeitschrift V. S. 115. nach Derenburg in Bezug auf Sabbath S. 104. מלבן לבוניה und Jeruschalmi Megilla 1. 6. אריה על גב לבינה; bekanntlich reicht die hebr. Quadratschrift bald über, bald unter der Linie als z. B. bei dem ל, dagegen steht die samaritanische Schrift ganz auf der Linie. [5]) Vergl. Uhlemann, Ägyptische Alterthümer II. 229., der Moses zum Erfinder der althebräischen Schrift macht. Vergl. Abtheilung I. Artikel „Schrift“. [6]) Sanhedrin 21b. und 22a. Jeruschalmi Megilla 1. 10. S. 70d. Nach der Bedeutung des Grundwortes רעץ zerschmettern, kritzeln, also eine Kritzelschrift. Lesen wir anstatt כתב רעץ, wie in vielen Ausgaben כתב דעץ mit Daleth, dann wäre Geigers Angabe der Bedeutung „spitze Strichschrift“ richtiger, da דעץ im Talmud „stechen“, „hineinstecken“ bedeutet. [7]) Jeruschalmi Megilla 1. 10. Sanhedrin S. 21b. ראוי היה שתנתן תורה על ידו — ואף על פי שלא נתנה תורה על ידו נשתנה תורה על ידו. [8]) Daselbst. [9]) Sebachim S. 62a. שלשה נביאים עלו עמהן ואחד העיד להם על התורה שתכתב אשורית. [10]) Jeruschalmi Megilla 1. S. 70d. שעלו בידם מאשור. [11]) Daselbst אשורי יש לו כתב ואין לו לשון ועברי יש לו לשון ואין לו כתב בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי. [12]) Sanhedrin S. 21b. בירו להם לישראל כתב עברי ולשון הקדש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמית. [13]) Daselbst, siehe oben darüber. [14]) Philo II. 84. [15]) Tosephta Sanhedrin Absch. 4. Gem. Sanhedrin S. 22b. und Jeruschalmi Megilla 1. 10.

derselbe behauptete, die Schrift wurde nie verändert, sie war von Anfang gleich die Aschurith-Schrift; dafür spreche die Gestalt des Wav, ו, einem Haken gleiche, auch daß in 2 M. 27. 10. „Haken", „Wav", Wavim, ווים, heißt.[1]) Neuere Forscher fanden die Abstammung unserer Quadratschrift von der aramäischen, syrischen (im Talmud Assyrischen Schrift), die sich auf den palmyrenischen Inschriften vom 1—6. Jahrh. findet, bestätigt.[2]) Das Zweite hier betrifft die Zahl, die Gestalt und den Charakter der Buchstaben dieser Schrift, worüber wir auf den Artikel „Schrift" in Abtheilung I. verweisen. Wir sprechen hier noch von den sogenannten schwebenden oder hängenden Buchstaben אותיות תלויות, d. h. die über der Zeile geschrieben sind. Durch diese, ihre schwebende Gestalt wird ein Zweifel über ihre Stellung angedeutet. So z. B. deutet das schwebende „Nun", נ, in „Menasche", מנשה, Richter 18. 30. an, daß dieses Wort gleich משה, ohne „Nun" zu nehmen sei.[3]) Gleiche Gestalt hat das ע in Hiob 38. 13. 15. in רשעים und מרשעים, um die Leseart: ריש und מרשים „Arme" anzudeuten[4]); ebenso sehen wir das ע in מיער Ps. 80. 14., welches angiebt, daß hier die Mitte des Psalmbuches sei,[5]) oder gleich מיער „vom Wald" gelesen werde[6]); das Schlußmem, ם in dem Worte לם רבה Jesaia 9. 6. bedeutet eine Theilung des Wortes in לם und רבה[7]); ferner ist das über der Linie stehende ה in הלה 5 M. 32. 6. nicht an richtiger Stelle.[8]) Diesen schließen sich die üblichen großen und kleinen Buchstaben an, welche bekanntlich nur in den nachtalmudischen Schriften als z. B. im Traktat Sopherim, Midrasch Othioth de R. Akiba und in der Massora vorkommen, und hier nicht weiter in Betracht kommen können. Endlich erwähnen wir noch die verkehrten Buchstaben. So sehen wir ein umgekehrtes „Nun", נ, in 4 M. 10. 35. und nach V. 36. als Andeutung, daß diese Stelle nicht auf ihrem Platze sei und nach V. 28. hätte stehen sollen; sie bilde ein eigenes Buch für sich.[9]) Die Massora weiß von einer großer Anzahl solcher umgekehrten Buchstaben, die nicht in den Kreis unserer Arbeit gehört. b. Die Ab- und Eintheilung des Bibeltextes in Bücher, größere und kleinere Abschnitte, Verse und Wörter nebst Angaben von deren Zahl und Reihenfolge. Diese Ab- und Eintheilung des Bibeltextes ist in dem talmudischen Schriftthum eine ganz verschiedene von der spätern in der Massora angegebenen. Ueber die talmudische Ab- und Eintheilung des Bibeltextes in Theile, Bücher und deren Reihenfolge, nebst ihrer Zahlangabe in ihrer Abweichung von der Septuaginta, den Kirchenvätern, der Massora u. a. M. haben wir ausführlich in dem Artikel „Bibel" berichtet; wir wollen hier zunächst: über die größern und kleinern Abschnitte sprechen. Die Eintheilung des Pentateuchs und der andern biblischen Bücher in Abschnitte, Parascha, פרשה; Paraschoth, פרשות, nicht in Kapitel, die seit dem 13. Jahrh. datirt, kommt schon in der Mischna vor. Sie spricht von dem Abschnitte der Erstlingsfrüchte 5 M. 26.,[10]) dem Abschnitte der des Ehebruchs verdächtigten Frau, פרשת סוטה, in 4 M. 5. 19.[11]); von dem Abschnitte der Schöpfungsgeschichte in 1 M. 1. 3.[12]); von dem Abschnitte der Schekalim in 2 M. 30. 12.[13]); dem Abschnitte der Feste[14]); dem Abschnitte der Könige,[15]) u. a. m. Doch war diese Abschnittseintheilung schon lange vorher im Gebrauch, da dieselbe mit der alten Institution der Vorlesung aus der Thora (s. d. A.) zusammenfällt, die schon Esra zugeschrieben wurde und vor der Zerstörung des Tempels allgemein verbreitet war.[16]) Die Zahl derselben war damals noch nicht genau fixirt. Von dem Pentateuch,

---

[1]) Daselbst. [2]) Siehe: „Schrift" in Abtheilung I. [3]) Tosephta Sanhedrin Absch. 2., vergl. Jeruschalmi Berachoth 9. 2. das. Sanhedrin 11. 4. Midr. rabba zum Hohlt. 2. 5. Hierzu 1 Chr. 26. 24. משה. Die Vulgata hat in der That zur obigen Stelle Moyse. [4]) Sanhedrin S. 103b. ein Ausspruch von R. Simon ben Lakisch zur Anknüpfung seiner Lehre כיון שנעשה אדם ריש מלמטה נעשה ריש מלמעלה. [5]) Kidduschim 30a. [6]) Diese Deutung ist nach Midrasch rabba 3 M. Absch. 13. das. zum Hohld. 3. 4; Midr. zu den Psalmen daselbst. [7]) Sanhedrin S. 94a. [8]) Jeruschalmi Megilla 1. 9. [9]) Sifre zur Stelle § 84. Sabbath S. 115b. [10]) Biccurim 3. 6. [11]) Joma 3. 10. [12]) Taanith 4. 3. [13]) Megilla 3. 4. [14]) Daselbst. [15]) Sota 7. 2. und 8. [16]) Vergl. Josephus contra Apionem 2. 17. Apostelgesch. 15. 21.

aus dem sabbatlich vorgelesen wurde, wissen wir, daß er nach dem Usus des dreijährigen Cyclus, wo man den Pentateuch an den Sabbaten von 3 Jahren beendigte, der in Palästina in Gebrauch war,[1]) 155 größere Abschnitte, Sedarim, סדרים, Ordnungen, und 1085 kleinere Abschnitte, פרשיות, Paraschoth, hatte.[2]) Abweichend hiervon giebt die Massora nur 154 Sedarim, Sabbatlektionen, an.[3]) Dagegen wurde der Pentateuch nach dem einjährigen Cyclus, der in den jüdischen Gemeinden Babyloniens üblich war, in 54 Sedarim und 378 Abschnitte getheilt.[4]) Außer diesen Abschnitten kennt das talmudische Schriftthum noch eine andere Theilung, nämlich in offene Absätze, פרשות פתוחות und geschlossene Absätze, פרשות סתומות. So theilte man die Schöpfungsgeschichte in sechs offene Absätze für die Berichte der sechs Schöpfungstage, so daß jeder Schöpfungstagesbericht einen Absatz bildet. Dagegen ist 2 M. 33. 1—11. ein geschlossener Absatz, פרשה סתומה. Über den Zweck dieser Absätze giebt Sifra 1. 9. an: „um anzuhalten und zwischen dem einen und dem andern Abschnitt über deren Inhalt nachzudenken".[5]) Dieselben sind nach dem Inhalt geordnet und gelten als eine inhaltliche Anordnung der Theile des Pentateuchs. Die Bezeichnung „offen" bezieht sich auf den leeren Raum einer ganzen Linie, zwischen dem einen und dem andern Abschnitte; „geschlossen", סתומה, deutet auf den kleinern Theil der Linie, der leer gelassen wurde. Warum jedoch diese Abschnitte als „geschlossen" und jene als „offen" bezeichnet sind? Darüber stellt die Agada (s. d. A.) Erklärungen auf, die sie meistens zu homiletischen Anknüpfungen verwendet. Die denkenden Bibelkenner machen sie auf die Zusammenstellung der Texttheile aufmerksam. Solche kleine Absätze hat der Pentateuch 669, nämlich 290 offene, פתוחות, und 379 geschlossene, סתומות. Doch gilt auch von diesen: „Es giebt kein Früher und kein Später in der Thora", אין מוקדם ומאוחר בתורה.[6]) So wird angegeben, daß die Befehle zum Bau des Stiftzeltes nach dem Abfalle des goldenen Kalbes erfolgt waren und die Kapitel 25—31 im 2. B. Mosis nach Kap. 31 stehen sollten; ferner, daß die Mittheilung in 2 M. 24. 1—11. vor der Offenbarung der Zehngebote auf Sinai stattfand und so hinter Kap. 19. und 20. zu stehen kommt u. a. m.[7]) Auch in Bezug auf die Stellung der Verse innerhalb eines Abschnittes, wenn dieselben inhaltlich nicht passen, lautete die Norm: „Hier hat eine Vermischung der Stellen stattgefunden", עירוב פרשיות יש כאן.[8]) Eine weitere Eintheilung ist die in Verse, die eine auffallende Verschiedenheit in der Septuaginta, dem Talmud und der Massora bilden, was aus dem Mangel der Scheidungszeichen in der alten Zeit, die heute noch nicht in den Pentateuchrollen (Thoras) der Synagoge vorhanden sind, herrührt. Der Talmud führt die erste Bestimmung über die Ein- und Abtheilung und Zählung der Verse und Wörter auf die Sopherim (s. d. A.) zurück und bezeichnet Esra als den ersten derselben. „Die ersten Lehrer hießen „Sopherim" (s. d. A.), weil sie alle Buchstaben der Thora (Bibel) zählten".[9]) Eine andere Stelle giebt darüber an: „weil sie die Thora (die Bibel) nach Zahlen gruppirt haben".[10]) Auch die Mischna kennt schon die Ein- und Abtheilung der Verse (Mischna Megilla 4. 4.) Doch wurden später die Angaben darüber, da man dieselben nicht aufschrieb und in den Bibelexemplaren keine besondere Zeichen für die Abtheilung der Verse vorhanden waren, allmählig vergessen. So konnte es vorkommen, daß man in Palästina den Vers 2 M. 19. 9. in drei Verse theilte,[11]) und die Lehrer in Babylonien des 3.

[1]) Megilla 29b. בני מערבה מסקי לאוריתא בתלת שנין. [2]) Diese Zahl ergiebt sich, da 7 × 155 = 1085 ist. Sieben wurden bei jeder Sabbatlektion zur Thora gerufen; daher kommen auf jede Sabbatlektion 7 Abschnitte. [3]) So in dem masoretischen Verzeichniß, das nach dem Druck der großen hebr. Bibel von Daniel Bomberg in Venedig 1526. aufgefunden wurde. [4]) Auch hier ergiebt 54 × 7 die Zahl 378. [5]) Sifra 1. 9. מה היו הפסקות משמשות למשה ליתן ריוח להתבונן בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין. Vergl. darüber die treffliche Arbeit von Dr. Hochstaetter in Ben Chananja Jahrg. 1865. No. 30 und 31. [6]) Joma 4a. Sabbath 86b. [7]) Mechilta zur Sidra בא; Joma S. 4a. und b. Sabbath S. 86b. [8]) Sanhedrin S. 2b. Baba kama 7a. [9]) Kidduschim שהיו סופרים כל אותיות שבתורה. [10]) Jerusch. Schekalim V. 1. שעשו תורה ספירות ספורות. [11]) Nedarim S. 38a. Kidduschim S. 30a.

Jahrh. n., Rabh (s. d. A.) und Samuel (s. d. A.) darüber disputirten, ob man die angenommene Versabtheilung ändern dürfe. Ersterer verneinte es, aber Letzterer erlaubte dasselbe. Nur in der Schule beim Unterricht der Kinder erlaubte auch Ersterer dem Lehrer die Vornahme einer ihm passenden Versabtheilung.[1]) Andererseits gesteht Rab Joseph (s. d. A.) im 3. Jahrhundert, daß er in der Verseintheilung nicht mehr kundig sei.[2]) Es herrschten daher in Bezug auf die Anzahl der Bibelverse nach den einzelnen Büchern verschiedene traditionelle Angaben, die von einander, auffallend abweichen. Die eine lautet: „5888 Verse hat der Pentateuch; die Psalmen haben 8 Verse mehr, also: 5896 Verse; und die Bücher der Chronik acht Verse weniger = 5880".[3]) Abweichend hiervon heißt es in einer andern Tradition: „Die Verszahl im Pentateuch ist: 15842; die der Propheten: 9297; die der Hagiographen: 5063 und die Gesammtzahl: 23199".[4]) Anders wieder zählt die Massora: „Der Pentateuch hat 5845 Verse; die Propheten: 9297; die Hagiographen: 7958 und die Gesammtzahl der Verse aller Bücher: 23100". Diese Verschiedenheit in den Angaben rührt, wie bereits angegeben, von der Verschiedenheit der Bestimmung und der Theilung der Verse, die zu verschiedenen Zeiten herrschte. Es scheint, daß die zweite, eben zitirte Angabe dies zuletzt andeutet, da sie hinzufügt: „außer der Anzahl der halben Verse", לבד מספר החצאים.[5]) Weiter heißt es: „Das Wav, ו, in dem Worte גחון 3 M. 11. 12. bildet die Hälfte der Buchstabenzahl im Pentateuch; das Wort דרש in 3 M. 10. 16. die Hälfte der Wörter daselbst und das Wort והתגלח in 3 M. 13. 33. die Hälfte der Verse ebendaselbst".[6]) Ueber die Verszahl in den Psalmen lautet die Tradition: „Der 38. Vers in Psalm 78 ist die Hälfte der Verszahl; das ע in dem Worte מיער Ps. 80. 14. die Hälfte der Buchstaben daselbst; es übersteigt die Verszahl der Psalmen die Verszahl des Pentateuchs um 8 Verse".[7]) c. **Die Punkte über den Buchstaben**, נקודות. In den ältern Bibelhandschriften und nach ihnen auch in den spätern Bibelausgaben sehen wir oft Punkte über den Buchstaben mancher Wörter; dieselben kennt schon die Mischna[8]) und werden ebenfalls den Sopherim (s. d. A.) zugeschrieben.[9]) Sie bezeichnen, daß die betreffenden Wörter oder die einzelnen Buchstaben nicht an ihrem Orte sind. Diese Deutung der Punkte ist eine alte, in den Midraschim oft erwähnte. So heißt es in Sifre zu 4 M. 10. 35. „Die Wörter ויהי בנסע sind oben punktirt, weil sie da nicht ihren Ort haben".[10]) Eine andere Stelle hat darüber: „So dachte sich Esra (bei der Punktirung dieser Wörter), wenn der Prophet Elia (der über alles Zweifelhafte einst Aufschluß geben soll) käme und mir sagte: „Warum schriebst du so?" werde ich ihm antworten: „ich habe längst dieselben mit Punkten bezeichnet; sollte er mir Recht geben, dann lösche ich diese Punkte weg"".[11]) Es werden zehn Stellen angegeben, bei denen die Feststeller des Bibeltextes geschwankt und daher dieselben mit Punkten bezeichnet haben.[12]) So sind punktirt das zweite Jod, י, in וביניך 1 M. 16. 5., um anzudeuten, daß dasselbe im Singular richtiger sei,[13]) die Buchstaben איו in dem Worte אליו 1 M. 18. 9. gleichsam als wenn ein לו erst stand[14]); in 1 M. 19.

---

[1]) Megilla S. 22a. [2]) Kidduschim S. 30a. בפסוקי נמי לא בקיאין. [3]) Kidduschim S. 30a. [4]) Jalkut zu Ekeb § 855. [5]) Die Stelle ist in Jalkut zu Ekeb § 855. חשבון פסוקים של חומש ט"ו אלפים ותתמב ושל נביאים ט' אלפים רצד של כתובים ח' אלפים מ"ג סך הכל כ"ג אלף קצט לבד מספר החצאים. [6]) Kidduschim 30a. [7]) Daselbst. [8]) Mischna Pesachim 9. 10. [9]) Midrasch rabba 4 M. Absch. 3. am Ende. Aboth de R. Nathan Absch. 34. [10]) Sifre zur Stelle Piske 54. נקוד עליו מלמעלה ומלמטה מפני שלא היה זה מקומה. [11]) Midrasch rabba 4 M. Absch. 3. am Ende: כך אמר עזרא אם יבא אליהו ויאמר לי מפני מה כתבת כך אומר אני לו כבר נקדתי עליהן ואם אומר לי יפה כתבת אעבור נקודה מעליהן. Vergl. Aboth de R. Nathan Absch. 34. und Aruch voce נקד und Tosephoth zur Thora Abschnitt Nizabim und in Piske Tosephoth zu Menachoth § 232. [12]) Dieselben sind angegeben in Soferim Absch. 6. Aboth de R. Nathan Absch. 34. Midrasch rabba 4 M. Absch. 3. am Ende; einzeln Sifre zu 4 M. 9. 10; M. Pesachim 9. 2. Gemara Nasir 23a. Baba mezia S. 87a. Sanh. 43b; Horajoth 10b. Menachoth 87b; Bechoroth 4a. [13]) Auch der Bibeltext der Samaritaner hat ובינך im Singular. [14]) In Gemara Baba mezia S. 87a; Midrasch rabba 1 M. 48. und das. 4 M. Absch. 3. ist die Deutung, daß der Engel auch die Sara nach Abraham fragte; was minder zutreffend ist.

33. das zweite Waw ו in ובקומה, als wenn es hier übrig wäre[1]); in 1 M. 33. 4. das ganze Wort וַיִּשָּׁקֵהוּ, es schien in andern Manuskripten zu fehlen[2]); in 1 M. 37. 12. das ganze Wort את oder לרעות[3]); in 4 M. 3. 39. der Name אהרן als Andeutung, daß derselbe nicht an richtiger Stelle sei[4]); in 4 M. 9. 10. das ה in רחקה, daß es übrig sei[5]); in 4 M. 21. 30. das ר im אשר um אש, „Feuer" zu lesen; „durch Feueranfachen zerstören wir"; in 4 M. 29. 15. das zweite Waw in ועשרון, um das Wort im Singular zu nehmen; in 5 M. 29. 28. die Wörter לנו ולבנינו und das ע in עד, was den Lehrern zur Anknüpfung verschiedener Traditionen diente, aber in der Hauptsache sind hier abweichende Lesearten angedeutet. Die Massora zu 4 M. 3. 39. hat noch 4 Stellen aus den Propheten und zwar sind punktirt in 2 S. 19. 20. das Wort יצא; Jesaia 44. 9. המה, das in der Sept. fehlt; Ezechiel 41. 20. ההיכל, welches auch bei den alten Übersetzern fehlt und 64. 22. בהקצאות. d. Die zweifelhafte Wörterverbindung, הכרעות. Hier werden eine Anzahl von Wörtern angegeben, bei deren Stellung es zweifelhaft ist, ob sie zum Worte vorher oder zu dem folgenden gehören. Dieser Zweifel wird als sehr alt angegeben, rührt schon von den ersten Sopherim her. Der Talmud hat darüber: „und sie brachten Verständniß in die Schriftlesung" ויבינו במקרא (Nehem. 8. 8.), das sind die (zweifelhafte) Entscheidungen über die Zusammenhänge, אלו הכרעים.[6]) Es werden fünf derselben angegeben[7]): 1. 1 M. 4. 7. שאת, „so ist dir Verzeihung", wo dasselbe in Verbindung mit dem vorhergehenden: „wenn du dich besserst, so ist dir Verzeihung", aber auch zu dem folgenden: „dir ist Verzeihung, wenn du dich auch nicht besserst" gehören kann; 2. in 1 M. 49. 7. ארור, kann auch zu Vers 6 gehören als: שור ארור, sie rissen nieder die Mauer des Verwünschten; 3. in 2 M. 17. 9. מחר, morgen, wo dasselbe auch mit עמלק verbunden werden kann: „morgen führe ich mit Amalek Krieg"; 4. in 2 M. 25. 35. משוקדים, zweifelhaft ob es nicht auch mit גביאים zu verbinden sei „wandelförmige Kelche" und 5. in 5 M. 31. 16. וקם, wo dasselbe auch zu dem vorhergehenden gelesen werden kann. Nach Andern gehört hierher auch das Wort כשמעם in 1 M. 34. 6., wo es ebenfalls zu dem folgenden gehören kann: „als sie es hörten, waren sie betrübt".[8]) e. Die Schreib- und Leseweise, die Defekten und Plenen, מלאים וחסרים; die Verschiedenheit des Schreibens vom Lesen, קריין ולא כתיבין כתיבין ולא קריין; das Entfernen von Buchstaben, עיטור סופרים, und die andere Leseweise, מקרא סופרים. Diese Angaben in der Feststellung des Textes werden von einem Lehrer des zweiten Jahrhunderts als sehr alt bezeichnet. R. Jizchak sagt: „Die Lesung nach Angabe der Sopherim; die Beseitigung gewisser Buchstaben durch die Sopherim; die gelesen, aber nicht geschrieben werden, geschrieben, aber nicht gelesen werden, das ist uralte Tradition".[9]) Ein anderer Ausspruch lautet: „Und sie lasen in dem Buche der Gotteslehre (Nehem. 8. 18.), das war die Lesung des Textes".[10]) Die Angaben und Regeln wurden mündlich mitgetheilt und den Jüngern zur gewissenhaften Beobachtung eingeschärft. So rief R. Ismael (im 2. Jahrh.) dem R. Mair (s. d. A.) zu: „Sei achtsam in deiner Arbeit (in der Anfertigung von Abschriften der biblischen Bücher), denn du hast eine Arbeit des Himmels vor, wenn du einen Buchstaben zu viel oder zu wenig schreibst, könntest

[1]) In Sifre 1. 69. wird das Wort ohne ו dahin gedeutet als ובקמה d. h. das Lot nur das Aufstehen der Tochter merkte. [2]) Die Agada stellt in Sifre und Midr. rabba, Aboth de R. Nathan andere Deutungen auf. [3]) Midr. rabba zur Stelle Sifre 1. 69. ist die richtige Deutung. [4]) Im Bibeltext der Samaritaner ebenso in den alten Übersetzung fehlt dieses Wort. [5]) Andere Auslegungen im Talmud. [6]) Jeruschalmi Megilla IV. 74d. in Midrasch rabba 1 M. Absch. 36. אלו ההכרעות. [7]) Joma 52a. aber Midrasch rabba 1 M. Absch. 80, sind es nur vier Stellen, wo 2 M. 17, 9. nicht gerechnet wird. Dagegen Midr. rabba zum Hohld. voce כי טובים. [8]) So in Midr. rabba 1 M. Absch. 80. [9]) Nedarim 37b. und 38a. Siehe weiter die Beispiele. א"ר יצחק מקרא סופרים ועיטור סופרים כתיבין ולא קריין קריין ולא כתיבין הלכה למשה מסיני הם. [10]) Jerusch. Megilla Absch. 4. 1. und Babli Nedarim S. 37. und Megilla S. 3. ויקראו בספר תורת אלהים זו מקרא.

du Zerrüttungen verursachen".[1]) Doch kam es in Folge der Nichtaufzeichnung der traditionellen Bestimmungen, daß dieselben theilweise vergessen wurden. So bekannte im 3. Jahrh. R. Joseph, daß er in der Angabe der Plenen und Defekten keine Gewißheit mehr besitze.[2]) Wir wollen sehen was sich hiervon im talmudischen Schriftthum erhalten hat. Das Erste ist von den Defekten und Plenen, d. h. welche Wörter mit oder ohne ו, י, ה und א geschrieben werden, darüber haben sich nur zerstreute Notizen erhalten, die später eine Zusammenstellung im Traktat „Sopherim" Abschnitt 7.[3]) und im „Midrasch Chassar und Jether"[4]) erhielten. Wir bringen von diesen: ohne ו, sind: 1. jedes „Elohim", אלהים; 2. jedes עולם mit Ausnahme von 2 M. 19. 9. und 5 M. 23. 7; 3. jedes כהן; 4. jedes תולדות mit Ausnahme von 1 M. 2. 1; 5. jedes אלהי mit Ausnahme 2 S. 22. 46; 6. jedes עפרן; 7. jedes אבתיכם, nur nicht 2 M. 3. 15; 8. jedes ארן; 9. jedes אבותיו mit Ausnahme von Richter 2. 10; Ps. 49. 2; 2 Chr. 19. 9. Das א fehlt bei חט u. a. m., worüber wir in den genannten Schriften nachzulesen bitten. Das Zweite hier sind die Angaben über קריין ולא כתיבין וכתיבין ולא קריין, die Wörter, die gelesen, wenn sie auch nicht im Texte geschrieben werden und diejenigen, die im Texte sich befinden, aber nicht gelesen werden. Zu Erstern gehören: פרת 2 S. 8. 3; איש daselbst 16. 23; באים Jeremia 31. 38; לך das. 50. 29; את Ruth 2. 11; אלי das. 3. 5. und 17. Letztere sind: נא 2 K. 5. 18; ואת Jeremia 32. 11; ידרוך das. 51. 3; חמש Ezech. 48. 16; אם Ruth 3. 12.[5]) Es ist zweifellos, daß wir es hier mit einem Verzeichniß von Varianten zu thun haben aus andern Handschriften, die man aus Pietät nicht in den einmal festgestellten Text hineintragen wollte. Ein anderes Bewandniß hat es mit einer Anzahl anderer Wörter, die man bei öffentlichen Vorlesungen durch bessere Ausdrücke zu ersetzen gewünscht hat. So z. B. soll man lesen für ישגלנה 5 M. 28. 30. ישכבנה; für בעפולים 5 M. 28. 27. טחורים; für חריונים, Mist 2 K. 6. 25. דביונים, welke Blätter u. a. m.[6]) Die dritten hierher gehörenden Angaben sind über das Keri und Kethib, קרי וכתיב, wo man Lesearten angab. So werden zu lesen empfohlen: 1 S. 22. 18. לדויג,[7]) dagegen das. 21. 8. דואג[8]); 5 M. 11. 12. מרשות u. a. m. Das **Dritte** bildet die Bezeichnung der Wörter, von denen das Wav, ו, am Anfange des Wortes entfernt wurde.[9]) Dieselben sind: אחר an vier Stellen: 1 M. 18. 5; 24. 55; 4 M. 31. 2; Ps. 68. 26. und משפטיך in Ps. 36. 7.[10]) Das **Vierte** ist die eigenthümliche Lesung mehrerer Wörter nach Vorschrift der Sopherim מקרא סופרים. Dieselben sind: 1. ארץ, das bald erez, bald arez gelesen wird; 2. שמים, das bald schamajim mit Kamez und bald schamajim mit Patach שמים; 3. מצרים, das ebenso bald mizrajim mit Patach, aber auch מִצְרָיִם mit Kamez heißt. Interessant ist die Stelle, die von der Vornahme einer Emendation des Bibeltextes auf Grund anderer Lesearten in aufgefundenen Handschriften spricht.[11]) Dieselbe lautet: „Drei Bücher (Pentateuchrollen) fand man im Tempelvorhofe, Asara (s. Tempel), jedes wurde nach einer in ihm gefundenen abweichenden Leseart genannt. Es hieß das eine „Buch Maon", ספר מעון; das andere „Buch Saatute", ספר זעטוטי und das dritte: „Buch Hi", ספר היא. So fand man in dem einen 5 M. 33. 27. מעון, aber in den zwei andern an derselben Stelle מעונה. Man entschied sich für die Leseart מעונה in den zwei Exemplaren und beseitigte die andere des einen Exemplars. In einem andern stand 2 M. 24. 5. זעטוטי, aber in den zwei andern

---

[1]) Erubin 13a. הוי זהיר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים אם תחסר אות אחת או מיתר אות אחת נמצא מחריב כל עולם כלו. [2]) Kidduschin S. 30a. בחסירות ויתרות אנן לא בקיאין. [3]) Sopherim, herausgegeben mit Anmerkungen, nebst Einleitung von J. Müller, Leipzig 1878. [4]) Herausgegeben von Berliner in seinem Buche Pletath Sopherim Berlin 1872. [5]) Nedarim S. 37b. und 38a. [6]) Megilla 25a. Tosephta Megilla Ende. [7]) Jerusch. Sanh. 10. 2. [8]) Gemara babli Sanhedrin 106b. כתיב דואג das. 21. [9]) Jerusch. Rosch haschana 1. 3. Babli das. 16b. [10]) Nedarim 37b. und 38a. An diesen Stellen befand sich früher ein ו am Anfange der Wörter. [11]) Vergleiche 5 M. 31. 26; 1 S. 10. 25; 2 K. 22. 6., daß die Thora im Tempel zum Verlesen aus derselben, aufbewahrt wurde.

נערי; man bestätigte diese und verwarf jene. Endlich hatte das eine Buch an neun Stellen das Wort היא mit Jod, aber in den zwei andern Büchern las man הוא mit Waw an elf Stellen. Auch hier erklärte man sich für die Lesearten dieser zwei und verwarf die des einen Buches. Daß hier nicht blos die Mehrheit der Handschriften, sondern die Richtigkeit der Lesearten den Ausschlag gaben, wird man bei Prüfung der betreffenden Stellen finden.[1]) f. **Die Verbesserung des Bibeltextes**, תיקון סופרים. Eine weitere Thätigkeit in der Feststellung des Bibeltextes bildeten die Verbesserungen der Sopherim, welche die anstößigen und unpassenden Ausdrücke gegen Gott beseitigten und an deren Stelle andere setzten, oder die Suffixpronomen am Worte änderten. Der Zweck derselben war, um jede Mißdeutung oder etwaige Verdüsterung der reinen Gottesidee in der Bibel fern zu halten. Diese Korrekturen sind sehr alt, zweifellos aus der vormakkabäischen Zeit und in Folge der Berührung des Griechenthums mit dem Judenthume hervorgegangen.[2]) Es werden in der Massora 18 Stellen namhaft gemacht, an denen solche Verbesserungen vorgenommen wurden. In den uns vorliegendem Schriftthume des Midrasch, wo von diesen Textverbesserungen gesprochen wird, als z. B. in der Mechilta,[3]) dem Sifre,[4]) Tanchuma,[5]) u. a. O. fehlt diese Zahlenangabe. Es werden in der Mechilta 11 Stellen und im Tanchuma 16 Stellen von Textverbesserungen angegeben. Auch ist der Ausdruck „Verbesserung durch die Sopherim", תיקון סופרים, im Tanchuma und nach ihm im Aruch voce „כבד", in Raschi zu Mal. 1. 13. und in der Massora, dagegen haben wir dafür in den andern genannten Schriften die mildere Bezeichnung: „Nur die Schrift hat es umschrieben", אלא שכנה הכתוב. Möglich, daß diese Emendationen nach einer Urhandschrift vorgenommen wurden. Diese Textverbesserungen sind: a. 1 M. 18. 22. ה' עודנו עומד לפני אברהם, „der Ewige stand vor Abraham" verbessert ואברהם עודנו עומד לפני ה', „Abraham stand vor dem Ewigen",[6]) b. 4 M. 11. 15. „tödte mich, daß ich dein Böses, ברעתך, nicht sehe", verbessert: ברעתי „mein Böses"; c. 4 M. 12. 12. 13. „sie gleiche nicht einem todten Wesen, von dem beim Herauskommen aus unserm Mutterleibe, מרחם אמנו, verzehrt wurde die Hälfte unseres Fleisches, „חצי בשרנו", verbessert: „sein Fleisch בשרו und seine Mutter אמו"; d. 1 S. 3. 13. „sie fluchen mir, „לי", verbessert: להם, „ihm"; e. 2 S. 16. 12. „vielleicht sieht Gott mit seinem Auge, „בעינו", verbessert: בעוני „in mein Elend"; f. 1 K. 12. 16. „Es gehe Jeder zu seinem Gotte", לאלהיו; „es ging jeder zu seinem Gotte", לאלהיו, in beiden verbessert: לאהליו „zu seinen Zelten"; g. Ezechiel 8. 17. „sie stecken das Reis in meine Nase", אפי, verbessert: אפם „in ihre Nase"; h. Habakuk 1. 12. „Du bist von Anfang mein heiliger Gott, der nicht stirbt", לא ימות, verbessert: לא נמות, „wir sterben nicht"; i. Maleachi 1. 13. „ihr verachtet mich", והפחתם אותי, verbessert: אותו, „ihn"; k. Sach. 2. 12. „wer euch antastet, tastet gleichsam meinen Augapfel an", בבבת עיני, verbessert: עינו „sein Auge"; l. Jeremia 2. 11. „mein Volk vertauschte meine Herrlichkeit", כבדי, verbessert: כבדו, „seine Herrlichkeit"; m. Hiob 7. 20. „ich bin dir zur Last", עליך, verbessert: עלי „mir"; n. Hosea 4. 7. „sie vertauschten seine Herrlichkeit", כבדו, verbessert: כבודם, „ihre Herrlichkeit"; o. Hiob 32. 3. „sie fanden keine Antwort und beschuldigten Gott", האלהים, verbessert: איוב, „Hiob"; p. Klagelied 3. 19. „deß eingedenk, beuge sich über mich deine Seele", נפשך, verbessert: נפשי, „meine Seele"; q. Ps. 106. 20. „sie vertauschten seine Herrlichkeit", כבודו, verbessert: כבודם, „ihre Herrlichkeit".[7]) Endlich wäre hier noch von 5 M. 1. 27. ותרגנו באהליכם zu rechnen, das ursprünglich: „Und ihr murrtet gegen

---

[1]) Wir verweisen darüber auf die Erklärung dieser Stelle in Geigers Urschrift S. 233.
[2]) Siehe: „Griechenthum". In Tanchuma zu בשלח heißt es: שהוא תקון סופרים אנשי כנסת הגדולה.
[3]) Mechilta zu 2 Mos. 15. 7. Beschallach Parascha Schira Cap. 6. [4]) Sifre zu 4 M. 12. 2. zu Behalotcha. [5]) Tanchuma zu בשלח und zu תצוה. [6]) Vergl. Midr. rabba 1 M. Absch. 49.
[7]) Vergl. die Literatur hierzu: Kerem Chemed B. 9. Berlin 1855. die Arbeit von Pinsker; Frankel, Vorstud. S. 172, 219; Geiger Urschr. S. 308. Nachgelass. Schriften B. 4. S. 48.

euren Gott", באלהיכם, gelautet haben soll.[1]) Hier gehören ferner eine reiche Anzahl von Textverbesserungen in den Bibelübersetzungen, den griechischen und aramäischen, von denen wir in den betreffenden Artikeln sprechen. g. **Fernere Varianten, andere Verse, andere Wörter, andere Buchstaben und andere Lesung.** Wie sehr der Bibeltext, aus dem die Lehrer im talmudischen Schriftthume zitirten, von dem in der Massora abweicht, ersehen wir aus der beträchtlichen Anzahl der hierher gehörigen Varianten. α. **Ganze Verse, die in unserer Bibel nicht aufgefunden werden.** Dieselben sind: 1. וילך אלקנה אחר אשתו, „Elkana ging seiner Frau nach"[2]); 2. ובני משה חפר וישעי, „Die Söhne Mosis Chefer und Jischai"[3]); 3. בצר אל יורה, „In der Noth unterweise man nicht"[4]); 4. שוטרים הרבים בראשיכם, „und viele Beamten zu euren Häuptern"[5]); 5. כל העובר ושב אל הלוים, „Jeder, der hinüberzieht und zurückkehrt zu den Leviten"[6]); 6. ושואת עניים אתה תשמע, „Und den Nothschrei der Armen hörst du"[7]); 7. ולו תאנת שילה, „Er hatte ein Fest in Silo"[8]); 8. ונתן הכסף וקם לו, „Er gab ihm das Geld und stand zu ihm auf"[9]); 9. ועד לא יענה בנפש למות, „Und ein Zeuge lege kein Zeugniß gegen eine Person in Todesschuld ab"[10]); 10. והוא לא יענה בנפש למות, „Und er bezeuge nicht zum Tode gegen eine Person"[11]); 11. אל תשג גבול עולם אשר גבלו הראשונים ובשדה יתומים אל תבא, „Verrücke nicht die Grenzen der Vorwelt, welche die Vordern bestimmten, und in das Gebiet der Waisen dringe nicht"[12]); 12. וספן בארז מן הקרקע ועד הקירות „Und er belegte mit Zedern von den Boden bis zu den Balken"[13]); 13. וירא לוט וירץ לקראתם, „Und es sah Lot, er lief ihnen entgegen.[14]) β. **Wörter in Bibelversen, die in unsern Bibeln fehlen.** So fehlt in unsern masoretischen Bibelausgaben von 2 M. 6. 20. ה׳ nach dem Worte ויחזק[15]); in 2 M. 12. 11. והייתם לי קדושים כי קדוש אני von 3 M. 20. 26. das יום; [16]ויום פסח הוא לה׳ von מכת בהמה נפש das Wort [17]מקדשכם); von 3 M. 24. 21. das Wort ה׳ מקדשכם ופדויו מבן חדש ולמעלה von 4 M. 18. 16. [19]בעון); von 3 M. 26. 37. das [18]נפש das Wort [20]ולמעלה); von 5 M. 14. 28. כל מעשר תבואתך בשנה השביעית das Wort שביעית, wofür ההיא steht[21]); von 5 M. 3. 24. ה׳ אלהים אתה החלות das ה׳ und steht אדני אלהים; von Ezechiel 44. 9. לא יבא אל מקדשי לשרתני das Wort [22]לשרתני); im Haggai 2. 1. steht,[23]) בשביעי בשנת שתים ועשרים aber bei uns בשביעי בעשרים באחד לחודש. λ. **Bibelverse mit andern Wörtern.** So findet man in dem von den Lehrern im Talmud zitirten Schrifttext in 5 M. 34 15. וירד ה׳ באהל,[24]) für וירא ה׳ באהל; in K. 12. 18. אלה אלהיך ישראל,[25]) für הנה אלהיך ישראל; in Ps. 46. 9. לכו חזו מפעלות אלהים,[26]) für מפעלות ה׳; in Ps. 104. 24. מה רבו מעשיך ה׳ מאוד עמקו מחשבותיך,[27]) für כלם בחכמה עשית; in Spr. Sal. 11. 7. בקום רשע תאבד תקוה,[28]) für במות רשע תאבד תקוה; in Ps. 97. 9. ישתחוו לו,[29]) für השתחו לו; in Spr. Sal. 4. 18. ואור צדיקים,[30]) für וארח צדיקים; in daselbst 11. 6. וברעתו ידחה רשע,[31]) für יפל רשע; das. 27. 21. לפי מעללו,[32]) für לפי מהללו; in Koheleth 5. 16. בחשך ילך,[33]) für בחשך יאכל; daselbst 8. 10. וישתבח,[34]) für וישתכחו; in 2 M. 12. 2. החדש היה לכם,[35]) für החדש הזה לכם; 1 M. 22. 13. איל אחד,[36]) für איל אחר; 1 M. 10. 4. דרדנים,[37])

[1]) Schebuoth 47b. באהלו של מקום אלא שכנה הכתוב. [2]) Berachoth 61a. [3]) Erubin S. 2. [4]) Das. S. 65a. Siehe das Raschi. [5]) Jebamoth S. 68b. [6]) Sanhedrin S. 103. [7]) Maimonides h. Mathanoth Aniim 10. 3. [8]) Sebachim S. 118b. [9]) Das. [10]) Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 4. 6. [11]) Daselbst. [12]) Jerusch. Sote Absch. 4. 3. Vergl. Spr. Sal 23, wo der Nachsatz fehlt. [13]) Jerusch. Baba bathra 6. 2. [14]) Sohar zu וירא S. 107b. [15]) Baba bathra 123b. [16]) Tanchuma zu וירא. [17]) Jeruschalmi Pesachim Absch. 4. 6. [18]) Midrasch rabba 2 M. Absch. 15. wird dieser Vers vollständig zitirt. [19]) Vollständig in Sanhedrin. S. 84. Sifra zu בחקותי Absch. 8. [20]) Vollständig in Erachin S. 18. [21]) Vollständig in Jerusch. Maaser Scheni. [22]) Vollständig in Moed katon S. 5; Sanhedrin S. 22; Sebachim S. 18. [23]) Nach Rosch Haschana S. 3. [24]) Tanchuma zu כי תשא. [25]) Pesikta ויהי ביום השביעי. [26]) Jalkut zu Ps. § 753. Midrasch Ester Absch. 85. und Sohar zu נח. [27]) Jalkut zu Psalm daselbst. [28]) Jalkut zu den Propheten § 326. und 356. [29]) Jeruschalmi Aboda sara 9. 5. [30]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 11. [31]) Das. Absch. 60. [32]) Pesikta פקד הנה. [33]) Midrasch Koheleth das. [34]) Gittin S. 57. [35]) Sabbath S. 147b. nach R. Eleasa ben Arach. [36]) So im Targum Onkelos zur Stelle. [37]) So in Midrasch rabba 1 M. Absch. 37. Vergl. ebenfalls Targum Jonathan zu dieser Stelle und Targum zu 1 Chr. 1. 7.

für דדנים; 2 Chr. 33. 13. ויחתר לו, für ויעתרלו[1]); Richter 16. 16. ארבעים שנה, für עשרים שנה[2]); 2 K. 5. 20. מומה, für מאומה[3]); Micha 4. 10. ושכנת, für ושכנתי[4]); das. 7. 2. וישרם מסוכה, für ישר ממסוכה[5]); Ps. 45. 14. להולכי, für לחולה[6]); Ezech. 19. 9. בחיים, für בחחים[7]); das. 48. 19. יאבדוהו, für יעבדהו[8]) u. a. m. Auffallend ist der zitirte Vers von 2 S. 12. 10. ויאמר המלך ויעשו ארון אחד ויתנהו בשער בית ה' חוצה,[9]) der in unsern Bibeln ganz anders lautet. Hieran schließt sich eine Menge im talmudischen Schriftthume zitirten Plenen und Defekten, חסרון ויתרון, so wie eine noch größere Anzahl von Keri und Kethib und anderer Lesung, die wir hier des engen Raumes wegen nicht bringen können und auf den Artikel „Massora" im Anhange verweisen. Mehreres siehe: „Exegese", „Bibel", „Pentateuch", „Targum", „Übersetzungen", „Hellenisten", „Griechenthum", „Vorlesung aus der Thora" u. a. m.

Theater, תיטרון, טיאטרון, Stadion, אסטדיה oder אצטדין, Circusse, קרקסאות. Das Theater zur Aufführung von Schau- und Trauerspielen, mit den andern Anstalten zur Volksbelustigung, als z. B. dem Stadion, den Circussen zu öffentlichen Ring- und Fechtspielen, Thier- und Menschengefechten, waren im Alterthume nur bei den Griechen und Römern heimisch; die andern Völker kannten sie nicht. Erst nach den Siegen Alexanders des Großen im Orient und später durch die Herrschaft der Römer bürgerten sich dieselben auch bei den andern Völkern im Orient ein. So fanden sie auch bei einem Theile der Juden in Paläſtina schon in der makkabäischen Zeit Eingang und Pflege. Die jüdischen Hellenisten (s. d. A.) erbauten in Jerusalem Gymnasien, wo die jüdische Jugend Fecht- und Ringübungen abhielt, denen bald auch Circusse und Stadien zu Thier- und Menschengefechten folgten. Unter Herodes I. waren dieselben in mehreren Städten Palästinas und wurden, besonders von den Juden, die in Leben und Sitte den Römern gleich sein wollten, sehr besucht. In Jerusalem erbaute Herodes 28 v. ein Theater und in der Nähe Jerusalems ein Amphitheater. Ebenso hatten Cäsarea, Tiberias u. a. m. Theater. Bekannt ist, daß der König Agrippa I. im J. 44 seinen Tod im Theater zu Cäsarea fand.[10]) Diese von Außen eingeführten Volksbelustigungen stießen bei den andern Juden, den Altnationalen und den Altfrommen, auf Widerspruch und Kampf. Man sträubte sich gegen die Einführung derselben, betrachtete sie als heidnisch und mit dem Judenthume unvereinbar. Mit Abscheu sah man auf die angestellten Kämpfe zwischen Menschen und wilden Thieren, gedachte der schönen mosaischen Lehren von der Würde des Menschen, der humanen Gesetze zum Schutze der Thiere und zur Pflege des Menschenlebens (s. Mord und Leben), sprach mit gerechter Entrüstung von der heidnischen, abscheulischen Sitte, Menschenleben als Opfer der Schaulust gleich dem der Thiere hinmorden zu lassen. Eine Verschwörung gegen Herodes war die nächste Folge davon. Die Verschwornen traten ins Theater, aber fanden Herodes an diesem Tage nicht da. Die Sache wurde früher verrathen und die Verschwornen wurden ergriffen; sie starben den Märtyrertod, aber auch der Angeber wurde darauf in einem Volksauflauf ergriffen und in Stücke zerrissen.[11]) Diese strengere Richtung, zu denen meist Chassidäer (s. d. A.) gehörten, sprachen den Fluch auf die Besucher der Theater aus und hielten das Fernhalten von ihm als fromme That. In der mystischen aramäischen Bibelübersetzung des Pseudojonathans zu 5 M. 28. 19. heißt es: „Fluch euch, so ihr die Theater und Circusse aufsuchet und die Gesetze vernichtet". Ebenso sollen Jeremias Worte: „Nie habe ich gesessen im Kreise der Lustigen und mich gefreut" (Jer. 15. 17.), den Ausruf der jüdischen Gemeinden bilden: „Herr der Welt! Niemals besuchte ich das Theater und den Circus der Völker der Welt, um mich mit ihnen gemeinschaftlich zu unterhalten".[12]) Doch behinderte

[1]) Sanhedrin S. 103a. [2]) Jeruschalmi Sote 1. 8. [3]) Das. Sanh. 10. 2. [4]) Tanchuma zu וישלח. [5]) Jeruschalmi Taanith 2. 1. [6]) Das. Megilla 2. 5. [7]) Midr. rabba 3 M. Absch. 19. [8]) Das. 1 M. Absch. 8. Midr. Psalmen zu 1. 17. [9]) Schekalim Absch. 6. am Ende. [10]) Siehe: „Agrippa I.". [11]) Siehe: „Herodes I." und Joseph. Antt. 15. 8. 1. [12]) Pesikta ed. Buber 119b; Midrasch Rabba zu Klgld. S. 36c.

dies nicht, daß jüdische Jünglinge sich dem Theater widmeten und als Schauspieler mit Erfolg auftraten. Bekannt ist der jüdische Schauspieler Alityros in Italien, der ein Liebling des Kaisers Nero und dessen Gemahlin Poppäa war. Als der nachmalige jüdische Geschichtsschreiber Josephus in Puteoli in Kampanien als Gefangener landete, stellte ihn Alityros der Kaiserin Poppäa vor und bewirkte dessen Freilassung.[1]) In Alexandrien machte sich früher schon der jüdische Dichter Ezekiel durch seine Tragödien berühmt. Ein völliger Umschwung, der die Juden dem Theater ganz entfremdete, vollzog sich erst in dem 2. und 3. Jahrhundert nach der Zerstörung des Tempels. Die Tausende der jüdischen Gefangenen, die Titus in den Städten Syriens in den zu Ehren Vespasians und Domitians veranstalteten Thier- und Menschengefechten umkommen ließ (s. Titus) und die argen Verspottungen der Juden in den öffentlichen Schauspielen mögen wohl dieselben dem Theater und den Circussen entfremdet haben. Das jüdische Schriftthum berichtet darüber: „Die Weinzecher, die über die Juden Spottlieder singen (Ps. 69. 13.), führen das Kameel in ihre Theater, bedeckt mit einem schwarzen Mantel. Sodann sprechen die Einen zu den Andern: „Weshalb trauert denn das Kameel?“ Sie antworten: „Das Kameel trauert der Juden wegen, denn diese halten das Erlaßjahr (Brachjahr), an dem weder gesäet, noch geerntet wird, und da sie nichts Grünes zu essen haben, verzehren sie seine Dorngesträuche““.[1]) Bald tritt ein Possenreißer mit geschornem Haupte auf und ein anderes Gespräch beginnt: „Warum trauerst du denn?“ „Weil das Oel sehr theuer ist“, entgegnete dieser: „Weshalb dies?“ Die Juden verzehren am Sabbat Alles, was sie am Werktage verdienen. Aus Mangel an Holz verbrennen sie das Bett, sie müssen dann auf der Erde schlafen, weshalb sie zur Reinigung viel Oel brauchen und vertheuern dasselbe.[3]) Die Volks- und Gesetzeslehrer haben solche feindliche Kundgebungen mit einem völligen Verbot des Theaterbesuchens von Seiten der Juden erwiedert. „Wer da verweilt in den Rennbahnen, begeht einen Mord“, lautete der Ausspruch eines Lehrers im 1. Jahrh. n., der die Anwesenden im Circus für die Morde der Menschen in demselben verantwortlich macht.[4]) Ein Anderer nennt den Aufenthalt daselbst, „Aufenthalt unter den Spöttern“.[5]) Die Dritten leiten dieses Verbot mit 3 M. 18. 3. ein: „Nach der Weise Aegyptens, wo ihr gewohnt, sollet ihr nicht thun, und nach der Weise des Landes Canaan, wohin ich euch bringe, handelt nicht, in ihren Satzungen wandelt nicht“.[6]) Erst ein Lehrer aus der Mitte des 2. Jahrh. n., R. Nathan, wird dem Theater geneigter; er erlaubt den Besuch der Circusse und der Stadien, weil ihre Besucher möglicherweise dem Unglücklichen in der Rennbahn rettend beispringen, oder den Tod desselben, wenn er fällt, bei Gericht bezeugen können, wodurch die Wiederverheirathung der Frau ermöglicht wird.[7]) Übrigens sind es nicht die damaligen Lehrer des Judenthums allein, die gegen diese Art von Volksbelustigungen ihre Stimme erheben, auch die Kirchenväter verhehlen ihren Abscheu vor denselben nicht. Tertullian tritt eifrig gegen dieselben auf. Man hielt da und dort ihren Besuch als Götzendienst. „Man besuche nicht die Theater und die Circusse, weil sie da Götzendienst treiben“.[8]) Doch erkannten auch die Talmudlehrer die Bedeutung des Theaters als Bildungsstätte der Menschheit, wenn eine von wahrer Sittlichkeit gehobene Generation sich dessen bemächtigen und es hierzu umschaffen würde. Ein Lehrer scheint dieses in folgendem Satz auszusprechen: „Es werden die Theater und Circusse in Rom sich einst zu Lehrstätten der Religion umwandeln“.[9]) Allmählig rührte sich auch wieder unter den Juden der Sinn und der Geschmack für Theatervorstellungen. So wurde in den Gäonischen Zeiten

[1]) Josephi Vita 3. [2]) Midr. rabba zu Klgld. 3. 1. 2. [3]) Daselbst 1 M. Absch. 52. 53. [4]) Jerusch. Aboda sara 1 S. 40a. היושב באצטדין הרי זה שופך דמים. [5]) Aboda sara S. 18b. הרי זה מושב לצים. [6]) Nach Sifra Absch. 13. zu dieser Stelle. [7]) Aboda sara S. 18b. [8]) Das. אין הולכין לטרטיאות ולקרקיסאות מפני שהן מזבלין זבל לעבודה זרה. [9]) Megilla 6a. אלו תיאטראות וקרקסאות שבאדום שעתידין שרי יהודה ללמוד תורה ברבים.

(7—900 J.) die Geschichte Hamans dramatisirt. Es wurde ein Schauspiel veranstaltet, dessen Mittelpunkt die Hamanspuppen bildeten, die am Purimfeste (s. d. A.) unter Sang und Klang auf einen kleinen Scheiterhaufen verbrannt wurden. Der Scheiterhaufen wurde darauf von den Theilnehmern mehreremal übersprungen.[1]) Man wird es den so sehr verfolgten Juden nicht verargen, wenn sie sich an der Geschichte des Unterganges ihres gefährlichsten Verfolgers tröstend aufrichteten. Eigentliche Dramadichtungen von Juden werden erst im 16. und 17. Jahrhundert gedichtet. Wir meinen das Drama „Ester" von Salomo Usque in Venedig, das Leo da Modena ins Italienische übersetzte. Berühmter noch war der Spanier Antonio Enriquez de Gomez in Amsterdam, dessen dramatische Dichtungen in Madrid zur Aufführung kamen. Im 18. und 19. Jahrhundert arbeitete man in hebräischer Sprache Dramas. Wir nennen das Hochzeitsdrama „La jescharim Tehilla" von M. Ch. Luzzatto; das „Die Stimmen hören auf", Hakoloth jechdalin von Samuel Romanili; von Elieser Raschkow „Anan und Thamar"; von Salomo Cohn: „Amal und Thirza" (1812); von Süskind Roschkow: „Osnath Joseph"; von Joseph Troplowitz, meinem Landsmanne aus Ratibor: „Die Regierung Sauls", meluchath schaul (Krakau 1822); von Gabriel Berger, „Moses und Zippora" (1809); von S. L. Rappaport, Oberrabbiner in Prag, das Purimdrama: „Scheerith Jisrael" u. a. m. Nicht unerwähnt lassen wir die für Purimspiele angefertigten dramatischen Dichtungen; die bekanntesten und beliebtesten waren: „Die Verkaufung Josephs", „David und Goliath", „Hamann und Ahasveros" u. a. m. Der erste deutsche Schriftsteller war Benedix David Arnstein in Wien (geb. 1705), dem in 19. Jahrhundert mit ihren dramatischen Dichtungen folgten: Michael Beer, Mosenthal, Leopold Stein, Kalisch, Ludwig Philippson u. a. m.

Tiberias, טיבירא oder טבריה. Stadt in Galiläa, am See Genezareth (s. d. A.), der auch: „See Tiberias" hieß. Ihre Lage war auf dem westlichen Ufer des Sees, dem schönsten und belebtesten Theil desselben, nahe gegen die Mitte zwischen dem Einfluß und dem Ausfluß des Jordans aus dem See, auf der nördlichen Fläche des Landstriches, der von den zurücktretenden Höhen freigelassen wird. In ihrer Nähe lagen die Städte Rekath (s. d. A.), Khinnereth (s. Genezareth) und Hamath mit den warmen Quellen, den Heilbädern (s. d. A.), auf welche sich bald der Name „Tiberias" übertrug, so daß dieselben im talmudischen Schriftthum „Tiberias" heißen.[2]) Ebenso nannte man den See Genezareth „See Tiberias",[3]) und die warmen Quellen daselbst, sowie die Heilbäder von Hamath „Warme Quellen von Tiberias", oder „Heilbäder von Tiberias".[4]) Dieses Alles machte diese Stadt zu einer der schönsten und größten in Galiläa. Sie wurde von dem Tetrarchen Herodes Antipas auf einer vorher wenig beachteten Stelle, der Gräberstätte des nahe liegenden Hamath, zu Ehren des Kaisers Tiberias erbaut und nach ihm genannt.[5]) Die Stadt hatte schöne Gebäude, einen prachtvollen Marktplatz mit einem römischen Amphitheater und einem Palast des Herodes Antipas, den ein reicher Bilderschmuck von Außen zierte. Der frömmere Theil der Juden nahm an diesen Bildern Anstoß, der in den spätern Aufständen auf die Zerstörung derselben drang. Hier waren die Archive, die unter Agrippa II. nach Sephoris gebracht wurden.[6]) Im jüdischen Kriege ergab sie sich dem Vespasian und wurde verschont.[7]) Die Stadt wurde von den frommen Juden wegen der Gräber, auf den sie erbaut war, für unrein erklärt und gemieden. Erst der Volks- u. Gesetzeslehrer R. Simon b. Jochai (s. d. A.), der im 2. Jahrh. in ihren warmen Bädern badete und gesundete, sprach aus Dankbarkeit gegen sie ihre Reinerklärung

---

[1]) Vergl. Aruch שור und Manhig S. 43. No. 27. Abudrahim ed. Prag. 63. [2]) Megilla S. 5b. und 6a. Jeruschalmi Megilla 1. 1. Ebenso in Targum Jonathan zu 4 M. 34. 8. חמת; das. 5 M. 3. 17. כורת. [3]) Siehe den Artikel „Genezareth" in Abth. I. [4]) Megilla S. 6a. חמי טבריה. [5]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 23. טבריה על שם טביריות. [6]) Josephus Vita 9. [7]) Josephus b. j. III. 9. 8.

aus. So erhoben sich auch bald unter ihren Bauten Synagogen und Lehrhäuser, in denen die Volks- und Gesetzeslehrer des zweiten, dritten und vierten Jahrh. als z. B. Simon b. Asai,[1]) R. Mair,[2]) der Pratriarch R. Juda I.,[3]) R. Jochanan,[4]) R. Ami, R. Assi u. a. m. Lehrvorträge hielten. Der Patriarch R. Juda I. trug sich mit dem Gedanken, sie zur Freistadt erhoben zusehen, wozu ihm der Kaiser Antoninus Pius Hoffnung gemacht haben soll.[5]) Die Stadt war im 2. und 3. Jahrh. so sehr der Mittelpunkt des jüdischen Lebens in Palästina geworden, daß man deren Namen dahin deutete: „Tiberia" heißt diese Stadt, weil „Tiberia" (= טבור Nabel) der Nabel der Welt d. h. der Mittelpunkt Palästinas ist.[6]) Ein Anderer bezog ihren Namen auf ihre Schönheit; sie heißt „Tiberia" (= רואה — טב), weil ihr Anblick schön ist.[7]) Im 4. Jahrh. wurde sie von Gallus, dem Mitkaiser Konstantins zerstört (im J. 353), doch erhob sie sich bald aus ihren Trümmern und im 6. Jahrh. fand hier der aus Babylonien fliehende Mar Sutra Aufnahme. Im Jahre 636 eroberte sie der Kalif Omar und vertrieb ihre jüdischen und christlichen Einwohner, aber im 9. Jahrh. fand man wieder da viele Synagogen und christl. Kirchen.[8]) Mehreres siehe: Galiläa.

Titus, טיטוס, genauer: Titus Flavius Vespasianus. Älterer Sohn des römischen Kaisers Vespasian, geb. 40. n., der nach dem Tode seines Vaters im J. 79 den Thron bestieg und über zwei Jahre von 79—81 regierte. Seine Erziehung erhielt er am Hofe Neros mit Brittannikus und zeichnete sich früh als Tribun im Kriege in Britannien und Germanien aus. Im J. 67 begleitete er seinen Vater Vespasian nach Palästina, um die Aufstände der Juden zu unterdrücken. Im J. 69, als sein Vater sich nach Rom wegen seiner Ernennung zum Kaiser begab, wurde ihm allein die Weiterführung des Krieges überlassen, den er nach schweren Kämpfen bei der Eroberung Jerusalems endlich im J. 70 beendete. Sein Namen hat sich bei den Juden durch die Zerstörung Jerusalems, die Verbrennung des Tempels, besonders durch die fürchterlichen Grausamkeiten gegen die Besiegten nicht in gutem Andenken erhalten. So wird er in dem talmudischen Schriftthume von den Lehrern späterer Zeit nichts anders als: „Titus der Bösewicht", Titus Harascha, genannt. Mehrere Sagen, die von seinen Grausamkeiten berichten, wissen zugleich von den göttlichen Strafen zu erzählen, die ihn deßhalb erreichten. Eine Sage berichtet, Titus drang während des Tempelbrandes in das Innerste dieses Heiligthums und stach mit seinem Spieß in den Vorhang, der das Allerheiligste von dem heiligen Raum schied. Es strömte Blut aus demselben, für ihn ein Symbol, als wenn er den Gott der Juden getödtet hätte. Derselbe wurde auf seinen Befehl herabgenommen, worin die Gefäße des Tempels hineingelegt wurden. Triumphirend zog er von Stadt zu Stadt, zu Land und Meer, höhnte Gott, den er nun besiegt zu haben glaubte. Da flog ihm eine Mücke in die Nase, die von da ins Gehirn kroch und ihn während seines Lebens schrecklich marterte. Er litt und starb an diesem Gehirnleiden.[9]) Nach einer andern Sage drang er mit einer unsittlichen Dirne in das Allerheiligste und lästerte Gott.[10]) Diese Zeichnung Titus in solchen und andern Sagen, so wie dessen schimpfliche Benennung „Titus der Bösewicht", konnte nicht anders gegenüber den Angaben über ihn bei Tacitus und Sueton als lächerlich erscheinen. Dieselben und noch nach ihnen die Geschichtsschreiber bis in die neueste Zeit stellten Titus als den menschenfreundlichsten Herrscher dar. Man belegte ihn mit dem Ehrennamen „Wonne der Menschheit" und erzählt, daß er am Abend eines Tages, an welchem er keine Wohlthat ausgeübt hatte, weinend ausrief: „Einen Tag meines Lebens habe ich heute verloren!" Seine zwei Jahre, drei Monate und zwanzig Tage lange Regierung zierte seine seltene Freigebigkeit und seltene Schonung seiner

---

[1]) Erubin 29. [2]) S. d. A. [3]) S. d. A. [4]) S. d. A. [5]) Aboda sara S. 10a. א"ל אנטונינוס — ותתעביד טבריה קלניא. [6]) Megilla 6a. טבריה שיושבת בטבור הארץ. [7]) Daselbst. [8]) Itin. Willibaldi, Reland Palaest. p. 1040. [9]) Gittin 57b. Midr. rabba 3 M. Absch. 23. [10]) Daselbst in Aboth de R. Nathan Cap. 1.

Feinde. Erst in unserer Zeit hat ein Mitglied der französischen Akademie in Paris, Herr Beulé, diese Berichte über Titus einer kritischen Prüfung unterzogen und in seinen Arbeiten: „Le veritable Titus", Titus wie er war, im Decemberheft 1869 und in „La malade de Domitian" im Januarheft der Revue des deux Mondes andere Gesichtspunkte darüber eröffnet. Wir stellen hier diese Gegenpunkte zusammen, die von Titus ein Lebensbild entwerfen, das sich dem der Juden „Titus der Bösewicht" nähert. Der Biograph Sueton beginnt dessen Lebensbeschreibung. „Titus, die Liebe und die Wonne des Menschengeschlechts", der als Privatmann und auch unter der Regierung seines Vaters Haß und öffentlichen Tadel erfahren hat, denn während er als Kaiser die Bezeichnung der höchsten Menschenfreundlichkeit erhielt, war er früher so gefürchtet und gehaßt, daß man in ihm einen zweiten Nero voraussah. Man sprach von der Vergiftung seines Vaters durch ihn u. a. m. Josephus, der keine Gelegenheit vorübergehen läßt, Vespasian und Titus zu schmeicheln und ihre Thaten zu verherrlichen, kann nicht umhin da und dort die Grausamkeiten Titus durchblicken zu lassen. Von der von jedem Schutze entblößten Stadt Giskala befahl er, nachdem die Aufständischen abgezogen waren, 5000 friedliche Einwohner niederzuhauen. Bei der Belagerung Jerusalems ließ er auch die, welche freiwillig die Stadt verließen, hoch vor den Stadtmauern kreuzigen, um die Belagerer durch Schrecken zur Übergabe zu zwingen. Auch seine Berichte von dem Brand des Tempels, wo er oft und wieder nicht genug betheuern kann, wie Titus den Tempel zu schonen befahl, und alle Schuld auf die Soldaten schiebt, verdächtigten die ganze Sache, wie ausdrücklich der Mönch Sulpicius Severus im 4. Jahrh. nach ältern Quellen den Brand des Tempels als auf direkten Befehl von Titus geschehen sein läßt. 1,100 000 Mann soll nach Josephus die Anzahl der im Kriege Getödteten gewesen sein; an Kriegsgefangenen waren 97 000 Mann. Das siebente Buch der jüdischen Kriege von Josephus leitet er mit den Worten ein: „Erst, nachdem nichts mehr zu morden oder zu rauben übrig war, beruhigte sich die Wuth der Soldaten, denn keine Seele würden sie verschont haben, hätten sie noch etwas zu thun gefunden". „Nun, heißt es weiter, gab Cäsar den Befehl, die ganze Stadt und den Tempel zu schleifen, nur die Thürme, welche die andern überragten, Phasael, den Roßthurm und die der Mariamne, sowie auch die westliche Ringmauer sollten stehen bleiben, als Zeugniß für die Nachwelt, wie groß und fest die Stadt gewesen, die der römischen Tapferkeit erlegen war". Weiter berichtet Josephus über die öffentlichen Schauspiele, die Titus darauf in Cäsarea gab. „Viele Tausende von den Kriegsgefangenen fanden hier ihr Ende, die theils den wilden Thieren vorgeworfen wurden, theils schaarenweise mit einander bis auf den Tod kämpfen mußten. Bald nachher ließ er am Geburtstage seines Bruders Domitian einen großen Theil der jüdischen Verurtheilten tödten. Über 2500 Mann betrug die Zahl der in Stiergefechten Umgekommenen oder im Zweikampf Getödteten. In Berotus ließ er am Geburtstage seines Vaters eine noch größere Anzahl von Juden tödten". Beulé spricht nun darauf: „Eine berühmte und blühende Stadt schleifen, weil sie sich gerechter Weise empört hat, eine Nation zu zerstreuen, weil sie durch die Grausamkeiten der kaiserlichen Prokuratoren zum Äußersten getrieben wurde, das war eine Art nutzloser Roheit. Man begreift es, daß der Senat der Republik Salz auf Carthago gestreut hat, da Carthago die Macht Roms bedrohte, aber Jerusalem war weder eine Gefahr, noch ein ansteckendes Beispiel für die gefesselte Welt gewesen". Wir werden in dieser Verurtheilung Titus bestärkt, wenn wir auch die Berichte von seinem Leben in Rom aus der Zeit, als er an der Seite seines Vaters mitregierte, in Betracht ziehen. Als er das Commando über diese Prätorianer hatte, ließ er mit Hülfe derselben Alle tödten, die ihm verdächtig schienen. Den Aulus Cecina lud er zur Tafel, bewirthete ihn köstlich und ließ ihn beim Herausgehen erwürgen. Sabinus, den Vespasian begnadigt hatte, ließ er hinrichten.

Vespasian wollte den Helvedius retten, aber Titus wies diese Verwendung seines Vaters als zu spät zurück und ordnete dessen Hinrichtung an. Diese und ähnliche Thaten Titus veranlaßten Sueton zu den Worten: „Man sah in ihm einen zweiten Nero voraus!“ Es wird daher den jüdischen Berichterstattern nicht zu verargen sein, wenn sie Titus nicht anders als: „Titus der Bösewicht“ nennen. Was es aber mit der Sage von der Mücke, die im Gehirn des Titus pickte und ihm den Tod beschleunigte, für ein Bewandniß habe, wird uns die weitere Geschichte seines Lebens aus seiner Kaiserzeit klar machen. Nach seiner Thronbesteigung erscheint er, nach den Berichten seines Biographen Sueton, wie umgewandelt. Die Ausschweifungen und Orgien mit den Eunuchen und dem sittenlosesten Gesindel hören auf; er will nichts mehr von seinem frühern Wüstlingsleben wissen. Spione und Angeber, die ihm vorher sehr lieb waren, ließ er jetzt auf dem Forum mit Ruthen peitschen, in der Arena ausstellen und zu Sklaven verkaufen. Er begünstigte jeden Bittsteller, bewilligte ohne Prüfung jede Bitte. Er öffnete seine Schatzkammer für Alle, auch für die Unwürdigsten. Feste und Schauspiele für das Volk hörten nicht auf; 100 Tage dauerten die Spiele im Collosseum; 9000 wilde Thiere, unter diesen Strauße und Elephanten, kämpften mit Gladiatoren. Bald aber bemerkt man an Titus selbst krankhafte Empfindlichkeit, Melancholie und Trübsinn. Man sah ihn bei der geringsten Veranlassung Thränen vergießen; selbst im Colosseum, im Angesicht von 87000 Zuschauern, bemerkte man ihn in Schluchzen ausbrechen, ohne irgend einen Grund, Thränen flossen über seine Wangen, ohne daß er es sich selbst erklären konnte. So war sein Gehirn afficirt, sein Nervensystem ruinirt. Er war als Kaiser ein entnervter, an Melancholie und Trübsinn leidender Mensch, und nach kaum zwei Jahren und drei Monaten war er nicht mehr. Er starb in einem Bade von Schnee, das ihm wegen des Fiebers angeordnet war, in Folge eines Gehirnleidens am Schlagfuß. Dieses Gehirnleiden hat die oben erwähnte jüdische Sage von der Mücke im Gehirn des Titus zur Unterlage ihrer Dichtung gemacht und als eine Strafe der göttlichen Vorsehung dargestellt. Die andere Sage von der feilen Dirn, mit der er lästernd ins Allerheiligste des Tempels eindrang, bezieht sich wohl auf Berenice, die Tochter Agrippas I., die als Geliebte den Titus nach Rom begleitete. Mehreres siehe: „Berenice“, „Agrippa I.“, „Zerstörung Jerusalems“ und „Rom“.

Tosephta, richtiger: **Tosiphta**, תוספתא. Zusatz, Nachsatz oder Ergänzung. Name eines Sammelwerkes halachischen und agadischen Inhalts aus dem Bei- und Nebenschriftthum der Mischna (s. Talmudisches Schriftthum), das einen Nachtrag zu ihr bildet. Dasselbe ist gleich der Mischna in Traktate und Abschnitte eingetheilt und zählt im Ganzen 60 Traktate und 452 Abschnitte.[1]) Seine Be-

[1]) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 52, zählt irrthümlich nur: 5[illegible] Traktate und 383 Abschnitte. Es sind dies: 1. Berachoth, über die Segenssprüche, mit sieben Abschnitten; 2. Peah, über die Feldenden, 3 M. 19. 9; 23. 22. mit vier Abschnitten; 3. Therumoth, über die Heben, 4 M. 18. 19. mit zehn Abschnitten; 4. Orla, über die Gesetze in 3 M. 19. 23., die Früchte der ersten drei Jahre von den neugepflanzten Bäumen nicht abzupflücken, mit nur einen Abschnitt; 5. Demai, von dem zweifelhaft verzehnten Früchten, mit acht Abschnitten; 6. Schebiith, von dem Brachjahre 3 M. 25. 1—8., mit acht Abschnitten; 7. Kilaim, Mischgattungen 3 M. 14. 19; 5 M. 23. 9—11, mit fünf Abschnitten; 8. Maasser Rischon, über den ersten Zehnt, mit drei Abschnitten; 9. Maasser Scheni, über den zweiten Zehnt 5 M. 14. 22, mit fünf Abschnitten; 10. Challa, über die Abgabe vom Teige 4 M. 15. 20, mit zwei Abschnitten; 11. Bikkurim, über die Erstlingsfrüchten 5 M. 26. 1—11, mit zwei Abschnitten; 12. Sabbath, über die Sabbatruhe 2 M. 20. 10, mit achtzehn Abschnitten; 13. Erubin, über die Vereinigung der Höfe und Wegestrecken in Bezug auf das Sabbatgesetz 2 M. 20. 10, mit elf Abschnitten; 14. Pesachim, über die Pesachgesetze 2 M. 13. 7, mit zehn Abschnitten; 14. Schekalim, von der Tempelsteuer, mit drei Abschnitten; 15. Joma, über den Versöhnungstag 3 M. 16, mit fünf Abschnitten; 16. Sukkah, über das Laubhüttenfest 3 M. 23. 39, mit vier Abschnitten; 17. Jomtob, über die Feier der Feste, mit vier Abschnitten; 18. Rosch Haschana, über das Neujahrsfest 3 M. 23. 24, mit vier Abschnitten; 19. Taanith, über die Fasttage, mit vier Abschnitten; 20. Megillah, über das Purimfest, mit vier Abschnitten; 21. Moed Katon, über die Halbfesttage, mit zwei Abschnitten; 22. Chagiga, über die Wallfahrtsfestopfer, mit drei Abschnitten; 23. Jebamoth, über die Leviratsehe 5 M. 25. 5, mit vierzehn Abschnitten; 24. Kethuboth, über

standtheile, aus denen es zusammengesetzt ist, sind: a. die Reste von den angelegten Halachasammlungen vor der Redaktion der Mischna des Patriarchen R. Juda I., die in die Mischna gar nicht oder in veränderter Gestalt aufgenommen wurden; b. die halachischen und agadischen Aussprüche, sowie die Gesetzesentscheidungen der Lehrer nach dem Tode des Patriarchen R. Juda I. bis zum Schluß des Talmuds. Es gehören zu den Erstern: die Reste der Halacha- oder Mischnasammlungen des R. Akiba, R. Nechemia, R. Mair, R. Nathan u. a. m.; zu den Letztern die Halachasammlungen und Gesetzesentscheidungen des R. Chia, Bar Kappara, R. Levi, R. Hoschaja, R. Samuel, R. Jochanan u. a. m.[1]); ferner eine Menge von Aussprüchen und Gesetzesentscheidungen der spätern Amoräer in den babylonischen Schulen[2]) und nach der babylonischen und jerusalemitischen Gemara[3]) und deren Auffassung.[4]) So spricht man von den Lehren und Gesetzesaussprüchen des R. Akiba,[5]) des R. Simon[6]) in der Tosephta; ferner von der Tosephta des Hauses Rabbis (R. Juda I.),[7]) des R. Nathan[8]) u. a. m. Man kennt die große Mischnasammlungen des R. Chia, die Mischna des Bar Kappara, des R. Oschaja[9]) u. a. m. und nennt die Tosephta nach der Bibel, der Mischna und dem Talmud als die vierte Klasse der jüdischen Wissensfächer, die zum Studium empfohlen werden.[10]) Im Talmud, dem babylonischen und dem jerusalemitischen, werden oft Sätze mit dem Anfangswort תני oder תני ר׳ חייא, תני בר קפרא, zitirt, die sich in unserer Tosephta finden[11]) und wohl den Halachasammlungen aus der vor- und nachmischnischen Zeit angehören. Die Abfassung dieses halachischen Sammelwerkes kann demnach nicht früher als in der nachtalmudischen Zeit, etwa im 6. Jahrhundert, geschehen sein. Sein Zweck war, wie dies sein Name an-

---

die gegenseitigen Ehepflichten, mit dreizehn Abschnitten; 25. Nedarim, über die Gelübden, mit sieben Abschnitten; 26. Nesiroth, über die Enthaltsamkeit, mit sechs Abschnitten; 27. Sota, über die des Ehebruchs verdächtigten Ehefrau 4 M. 11, mit fünfzehn Abschnitten; 28. Gittin, über die Ehescheidung 5 M. 24, mit neun Abschnitten; 29. Kidduschin, über die Eheschließung, mit fünf Abschnitten; 30. Baba Kama, über Schadenersatz, mit elf Abschnitten; 31. Baba Mezia, über Eigenthumsrecht, mit elf Abschnitten; 32. Baba Bathra, über Kauf- und Besitzrecht, mit elf Abschnitten; 33. Sanhedrin, über die Gerichte und deren Thätigkeit, mit dreizehn Abschnitten; 34. Makkoth, über die Rechtsstrafen, mit vier Abschnitten; 35. Schabuoth, über die Eide, mit sechs Abschnitten; 36. Edajoth, Zeugnisse, mit drei Abschnitten; 37. Aboda Sarah, über die Verbote des Götzendienstes, mit acht Abschnitten; 38. Horajoth, über Entscheidungen, irrthümlich, mit zwei Abschnitten; 39. Sebachim, über die Opfer, mit dreizehn Abschnitten; 40. Cholin, über das Schlachten der Thiere, mit zehn Abschnitten; 41. Menachoth, über das Speiseopfer, mit dreizehn Abschnitten; 42. Bechoroth, über die Erstgeburten 5 M. 15. 19, mit sieben Abschnitten; 43. Erachin, über Abschätzung der dem Heiligthum geweihten Personen 3 M. 27, mit fünf Abschnitten; 44. Temura, über Tausch bei Opfern 3 M. 27. 33, mit drei Abschnitten; 45. Meïla über Veruntreuung des Heiligen, mit drei Abschnitten; 46. Kerithoth, über die Ausrottungsstrafe, mit vier Abschnitten; 47. Kelim I. über Gefäßeunreinheit 3 M. 11. 32, mit sieben Abschnitten; 48. Kelim II., über eherne Gefäße, mit elf Abschnitten; 49. Kelim III., über wollene und leinene Gefäße, mit sieben Abschnitten; 50. Ohaloth, über die Zeltreinheit, mit achtzehn Abschnitten; 51. Negaim, über den Schadenersatz 3 M. 14, mit neun Abschnitten; 52. Para, über die rothe Kuh 4 M. 19, mit zwölf Abschnitten; 53. Nidda, über Menstruation 3 M. 15. 19, mit neun Abschnitten; 54. Mikwaoth, über die Reinigungsbäder, Tauchen, mit sieben Abschnitten; 55. Toharoth, über die Reinheit der Speisen und Getränke, mit elf Abschnitten; 56. Machschirin, Empfangsfähigkeit der levitischen Unreiheit, mit drei Abschnitten; 57. Sabim, über Flüssige 3 M. 15. 1, mit fünf Abschnitten; 58. Jadaim, über das Händewaschen, mit zwei Abschnitten; 59. Tebul Jom, über den eintägigen Unreinen, mit zwei Abschnitten und 60. Okazin, עוקצין, über die Stiele, Stengel, Schalen und Kerne der Früchte, mit zwei Abschnitten.

[1]) Siehe: „Mischna" und vergl. darüber die Zitate in Frankels Darke Mischna S. 313. [2]) So von Berachoth S. 16a. in Tosephta Sabbath 2, 5; von Cholin S. 22b. in Tosephta daselbst Absch. 1; Baba mezia S. 10a. in Tosephta Pea II. 2; Gittin 30b. in Tosephta III. voce המלוה מעות; Baba bathra 52b. in Tosephta Kidduschin I. u. a. m. [3]) Eine Menge Beispiele dafür siehe Weiss, Geschichte der Tradition B. II. S. 220. Anmerkung 2. [4]) Siehe die Beispiele hierzu in Weiss das. II. S. 220. Anmerkung 3. [5]) Joma 70a. ר׳ עקיבא דתוספתא. [6]) Daselbst. [7]) Midrasch rabba zu Koheleth 5. 8. [8]) Daselbst. [9]) Jerusch. Jebamoth 3. 4; das. Kidduschin 1. 3; Kethuboth 9. 1; Baba kama 4. 7. [10]) Aboth de R. Nathan Cap. 28. und Midrasch rabba zu Koheleth 6. 2. und das. 3 M. Absch. 30. מקרא משנה תלמוד ותוספות. Vergl. das. Hohel. zu 14. [11]) Siehe die Beispiele Weiss II. S. 219. Anmerkung 1. 2. 3.

deutet, die Mischna zu vervollständigen und zu ergänzen. Der Abschluß des Talmuds, der nun als vollständiges Ganze seine Zusammenstellung gefunden, mochte den Wunsch hervorgerufen haben, auch aus den andern zerstreuten ältern und jüngern Sammlungen der Halacha und der Agada etwas Ganzes zu machen. So wurden mehrere Schriften als z. B. Sifra, Sifre u. a. m. zusammengestellt und abgefaßt, zu denen auch unsere „Tosephta" gehörte. Die Tosephta ist zur Erläuterung der Mischna unentbehrlich; sie giebt die Aussprüche der Mischna ungekürzt, noch in ihrer Ausführlichkeit, wie über sie unter den Lehrern über die betreffenden Gesetzesfragen verhandelt wurde, und ist gleichsam das Protokoll, von dem die Mischna nur kurze Auszüge mittheilt. Sie unterscheidet sich von den Schriften Mechilta (s. d. A.), Sifra und Sifre (s. Talmudische Schriften), welche die Halacha noch in ihrer Verbindung mit der Schrift behandeln und die Herleitung der Halacha aus der Schrift zur Aufgabe haben, daß sie das halachische Gesetz mehr an sich behandelt und so die Mitte zwischen beiden, der halachischen Schriftforschung obiger Schriften und der kurzen Halachoths der Mischna bildet. In Bezug auf ihren Inhalt, bemerken wir, daß die Agada in den meisten Traktaten in reicher Fülle sich vorfindet und für die Bibelexegese (s. d. A.), die Kenntniß der Geographie und der Geschichte und der andern wissenschaftlichen Fächer eine gute Ausbeute bietet. Unter diesen ist der große Traktat Sota fast nur Agada. Von den Ausgaben der Tosephta heben wir die von Zuckermandel Pasewalk 1880, rühmlichst hervor.

Trauung, קדושין, Antrauung, Anheiligung,[1]); Trauakt, סדר קדושין; Ehelichung oder Eheschließung, נשואין. Der Akt der Eheschließung, die Trauung, seine Gestaltung in den verschiedenen Epochen des jüdischen Lebens, hat eine ganze Geschichte durchgemacht. Derselbe war anders in der biblischen Zeit, anders in der talmudischen Epoche und wieder anders in den nachtalmudischen Jahrhunderten. I. Der Trauakt in der biblischen Zeit. Derselbe war: Die Braut wurde, nachdem man um sie geworben, um ihr Einverständniß und ihre Einwilligung gefragt.[2]) Bejahte sie dieselbe, überreichte der Bräutigam oder dessen Beauftragter[3]) Geschenke an die Braut, ihren Vater, ihre Mutter und ihre Geschwister.[4]) So übergab der für Isaak um die Rebekka werbende Elieser, nachdem sie ihre Einwilligung erklärt hatte, Geschenke von Gold und Silber der Rebekka und Kostbarkeiten ihrer Mutter und ihrem Bruder.[5]) Sichem warb um Dina und rief ihrem Vater Jakob zu: „Leget mir eine große Morgengabe (Moher) und viele Geschenke auf, ich gebe sie, und lasset mir das Mädchen zur Frau".[6]) War der Bräutigam arm, so verzichtete man auf die Geschenke für die Braut (die Morgengabe, Moher), aber der Vater der Braut ließ sich für seine Geschenke Dienste verrichten.[7]) Nach Überreichung der Geschenke oder nach den geleisteten Diensten seitens des Bräutigams, veranstaltete man die Hochzeitsfeier. Dieselbe bestand aus dem Gastmahle und der Heimführung der Braut unter den Segenswünschen der Eltern und der Verwandten.[8]) So diente Jakob um Rahel und Lea, und so unterzog sich der um Michal, die Tochter Sauls, werbende David den Aufträgen ihres Vaters, die er ihm bei Verzichtleistung auf die Morgengabe (Moher) gestellt hatte.[9]) Das mosaische Gesetz hat diese Sitte von Überreichung der Morgengabe (Moher) unter dem Namen „Morgengabe für die Jungfrau", מהר הבתולות, zum Gesetz erhoben und als Minimum für dieselbe 50 Silberschekel = 130 Mark bestimmt.[10]) Der Prophet Hosea wirbt um eine Frau und überreicht ihr 15 Silberstücke u. a. m.[11]) Eine andere Bestimmung des mosaischen Gesetzes legt dem Verführer auf, dem Vater der verführten Tochter, wenn er sie ihm nicht zur Frau geben will, die Morgengabe der Jungfrauen zu erlegen, die der Tochter gehörte.[12]) Letzteres entnehmen wir daraus, weil in dem betreffenden Gesetz 2 M. 22. 15. 16. nicht der Vater, wie in 5 M. 28. 19. und 23., genannt

[1]) Siehe „Ehe", „Verlöbniß" über diesen Ausdruck. [2]) 1 M. 24. 51. 52. [3]) Daselbst. [4]) Das. 5. 3. [5]) Daselbst. [6]) 1 M. 34. 12. [7]) 1 S. 18. 26. 29. [8]) 1 M. 24. 54; 29. 22. [9]) 1 S. 18. 26—29. [10]) 2 M. 23. 15; 5 M. 22. 29. [11]) Hosea 3. 2. [12]) 2 M. 22. 15. 16.

wird, an den das Geld gegeben werden soll. Nur in zwei Fällen erhielt der Vater dieselbe: a. einfach, wenn der Tochter Gewalt angethan wurde; b. doppelt, (100 Silberstücke = 260 Mark), wenn der Bräutigam nach der Heimführung der Braut Beschuldigungen gegen sie vor Gericht vorgebracht hat, die sich als unwahr erwiesen.[1]) Man hat viel über den Charakter dieser im Gesetze genannten Morgengabe (Moher) gestritten, ob dieselbe im Sinne eines Kaufpreises aufzufassen sei. Wir erklären uns entschieden gegen die Auffassung der Morgengabe als eines Kaufpreises. Der Name: „Morgengabe der Jungfrauen" (מהר הבתולות) deutet an, daß dieselbe der Braut gehörte, die nicht dem Vater als Kaufpreis gegeben wurde. Im 1 M. 24. 53. erhielt Rebekka silberne und goldene Geschenke, aber die Mutter und der Bruder nur Kostbarkeiten (migdanoth). Ferner beklagen sich in 1 M. 31. 15. Rahel und Lea, es habe sie der Vater Laban gleich Fremden geachtet, daß er sich den Dienst Jakobs um sie, gleich einem Kaufgeld, ausbedungen. Bei der Werbung Davids um Michal in 1 S. 18. 25. verzichtet Saul auf die Morgengabe für seine Tochter, aber er fordert für die ihm zukommenden Geschenke 100 Philister. Wir schließen daraus, daß die Morgengabe (Moher) nicht eins mit den üblichen Geschenken an den Vater der Braut sei, jene gehören der Braut und sei kein Kaufpreis für den Vater. Nur in den Fällen der Entehrung, wenn der Tochter Gewalt angethan wurde, oder wo gegen sie falsche Beschuldigung vor Gericht vorgebracht wurde,[2]) soll zur Sühne der Beleidigung des Elternhauses, im ersten Falle die einfache Mitgabe und im zweiten Falle die doppelte Mitgabe an den Vater gezahlt werden.[3]) Schon diese ausdrückliche Bestimmung im Gesetz setzt voraus, daß gewöhnlich die Morgengabe nicht dem Vater gegeben wurde. In diesem Sinne hat auch die spätere Zeit bei der Einführung eines schriftlichen Ehevertrags, Kethuba (s. d. A.), die Morgengabe als der Frau zugehörig, in denselben verzeichnet. II. **Die Trauung in der talmudischen Zeit.** Die in der biblischen Zeit üblichen zwei Akte der Eheschließung: a. der Werbung und der Geschenküberreichung und b. der Hochzeitsfeier, des Hochzeitsmahles und der Heimführung, wurden in der talmudischen Zeit als zwei zu zwei getrennten Zeiten vorzunehmende Handlungen bestimmt. Der Tag der Werbung und der Überreichung von Geschenken ist da der des Verlöbnisses, der von dem Tage der Hochzeitsfeier und der Heimführung durch eine Zwischenzeit von einem Jahre bei einer Jungfrau und eines Monats bei einer Wittwe entfernt sein muß.[4]) In dieser Zwischenzeit soll das Brautpaar sich gegenseitig kennen lernen, die Aussteuer anfertigen und die Hochzeit vorbereiten.[5]) Das Verlöbniß (s. d. A.) war da nicht blos die Werbung, das gegenseitige Versprechen der Ehe und die weitere Verabredung zur Vermählung, sondern wurde auch schon in vielen Stücken als Eheanfang betrachtet. Die Formalitäten des Verlöbnisses waren denen des ersten Aktes unserer heutigen Trauung ähnlich und bestanden aus der Uebergabe einer Werthsache, als z. B. eines Ringes, oder einer Urkunde, betreffend das Verlöbniß, von Seiten des Bräutigams an die Braut unter dem Zurufe: „So sei mir durch diesen Ring (oder durch diese Urkunde u. s. w.) geheiligt".[6]) Diese Zurufungsformel wurde später durch den Zusatz bereichert: „nach dem Gesetze Mosis und Judas",[7]) oder: „nach dem Gesetze Mosis und Israels!"[8]) Das Gesetz darüber in der Mischna lautete: „Auf drei Arten wird die Frau erworben: durch Geld, durch eine Urkunde und durch Beiwohnung".[9]) Von diesen drei Trauarten wurde die dritte durch den Gesetzeslehrer Rabh (s. d. A.) im 3. Jahrh. n. verboten und mit Strafe belegt.[10])

---

[1]) 5 M. 22. 19. [2]) Daselbst 15—19. [3]) Daselbst und 2 M. 22. [4]) Kethuboth S. 57. [5]) Das. Siehe: „Verlöbniß", „Brautpaar" und „Hochzeit". [6]) Kidduschin S. 5b. הרי את מקודשת לי. [7]) Jeruschalmi Jebamoth Absch. 15. halacha 3. הוי לי לאנת כדת משה ויהודאי. [8]) Tosephoth Kethuboth S. 3a. Gittin 33a. E. H. 2. 7. 1. Hagah. [9]) Mischna Kidduschin 1. 1; ähnlich im römischen Recht, vergl. Gajus Just. I. § 110. Feminae olim tribus modis in manum conveniebant usu, farreo et coemtione. [10]) Kidduschin Gemara S. 12b.

Auch die erste Trauart erhielt eine entsprechendere Form; es kam anstatt des Geldes und Geldeswerthes der Trauring in Aufnahme.[1] Ferner wurde das Sprechen einer Benediktion in Gegenwart von zehn erwachsenen männlichen Personen üblich. Dieselbe enthält den Dank an Gott für die Einsetzung der Ehe und ist unter dem Namen: „Benediktion des Verlöbnisses", ברכת ארוסין, bekannt.[2] So war das Verlöbniß schon ein Akt der Antrauung, wie derselbe den ersten Theil unserer Trauung bildet. Nach Ablauf der bestimmten Zeit des Brautstandes erfolgte der zweite oben genannte Akt der Ehelichung, die Hochzeitsfeier. Die Theile derselben waren: a. Die Aufnahme eines Ehevertrages, Eheverschreibung, Kethuba (s. d. A.), zwischen Braut und Bräutigam, den erstere zur Aufbewahrung erhielt,[3] b. das Gastmahl, an dessen Schluß die übliche Vermählungsbenediktion, ברכת נישואין,[3] die sieben Benediktionen, שבע ברכות,[4] die auch „die Benediktion des Brautpaares", ברכת התנים, hieß[5]) gesprochen wurden und c. die Heimführung der Braut in das Gemach des Bräutigams, chuppa,[6] oder das Zurückziehen des Brautpaares in das Brautgemach, Brautzelt. Letzteres bildete den Schluß der Eheschließung und war das Symbol des geschlossenen Ehebundes. Nach diesem letzten Akt wurde später die ganze Trauung: „Trauakt durch Chuppa", על ידי חופה, genannt, dagegen der frühere „Trauakt durch Kidduschin", על ידי קידושין, hieß. Das Spezielle dieser drei Bestandtheile der Trauung bitten wir in den Artikeln: „Kethuba", „Verlöbniß", „Hochzeit" und „Brautpaar" nachzulesen. III. Die Trauung in der nachtalmudischen Zeit und der Gegenwart. Die oben angegebene Eheschließung in zwei Trauakten, der des Verlöbnisses oder der der Antrauung, der Kidduschin, קידושין, und der Hochzeitsfeier oder der Heimführung, der Chuppa, zu zwei getrennten Zeiten, hat in späterer Zeit zu verschiedenen Mißhelligkeiten geführt. Die Verlobte wurde in vielen Sachen als geehelicht angesehen, deren Untreue mit der Strafe des Ehebruches belegt wurde, und doch galt sie in Erbsachen nicht als die Ehefrau. Hierzu kamen die Fälle der Verlöbnißauflösung, die durch völlige Scheidung, Scheidebrief, geschehen mußte; auch das öftere Verlassen der Bräute, besonders in den Jahren der Verfolgung, wo dieselben gleich verlassenen Ehefrauen vereinsamen mußten, dieses hat in der nachtalmudischen Zeit zu einer Umgestaltung der Trauung geführt. Man nahm dem Verlöbniß den Charakter einer Antrauung; es sollte nicht mehr den eines Trauaktes haben, sondern nur ein Zusammenfinden zu einem gegenseitigen Vorversprechen sein, nicht mehr „Erussin", אירוסין, „Verlöbniß", sondern „Schidduchin", Zusammenfinden zum Vorversprechen und zur Verabredung bilden. Die Braut ward durch ein derartiges Verlöbniß keine Angetraute, sondern nur eine Versprochene, die noch in kein Eheverhältniß getreten und so von den Ehepflichten völlig frei blieb. Die zwei getrennten Trauakte zu den zwei verschiedenen Zeiten, welche die Eheschließung bilden, ließ man an einem Tage zu gleicher Zeit am Hochzeitstage vollziehen, sodaß es nur eine Trauung, bestehend aus zwei Akten, wurde, dem der Angelobung, Kidduschin, oder dem des frühern Verlöbnisses, Erussin, אירוסין, und dem der Heimführung, Chuppa. Ein Baldachin, Brauthimmel, Brautzelt, חופה, nimmt Braut und Bräutigam, begleitet von den Eltern, Verwandten, Brautführern und Zeugen auf, worunter der Rabbiner im Beisein von mindestens zehn Personen männlichen Geschlechts die Trauung in ihren zwei Akten an dem Brautpaare vollzog. Dieselbe wurde durch eine Benediktion, die des Verlöbnisses, ברכת אירוסין, als Dank an Gott für die Einsetzung der Ehe, welche der Vollzieher der Trauung oder ein damit Beauftragter über einen mit Wein gefüllten Kelch sprach, eingeleitet. Braut und Bräutigam trinken von dem Weinkelch aus der Hand des Trauungsvollziehers. Es folgt der Hauptakt. Der Bräutigam nimmt einen einfachen Goldring und setzt ihn auf den Mittelfinger der rechten Hand seiner Braut und spricht die Worte: „Sei mir durch diesen Ring geheiligt nach dem Gesetze

---

[1]) Siehe weiter. [2]) Kethuboth S. 7b. [3]) Das. S. 8. [4]) Das. [5]) Kalla Absch. 1. [6]) Nach R. Nissim zu Kethuboth S. 7.

Mosis und Israels!" Beiden wird darauf der vor der Trauung aufgesetzte Ehevertrag, Kethuba (s. d. A.), vorgelesen, womit der erste Akt der Trauung, der des frühern Verlöbnisses, אירוסין, der Anwerbung, schließt. Es folgt darauf der zweite Akt. Ein zweiter mit Wein gefüllter Kelch wird dem Rabbiner oder einem andern hierzu Beauftragten gereicht, der ihn nimmt und die sieben Vermählungsbenediktionen spricht. Hiermit ist die Trauung beendet. Wir hätten nur noch einige Zeremonien vor und während der Trauung nachzutragen, die wir in dem Artikel „Hochzeit" nachzulesen bitten. In neuester Zeit suchte man der Trauung eine größere Feierlichkeit zu geben. Die Trauung findet in der Synagoge, die erleuchtet ist, oder im Festsaale vor einem eigens hergerichteten Altar, bedeckten Tisch, auf dem mehrere Kerzen brennen, statt. Der Baldachin wird aufgestellt und junge Herren und Damen umringen ihn mit hell leuchtenden Wachskerzen und Blumensträußen in den Händen. Das Brautpaar tritt unter Begleitung der Brautführer, Eltern und Verwandten unter den Baldachin und wird durch einen Gesang feierlich begrüßt. Der Rabbiner oder der Religionslehrer, der mit den Gesetzen des Eherechts vertraut ist, hält eine Ansprache (Rede) an das Brautpaar. Derselbe spricht auch die üblichen Traubenediktionen mit dem Weinkelch in der Hand, und richtet an das Brautpaar die Frage, ob sie mit vollem Einverständnisse den Ehebund zu schließen bereit seien. Er übersetzt ihnen die Trauformel, die der Bräutigam beim Aufstecken des Ringes an die Braut in hebräischer Sprache spricht, und schließt die Trauung mit dem üblichen Priestersegen. Diese feierliche Gestaltung der Trauung hat mehrere Erörterungen über verschiedene ältere Traugebräuche zur Folge: a. über den Ort der Trauung; b. die Person zur Vollziehung des Trauaktes; c. das Verlesen der Kethuba; d. den Trauring; e. die Zeit der Trauung; f. den Charakter der Trauung, ob sie eine einsegnende sei; g. endlich über andere ältere Sitten vor und nach der Trauung. Wir werden über dieselben, da es uns hier an Raum mangelt, ausführlich im Anhange, Artikel „Trauformalitäten" sprechen.

Triebe, böser und guter Trieb, יצר טוב ויצר הרע. Gleich der biblischen Lehre vom Bösen (s. d. A.), die gegen die Annahme des heidnischen Alterthums, den Ursprung desselben nicht in die Materie, sondern in deren unrichtigen Gebrauch von Seiten des Menschen, in dessen Fehlen, das Produkt seines nicht gehörig ausgebildeten Geistes, setzt, war auch die von den menschlichen Trieben, dem guten und dem bösen, eine den Anschauungen der alten Völker entgegengesetzte. Bei den Persern herrschte der Glaube an zwei entgegengesetzten, sich bekämpfenden Urmächte, an Ormuzd, den Gott des Lichtes und des Guten, und an Ahriman, den Gott der Finsterniß, auf die man den Ursprung des Bösen und Guten zurückführte. Unter den Griechen war es die Philosophie Platos, die das Böse in der Hyle, der Materie, fand; ebenso nach ihr die neualexandrinische Schule, Philo, die Gnostiker u. a. m. Im Gegensatz zu diesen Annahmen hat das Judenthum seine Bibellehre vom Bösen und Guten im Menschen, dem guten und bösen Trieb, aufgestellt und weiter entwickelt. I. Name, Begriff und Bedeutung. Die im talmudischen Schriftthume vorkommenden Benennungen: Jezer tob, יצר טוב, „guter Trieb" und Jezer hara, יצר הרע, „böser Trieb" haben ihren Ursprung in der Bibel. An mehreren Stellen wird daselbst von Sinnen und Trachten des Menschen, seinem Triebe, dem bösen,[1]) gesprochen. Der hebr. Ausdruck für „Sinnen, Trachten und „Trieb" ist: Jezer, "יצר".[2]) Derselbe bezeichnet nach seiner Stammbedeutung „bilden, formen", das innere Bilden und Formen des Gedankens und des Willens, das Sinnen nach einer That, die Seelenarbeit als Grund der menschlichen Handlung, den Trieb, aus dem sie hervorgeht. Ist diese Handlung gut, so war das Sinnen, der Trieb nach ihr, gut und wird „guter Trieb", jezer tob, genannt; gehört sie zu den

---

[1]) 1 M. 8. 21; das. 6. 5; 5 M. 31. 21; Ps. 103. 14. [2]) Siehe Fürst, Wörterbuch.

bösen Werken, so war das Sinnen, der innere Trieb nach ihr, böse und heißt: „böser Trieb", jezer hara. In dieser Bedeutung haben sich diese Benennungen im nachbiblischen Schriftthum gebildet, die daselbst auch dichterisch, personifizirt als geistige Wesen, gleich Engeln, vorkommen.[1]) So heißt es von dem bösen Trieb: „Der Satan, der böse Trieb und der Todesengel sind ein und dieselbe Personifikation".[2]) In weiterm Sinne bedeutet Jezer hara den Trieb zum Sinnlichen, die Leidenschaft: „Es soll nicht in dir ein fremder Gott sein" (Ps. 81.), „Welches ist der fremde Gott im Menschen? Das ist der böse Trieb", lautete die Lehre des R. Abin (im 3. Jahrh.)[3]) Entgegengesetzt wird der „Trieb zum Guten", jezer tob, als der Trieb zum Übersinnlichen, gehalten.[4]) „Gott schuf den Menschen aus Staub von Erde und blies in ihn einen lebendigen Odem" (1 M. 2. 7.), das sind die zwei Triebe im Menschen, der eine zum Guten und der andere zum Bösen.[5]) Gleichwohl hütete man sich, das Sinnliche als absolut „böse" zu bezeichnen. Es wird ausdrücklich erklärt und nachgewiesen, daß auch das Sinnliche als Gottesschöpfung gut sei, das Gute erzielend. „Und siehe, es war sehr gut" (1 M. 1. 31.), das ist die Schöpfung des bösen Triebes und des guten Triebes. Ist denn der böse Trieb gut? Wunderbar! Dennoch, denn gäbe es keinen Trieb zum Bösen (Sinnlichen), es würde Niemand ein Haus bauen, eine Frau heirathen, Kinder zeugen u. a. m. So heißt es Koheleth 4. 4. „Ich sah jede Mühe, jede Kunstfertigkeit und bemerkte, sie habe nur in dem Neid der Menschen unter einander den Grund ihres Daseins".[6]) Eine andere Stelle hat darüber: „Als Gott den Israeliten nach ihrer Rückkehr aus dem Exile den Trieb zum Götzendienste genommen, wollten Einige auch um die Tödtung des Triebes zum Sinnlichen flehen. Da vernahmen sie eine Gottesstimme: „Seid bedacht und wisset, daß nach der Vernichtung dieses Triebes die Welt nicht bestehen würde"".[7]) Der Trieb nach dem Sinnlichen ist nur insofern böse, als er den Aufschwung des Geistigen erschwert. „Sieben Namen, lehren sie, bezeichnen den bösen Trieb. Gott nennt ihn „böse", רע (1 M. 8. 21.); Mose: „Unbeschnittener", (Schwerfälliges, ערלת 5 M. 10. 16.); David: „Unreiner" Ps. 51. 12. לב טהור; Salomo (Spr. Sal. 25. 21.) „Feind"; Jesaia (57. 14.) „Anstoß" (מכשל); Ezechiel (36. 26.) „Stein" und Joel (2. 20.) „Verborgener"".[8]) Aber auch in dieser Gestalt braucht der Mensch nicht ihm zu unterliegen. Wir lesen darüber: „Gott selbst nennt den menschlichen Trieb böse (1 M. 8. 21.), wer vermag ihn gut zu machen? Nicht Gott machte ihn „böse", sondern der Mensch. Siehe, das Kind wird neun Jahre alt und weiß nichts von der Sünde, warum findet sich bei ihm die Sünde später ein? Weil da der Trieb zum Bösen (Sinnlichen) erwacht. Kann der Mensch sich nicht vor ihm schützen? Gewiß, denn er war es, der ihn böse gemacht. Giebt es doch viele Gegenstände in der Welt, die du zu umstalten vermagst. Es giebt nichts Bitteres als die Feigbohne (weiße Lupine), durch sieben mal Kochen bereitest du sie schmackhaft. Ebenso geschieht es mit den Senfkörnern und den Kapperbeeren. Sollte dies nicht mit dem Trieb zum Sinnlichen, den Gott nicht böse geschaffen, möglich sein?[9]) In demselben Sinne sprechen sich noch andere Lehrer aus. Simon ben Soma (im 2. Jahrh.) sprach: „Wer ist stark? Der seinen Trieb besiegt", denn also heißt es: „Besser ist der Langmüthige als der Held, und der über seinen Geist herrscht, ist größer als der Städteeroberer"[10]); ferner: „Heil dem Manne, der Gott fürchtet" d. h. der als Mann sich seines bösen Triebes bemächtigt"[11]); „Der böse Trieb ist dem Menschen unterthan, den er in seiner Hand hat", denn also heißt es: „und du kannst über ihn herrschen (1 M. 4.)"[12]) „Ich schuf den bösen Trieb,

---

[1]) Siehe: weiter. [2]) Baba bathra S. 16a. ת״א שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות. [3]) Sabbath S. 105b. איזהו אל זר בגופו של אדם זהו יצר הרע. [4]) Siehe weiter. [5]) Berachoth S. 61a. [6]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 9. [7]) Joma 70b. [8]) Succa S. 52a. [9]) Tanchuma zu 1 M. 3. 22. [10]) Spr. Sal. 17. 32. Mischna Aboth 4. 1. [11]) Aboda sara S. 19a. [12]) Succa 52; Sanhedrin 52.

aber auch die Würze gegen ihn, die Thora".[1]) „Sehet, rief der Lehrer R. Chanina b. Dose (im 2. Jahrh.) seinen Jüngern zu: „Nicht die Schlange tödtet, sondern die Sünde in uns!""[2]) II. Zeit, Ort und weitere Darstellung nebst andern Lehren. Die Zeitangabe der Entstehung des bösen Triebes, soll der Gegenstand einer Diskussion zwischen dem Patriarchen R. Juda I. und dem römischen Kaiser Antoninus (s. d. A.) gewesen sein. Die betreffende Stelle im Talmud hat darüber: „Antoninus: Wann beginnt der böse Trieb im Menschen, im Mutterleibe schon oder nachdem er denselben verlassen hat? Rabbi: Im Mutterleibe! Antoninus: Wenn dem so wäre, würde das Kind gewaltsamer Weise aus dem Mutterleibe heraustreten. Der Patriarch gab seinem Freunde Recht und sprach zu seinen Jüngern: „Diese Lehre ist mir von Antoninus mitgetheilt worden", die auch mit den Worten der heiligen Schrift übereinstimmt: „und an der Thüre lagert die Sünde (1 M. 4. 7.)", oder „Der Trieb des Menschenherzens ist böse von Jugend auf (1 M. 8. 21.)""[3]) Wie sehr diese Annahme später ihre Verbreitung fand, ersehen wir aus einer andern Stelle. „Aus dem Gefängnisse tritt er zur Herrschaft (Koheleth 4. 14.)" d. i. der gute Trieb. Dreizehn Jahre ist der böse Trieb älter als der gute. Bis 13 Jahre eilt der Mensch zur Sünde, entweiht Sabbate und keine innere Stimme hält ihn davon zurück. Aber nach 13 Jahren offenbart sich der gute Trieb. So oft er den Sabbat entweiht, hört er die Mahnung: heißt es nicht: „der ihn entweiht, soll getödtet werden (2 M. 31. 14.)?"; will er morden, spricht es in ihm: „Wer des Menschen Blut vergießt, dessen Blut soll vergossen werden (1 M. 9. 6.)"; geht er zur Sünde des Ehebruchs, hört er die Mahnung: „sie sollen sterben, der Ehebrecher und die Ehebrecherin (3 M. 20. 10.)"[4]) So ist die Zunahme der Geistesreife, welche die Herrschaft des Sinnlichen, des bösen Triebes, vernichtet, eine Lehre, die von jedem Pädagogen nur gebilligt wird. Als Stätte des guten und des bösen Triebes werden bald das Herz, bald die Nieren angegeben. „Der böse Trieb, lehrte Rabh (im 3. Jahrh.), gleicht einer Fliege, die an den Pforten des Herzens sitzt".[5]) Ein Anderer: „Zwei Nieren giebt es im Menschen, die eine räth ihm zum Guten und die andere zum Bösen, die der rechten Seite räth zum Guten, die der linken zum Bösen, denn also heißt es: „Das Herz des Gerechten ist zur rechten Seite, aber das des Thoren zur linken (Kohel. 10.)"[6]) Letzteres steht mit der Annahme der Alten im Zusammenhange, die die Nieren (s. d. A.), ebenso wie das Herz als Sitz des Gefühls- und Denkvermögens halten. „Die Nieren rathen, das Herz beurtheilt und die Zunge spricht es aus!"[7]) Eine weitere Zeichnung ist die von dem Hervortreten dieser beiden entgegengesetzten Triebe. „Freue dich Jüngling deiner Jugend, thue deinem Herzen wohl in den Tagen deiner Jünglingstage, gehe dem Zuge deines Herzens nach und den Blicken deiner Augen (Koheleth 11. 9.)", das ist die Sprache des bösen Triebes, aber „und wisse, Gott bringt dich einst über alles dieses zu Gericht (Daselbst)", sind die Worte des guten Triebes".[8]) Ferner: „Ueber eine Stadt von wenigen Einwohnern kam ein mächtiger Fürst und baute Bollwerke um dieselbe. Aber es fand sich in ihr ein Mann dürftig und weise, der die Stadt durch seine Klugheit rettete, doch Niemand dachte des Mannes, dieses Dürftigen (Koheleth 9. 14. 15.)", die Stadt, das ist der menschliche Organismus, der mächtige Fürst, der sie belagert, ist der Trieb zum Bösen, der Verderben bringt; der weise Mann, der die Stadt rettet, ist der gute Trieb".[9]) Eine speziellere Darstellung haben andere Stellen. Wir bringen von denselben. „Der böse Trieb gleicht erst einem Spinngewebe, aber zuletzt dem dicken Seil am Wagen", denn also heißt es: „Wehe,

---

[1]) Kidduschin S. 30. Baba bathra 16. בראת יצר הרע בראת לו תבלין זו תורה. [2]) Berachoth S. 33a. לא ערוד ממית אלא החטא. [3]) Sanhedrin S 91b; verschieden von Midrasch rabba 1 M. Absch. 34, wo es nicht heißt: מאימתי שולט באדם sondern מאימתו. [4]) Aboth de R. Nathan Absch. 16. [5]) Berachoth 61a. Nach Zendavesta hat Ahriman eine Fliegengestalt. [6]) Das. [7]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 4. [8]) Sabbath S. 63a. [9]) Nedarim S. 32b.

sie schleppen die Sünde am Seil des Wahnes, das Verbrechen am Strick des Wagens (Jesaia 5. 18.)"[1]) „So ist die Weise des bösen Triebes, heute spricht er: „thue mir dieses" und morgen: „vollziehe das auch!" bis er zuletzt den Menschen zum Götzendienst verführt".[2]) Ferner: „Der böse Trieb erscheint anfangs wie ein vorüberziehender Wanderer, darauf wie ein sich einfindender Gast, aber bald wird er der Herr des Hauses".[3]) Mehreres siehe: „Böses" und „Sünde".

U.

Übersetzung, griechische, der Bibel, תרגום יונית. In den Artikeln: „Targum", „Targum Jonathan" u. a. m. haben wir die aramäischen Bibelübersetzungen besprochen, hier sollen die griechischen Übersetzungen der Bibel behandelt werden. Die Ausbreitung des Griechenthums unter den Juden Kleinasiens, Alexandriens und der andern Theile Ägyptens hatte die Übersetzung ihres heiligen Schriftthums, der Bibel, zur Folge. Die übliche Vorlesung gewisser Abschnitte aus dem Pentateuch und den Propheten in den Synagogen an Sabbat, Fest und andern Tagen der Woche, die in die Landessprache übersetzt wurden, war die erste Veranlassung hierzu. Man kennt vier griechische Bibelübersetzungen aus verschiedenen Zeiten: die der Septuaginta, des Aquila, des Theodotion und des Symachus. Von diesen behandeln wir erst die der Septuaginta. I. Name, Beweggrund, Zweck, Aufgabe und Bedeutung. Der Name dieser ältesten griechischen Bibelübersetzung ist: „Die griechische Übersetzung der Siebzig" oder „nach den Siebzig". So heißt sie griechisch: „***κατὰ τους ἑβδομηκοντα***"; lateinisch: „Secundum Septuaginta Interpretes", oder kurzweg: „Septuaginta"; hebräisch: תרגום שבעים היוני. Derselbe hat die Sage der Aristeasschrift, die auch in das talmudische Schriftthum übergegangen ist,[4]) zu seiner Grundlage. „70 oder 72 Gelehrte wurden mit der Anfertigung dieser griechischen Bibelübersetzung beauftragt, die, wenn auch jeder extra übersetzt hat, in völliger Uebereinstimmung ausgefallen war.[5]) Sie ist das älteste auf uns gekommene literarische Monument der nachbiblischen jüdischen Literatur, das nicht, wie Einige wollen, den Anfang des geistigen Schaffens der Juden Ägyptens darstellt, sondern schon eine bedeutende Epoche ihrer Bildung voraussetzt und eine Literatur eröffnet, welche die alexandrinischen Juden in ihrem Unterschiede von denen in Palästina vortheilhaft auszeichnet. Die Beweggründe und der Zweck dieser Übersetzung waren von denen der aramäischen Übersetzungen in Palästina verschieden.[6]) Nach der schon genannten Aristeasschrift soll dieselbe auf den Vorschlag des Bibliothekars Demetrios Phalereos in Alexandrien und auf Befehl seines Königs Ptolemäus Philadelphus angefertigt worden sein. Eines andern werden wir belehrt, wenn wir einen Einblick in diese Übersetzung selbst thun. Die vielen Abweichungen in derselben vom hebräischen Text, die im talmudischen Schriftthum auf 13—15 angegeben werden,[7]) und die gewissen Mißdeutungen vorbeugen sollten, ferner das Streben derselben, die Anthropomorphismen und Anthropopathismen in der Bibel zu umbilden und zu umschreiben, um von Gott jede menschliche Bezeichnung fern zu halten u. a. m. lassen deutlich erkennen, daß diese Übersetzung eine Apologie des jüdischen Lebens und der jüdischen Lehre nach Außen gegen gewisse Angriffe der Griechen auf dieselben sein sollte. Die Lebensweise der Juden in Religion und Sitte stach zu sehr von der der Griechen ab und war deren Verspottung ausgesetzt.[8]) Die

[1]) Succa 52a. Midr. rabba 1 M. Absch. 22. [2]) Nidda 13b. Sabbath 105b. [3]) Succa 52. Midr. r. 1 M. Absch. 22. [4]) Das talmudische Schriftthum spricht nur von 70 Gelehrten (so in Sopherim), aber in der Schrift von Aristeas werden 72 angegeben: 6 Gelehrte aus jedem Stamm der zwölf Stämme. Man erkennt aus dieser Zuthat das Mythische der ganzen Angabe, da es zur Zeit des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina keine zwölf Stämme mehr gab; auch die Eintheilung des Volkes nach seinen alten Stämmen nicht mehr existirte. [5]) Siehe weiter. [6]) Siehe: „Targum". [7]) Siehe weiter. [8]) Siehe: „Religionsgespräche".

Juden in den von Griechen bewohnten Städten Ägyptens sahen sich dadurch zur Rechtfertigung ihres religiösen Lebens und ihrer Religionslehren gleichsam herausgefordert und ließen zu diesem Zwecke eine griechische Übersetzung ihres heiligen Schriftthums anfertigen. So entstand die Septuaginta; die Bibel erschien im griechischen Gewande, ihre Aussprüche, Lehren, Gesetze und Erzählungen wurden in griechischer Denk- und Redeweise wiedergegeben. Die Freude unter den griechisch redenden Juden in Ägypten und in den andern Ländern war groß, und man wallfahrte noch lange nachher zur Insel Pharos, der Stätte, wo diese Übersetzung angefertigt wurde. Aber so hoch die hellenistischen Juden über das Gelingen dieses Nationalwerkes erfreut waren, so sehr erfüllte es ihre Brüder in Palästina mit Sorge und Betrübniß. Mußte sich doch das heilige Schriftthum so viele Veränderungen und Abweichungen gefallen lassen, wurde ja den Lehren und Gesetzen förmlich Zwang angethan, ehe sie im fremden Gewande erscheinen konnten. Die palästiniensischen Juden blickten tiefer als ihre hellenistischen Brüder und befürchteten, die Septuaginta könnte der Grundstein eines die alte reine Lehre des Judenthums vernichtenden Baues werden. „Der Tag, heißt es, da diese Übersetzung angefertigt wurde, erschien ihnen dem Tage gleich, da Israel sich das Kalb des Abfalls in der Wüste anfertigen ließ, weil die Thora nicht vollständig übersetzt werden konnte".[1]) Eine andere Stelle hat darüber: „Man betrachtete diesen Tag als einen Unglückstag und setzte denselben (den 8. Tebeth) zum Fasttag ein".[2]) Eine dritte Stelle bringt die Sage, daß darauf eine dreitägige Finsterniß eintrat.[3]) Es gereichen diese Äußerungen, die den Tadel über die dem hebräischen Bibeltexte angethane Gewalt und einen Protest gegen die in der Bibel vorgenommenen Änderungen aussprechen, dem talmudischen Judenthume zur Ehre. Unverfälscht sollte einst das heilige Schriftthum der übrigen Menschheit zugeführt werden. II. **Zeit, Ort, Zahl der Übersetzer, Umfang der Übersetzung, ihre frühere und gegenwärtige Gestalt.** Die ältesten Berichte über die Zeit der Abfassung dieser griechischen Bibelübersetzung differiren unter einander; man war darüber nicht mehr ganz klar. Hekatäus berichtet in seiner Schrift,[4]) daß ein greiser Priester Ezekias der unter Ptolemäus Lagi in Ägypten eingewanderten Juden die jüdische Staatsverfassung, um sie dem Könige zu einem Vertrage vorzulegen, bei sich hatte. Diese Staatsverfassung (**την πολιτέιαν γεγραμμενην**) war, so schließt man mit Recht, der Pentateuch. Dieser Ezekias, erzählt derselbe ferner, habe ihm und Andern aus den heiligen Schriften den Unterschied zwischen Juden und Samaritanern dargethan. Die talmudischen Berichte nennen einen ägyptischen König Ptolemäus, תלמי המלך, in dessen Auftrag die griechische Übersetzung angefertigt wurde.[5]) Diese griechische Übersetzung müsse mindestens schon 305 existirt haben. Allein beide Angaben enthalten nur schwache Beweise dafür, denn von der Staatsverfassung (dem Pentateuch), die der Priester Ezekias bei sich führte, weiß man nicht, ob sie griechisch oder hebräisch war; dieselbe kann ebenso in der Ursprache, hebräisch gewesen sein, und die Bezeichnung „König Ptolemäus" in dem talmudischen Bericht, braucht nicht gerade „Ptolemäus Lagus" zu sein. Nächst diesen nennen wir den Bericht der Aristeasschrift,[6]) nach welcher diese Uebersetzung auf Vorschlag des Bibliothekars Demetrius Phalereus in Alexandrien und auf Befehl des Königs Ptol. Philadelphus angefertigt wurde. Dieser Aristeasangabe folgen auch Aristobul,[7]) Philo[8]) und Josephus[9]) in ihren Berichten über die Entstehung der Septuaginta. Die Zeit dieser Übersetzung wäre nach denselben gegen 280 anzusetzen. Aber auch gegen

---

[1]) Sopherim 1. 7. und Jerusch. Megilla והיה היום קשה להם כיום שנעשה בו עגל מפני שלא יכלו להתרגם כל צרכה. [2]) Sopherim I. 7. Jerusch. Megilla 1. [3]) Daselbst. [4]) Vergl. Joseph. contra Apion. 1. 22. [5]) Megilla S. 9. Sopherim 1. 6. 7. [6]) Abgedruckt bei Josephus ed. Haverkamp. II. S. 103—132. Auszug bei Philo de vita Mosis II. 5—7. Vergl. Kurtz, Aristeae epistola. Bern 1872. [7]) Bei Clemens Strom. 1. Euseb. praep. evang. 9. 6; 13. 12. [8]) Philo II. 138—141. [9]) Joseph. Vorwort § 3. contra Apion. 2. 4. Antt. 12. 2.

diese Berichte erhebt man mit Recht Bedenken, da Demetrius Phalereus von Ptolemäus Philadelphus beim Antritt seiner Regierung verbannt wurde, mithin nicht sein Bibliothekar sein konnte.[1]) Sehen wir uns gegenüber diesen Angaben die Notizen in den griechischen Schriften an, die von der Existenz der griechischen Bibelübersetzung sprechen und vergleichen mit denselben den genannten talmudischen Bericht, so gelangen wir zu einem ganz andern Resultat. Der jüngere Sirach (132 v.) sagt in seiner Vorrede: „Denn das in der hebr. Sprache Geschriebene hat eine ganz andere Kraft, als wenn es in eine andere Sprache übersetzt ist —, auch das Gesetz und die prophetischen und die andern Bücher zeigen einen nicht geringen Unterschied, wenn man sie in der Ursprache liest". Er kennt somit schon die griechische Übersetzung aller drei Theile der Bibel. Auch Sirach selbst K. 36. 24. (29) hat wohl die Septuaginta zu 1 M. 18. benutzt[2]); ebenso soll der Dichter Ezekiel die Septuaginta zum zweiten Buch Mosis benutzt haben.[3]) Nach denselben war die Septuaginta sicherlich in der letzten Hälfte des 2. Jahrh. v. schon vorhanden. Beziehen wir hierher den talmudischen Bericht in dem Traktat Sopherim 1. 8. 9. in seinen zwei Angaben, nach denen die Thora für den König Ptolemäus bald von fünf Gelehrten, bald von siebzig Gelehrten geschrieben wurde,[4]) so ist es nicht unwahrscheinlich, daß wir es hier mit zwei Thatsachen zu thun haben, die man vermischt und verwechselt hat und so von den Spätern für eine gehalten wurden. Die eine ist die Anfertigung einer Abschrift der Thora in ihrem hebräischen Texte und die andere die Übersetzung derselben ins Griechische. Auf diese zwei Fakta beziehen sich die zwei genannten Berichte im Traktat Sopherim. Die Zahl 72 oder 70 Gelehrte in Aristeas zur Anfertigung einer griechischen Bibelübersetzung wird hier für die Abschrift der Thora, des Bibeltextes, angegeben, dagegen kennt man für die Anfertigung der Bibelübersetzung nur fünf Männer. So wird auch in Megilla S. 9a. obige Angabe von den 72 Gelehrten im Namen des R. Juda (s. d. A.) auf die Erlaubniß der Anfertigung einer Bibelabschrift in griechischen Lettern zitirt und von den vorgenommenen Änderungen des Bibeltextes erzählt. Es ist hier nicht von einer Uebersetzung, sondern von der Abschrift des Bibeltextes die Rede.[5]) Was die Zahl 70 oder 72 Gelehrte betrifft, ist dieselbe hier durchaus nicht strikt und fest, da sie nur in der babylonischen Gemara und im Traktat Sopherim vorkommt, dagegen fehlt sie ganz und gar in den Berichten der Mechilta Abschnitt 14; des Jeruschalmi Megilla 1. 9. und des Tanchuma zum Abschnitt „Bo", an deren Stelle einfach die Bezeichnung „die Weisen" gesetzt wird. Die Anfertigung der Bibelabschrift war früher und wohl nach obigem Bericht des Hekatäus und des Aristeas zur Zeit des Ptolemäus Lagi gegen Ende des 3. Jahrhunderts v., dagegen fand die Übersetzung später, gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts v., unter der Regierung des Königs Ptolemäus Philometer, statt. Es sprechen für Ersteres auch die Berichte in Philo und Josephus XII. 2. 10, daß das Pentateuchexemplar, das dem Könige Ptolemäus Philadelphus nach Alexandrien geschickt wurde, mit Goldtinte geschrieben war; ferner die Angabe im Traktat Sopherim 1. 9., daß in dem an Ptolemäus gesandte Thoraexemplar der Gottesname vergoldet war. Ebenso sind für Zweites nachfolgende Thatsachen anzuführen. Die Geschichte kennt den König Philometer als Gönner der Juden, unter dem der Oniastempel (s. d. A.), für den jüdischen Kultus errichtet wurde[6]); ferner fanden unter ihm die Religionsstreitigkeiten der Samaritaner mit den Juden statt, über

---

[1]) Nach Cicero pro Baberio postuma c. 9. Diog. Laert. de vita philos. 5. 78. [2]) Nach Ewald. [3]) Philippson „Ezechiel und Philo" S. 50–52. [4]) Sopherim 1. 7. 8. [5]) Vergleiche hierzu denselben Bericht in der Mechilta Absch. 14., ferner Tanchuma zum Absch. Bo; ebenso Midrasch rabba 1 M. und 2 M. und Jeruschalmi Megilla 1. 9, wo ausdrücklich ebenfalls nur von der Abschrift und der Änderung des Bibeltextes, aber nicht von der Übersetzung desselben die Rede ist. [6]) Josephus erzählt, daß er die zwei jüdischen Priester Onias und Dositheos zu seinen Feldherrn ernannt und ihnen wegen ihrer Verdienste einen Landstrich zum Bau ines Tempels eingeräumt habe. (Joseph. contra Apionem II. 5.) Vergl. „Oniastempel".

die er zu entscheiden hatte.[1]) Von den andern Beweisen, die dafür geltend gemacht werden,[2]) nennen wir die Notiz, daß Philometer sich die Uebersetzung des Esterbuches vorlesen ließ,[3]) ferner daß ihm Aristobul seinen Bibelcommentar gewidmet habe u. a. m.[4]) Der Ort der Abfassung dieser Übersetzung war nicht Alexandrien, sondern, wie richtig Philo angiebt,[5]) die gegenüberliegende Insel Pharos, wo noch zu seiner Zeit der Festtag der Vollendung der Septuaginta gefeiert wurde. Der dritte Punkt, der uns hier interessirt, betrifft die Zahl der Übersetzer. Der talmudische Bericht im Traktat Sopherim 1. 6. nennt fünf Gelehrte (sekenim), als die Übersetzer der Thora, dagegen giebt das Aristeasbuch 72 Gelehrte an, sechs aus jedem Stamm der zwölf Stämme.[6]) Auch einige talmudische Angaben[7]) sprechen von siebzig Gelehrten, aber nicht welche übersetzten, sondern die eine Abschrift von der Thora, dem Pentateuch, anfertigten. Der Autor dieses Berichts im Talmud ist der im 2. Jahrh. n. lebende Gesetzeslehrer R. Juda (s. d. A.), der mit alexandrinischen Sachen vertraut war und wohl nach andern Quellen, als der des Aristeas, berichtet. Wenden wir uns um Aufschluß an die Septuaginta selbst, so bemerken wir, daß jedes Buch des Pentateuchs an Sprache und Form (s. weiter) verschieden ist, so daß wir der Angabe in Sopherim von fünf Gelehrten als Übersetzern der Thora den Vorzug geben; ebenso mag jedes Buch der andern Bücher der Bibel einen eigenen Übersetzer gehabt haben. Ausdrücklich wird ein Lysimachus als Übersetzer des Esterbuches genannt.[8]) Die nächste Frage ist über den Umfang dieser Übersetzung, ob sie von vorne herein nur den Pentateuch oder alle Bücher der Bibel umfaßte. Josephus[9]) und der Talmud[10]) sprechen nur von der Übersetzung des Pentateuchs, aber schon der jüngere Sirach spricht in seiner Einleitung zum Sirachbuch von einer Übersetzung der Bibel in allen ihren drei Theilen.[11]) Ebenso erzählt die schon oben erwähnte Notiz von der Übersetzung des Esterbuches, die dem Könige Philometer vorgelesen wurde. Doch ist aus allen diesen noch nicht die Gleichzeitigkeit der Übersetzung der andern biblischen Bücher erwiesen. Wir nehmen daher eine allmähliche Entstehung dieser Uebersetzung an, und zwar, wie weiter dargethan wird, und wie dies auch bei den aramäischen Übersetzungen geschah (s. Targum), aus den bei gottesdienstlichen Vorlesungen aus dem Pentateuch und den Propheten (s. „Vorlesung aus der Thora“ und „Haphtara“) üblichen griechischen Uebersetzungen der vorgelesenen Stücke. Eine weitere Frage ist die über die heutige und frühere Gestalt der Septuaginta. Das Geschick der Textänderung, Textumarbeitung u. s. w., dem jedes Buch des Alterthums, das auf uns gekommen, ausgesetzt war, hat sich bei der Septuaginta bis ins Unglaubliche gesteigert. Das hohe Ansehen, das ihr zu Theil wurde, wie sie in den ersten christlichen Jahrhunderten im Christenthume die Kanonicität erhaten hat, hatte ihre Textumstellungen und Textänderungen, je nach dem dieselben zu polemischen und apologetischen Zwecken nothwendig waren, zur Folge. Schon der Kirchenvater Origines fand im 3. Jahrh. n. die Septuaginta durch willkürliche Textänderungen ungemein entstellt; er versuchte dieselbe von solchen Entstellungen zu reinigen und sie möglichst in ihrer alten Gestalt herzustellen. Er veranstaltete die Hexapla, eine Zusammenstellung des hebräischen Textes in hebräischen und griechischen Lettern mit der Septuaginta und den andern drei griechischen Bibelübersetzungen des Aquila, des Theodotion und des Symachus, um sie bei einer Vergleichung mit dem hebräischen Text vor weitern Entstellungen zu schützen. Aber die gute Absicht erfreute sich keines ge-

---

[1]) Joseph. Antt. 13. 3. 4. vergleiche Tanchuma zu Vajescheb und hierzu die Artikel: „Samaritaner“ und „Religionsgespräche“. [2]) Siehe Graetz, Gesch. III. S. 481—3. [3]) Siehe: Apokryph. Esterbuch 11. 1. [4]) Chron. pasch. edit Bonn I. 337. Euseb. praep. evang. VIII. 13. am Ende. [5]) Philo de vita Mosis II. 140. M. [6]) Siehe oben. [7]) In Gemara Megilla S. 9a. und Sopherim 1. 7., dagegen haben die andern Berichte im Jeruschalmi Megilla 1. 9. Mechilta Absch. 14. und Tanchuma zu „Bo“ nur „die Weisen“ ohne Zahlangabe. [8]) Vergl. Apokr. Esterbuch 11. 1. [9]) Joseph. Antt. 1. 1. und proesemium § 3. [10]) Megilla 9a. Sopherim 1. 6. 7. [11]) Prolog zu Sirach.

hofften Erfolges. Noch Hieronymus[1]) klagt über die Verschiedenheit der Texte der Septuaginta, so daß nicht zwei Exemplare einen gleichen Text haben. Dieselbe entstand durch Fehler der Abschreiber, durch vorgenommene absichtliche Verbesserungen, durch Glosseme am Rande, die später in den Text hineinkamen, durch Nebeneinanderstellen mehrerer Übersetzungen eines und desselben Verses oder Wortes u. a. m.[2]) So ist die Septuaginta auf uns gekommen, aber dennoch sind wir den Erhaltern derselben dankbar, da sie noch immer alte werthvolle Reste von alten Uebersetzungen und Schriftauffassungen in sich birgt, die für die Kenntniß des Bibeltextes, die Geschichte der Übersetzung, sowie für die Halacha und Agada von nicht geringem Werthe sind. Heute existirt die Septuaginta in verschiedenen, unter einander variirenden Ausgaben, die mehr oder weniger auf die vier Codices zurückzuführen sind: auf die Complutensische,[3]) die Aldinische,[4]) die Vaticanische[5]) und die Alexandrinische.[6]) III. **Hebräischer Schrifttext, Änderungen desselben, Uebersetzungsweise, Normen, Mittel und Unterlage, ältere Uebersetzungen, Philosopheme, Halacha und Agada.** Die Uebergabe des biblischen Schriftthums bedurfte der sorgfältigsten Vorsicht. Die Sitten, die Anschauungen und das Leben der Juden wichen auffallend von denen der Griechen ab und riefen im Verkehr beider Nationalitäten gegenseitige Abneigung hervor, die sich oft zu Haß und Verspottung gegen die Juden steigerte. Die Besorgniß lag nahe, daß die Bibel mit ihren Lehren und Gesetzen bei den Griechen manchen Mißdeutungen und Verkennungen ausgesetzt sein würde. Um diesem möglichst vorzubeugen, sollte das Exemplar des biblischen Schriftthums einer genauen Revision unterworfen werden, in dem alles den Griechen Auffallende, Fremdartige u. s. w., das eine Mißdeutung veranlassen könnte, umgeändert werden sollten. So berichten uns die talmudischen Quellen,[7]) daß in dem an den König Ptolemäus (wohl Ptolem. Lagi) geschickten Thoraexemplar von den Weisen[8]) viele Textänderungen vorgenommen wurden, die sich nach einem Bericht[9]) auf 10 Emendationen, nach dem andern[10]) auf 13, nach einem Dritten[11]) auf 15 und nach einem Vierten[12]) auf 18 beliefen. Der hebräische Text des Bibelexemplars in Alexandrien, das dem Könige oder der Bibliothek, also der Öffentlichkeit übergeben und nach dem später die griechische Übersetzung angefertigt wurde, hatte viele Änderungen und war somit in vielen Stücken ein anderer als der in den Bibelexemplaren Palästinas. Die talmudischen Berichte darüber erzählen von der tiefen Betrübniß, die sich deshalb der jüdischen Gemüther bemächtigte. „Der Tag war ihnen, wie wir schon oben angegeben haben, so verhängnißvoll gleich dem Tage, da sie das goldene Kalb in der Wüste anfertigen ließen, denn, wird hinzugefügt, die Thora konnte dadurch nicht mehr gehörig übersetzt werden“.[13]) Wir wollen diese Textänderungen, nach denen diese griechische Bibelübersetzung angefertigt wurde, jetzt einzeln nennen, den Grund derselben bei jeder Änderung angeben und was sich von ihnen in der uns erhaltenen Septuaginta erhalten hat, darthun. Wir zitiren nach den zwei ältesten Schriften, der Mechilta Absch. 14. und des jerusalemitischen Talmuds Megilla 1. 9. a. 1 M. 1. 1. „Im Anfange schuf Gott“ בראשית ברא אלהים, änderte man „Gott schuf im

---

[1]) Hieron. Praefatio ad librum Josue. [2]) Frankl in seinen vortrefflichen Schriften: „Vorstudien zur Septuaginta“ S. 63 bis 89 und „Einfluß der paläst. Exegese“ S. 26—30. hat diesen Gegenstand ausführlich behandelt und bitten wir den Lehrer daselbst das Nähere darüber nachzulesen. [3]) Biblia Polyglosta Complutensis 1514—1517, wo sie eine Columne bildet. [4]) Diese Aldinische Ausgabe der Septuaginta erschien in Folio 1518. Aldus M. (Montanus) R. (Romanus). [5]) Erschien in Rom 1487. [6]) Herausgegeben von Grabe Okoniae 1707—17. Mehreres über diese Ausgaben hat Frankl, Vorstudien zur Sept. S. 243—252. [7]) Gemara Megilla S. 9a; Jeruschalmi Megilla 1. 9; Mechilta Absch. 14. Tanchuma zu בא; Sefer Thora 1. 7; Soferim 1. 6. 7; Midrasch rabba 1 M. 1. das. 2 M. Absch. בא u. a. m. [8]) So in Jeruschalmi Meg. 1. 9. und Mechilta, dagegen in Gemara Megilla 9. von 70 Weisen. [9]) Tanchuma zu בא. [10]) Jeruschalmi Megilla 1. 9. [11]) Gemara Megilla S. 9a. [12]) Midr. rabba zu בא. [13]) Soferim 1. 6. 7. והיה היום קשה להם כיום שנעשה להם העגל שלא היתה התורה יכולה להתרגם כלצורכו.

Anfange (= den Anfang)", אלהים ברא בראשית, um die Annahme eines Urstoffes vor der Schöpfung,[1]) zu negiren.[2]) b. 1 M. 1. 26. setzte man anstatt: „Lasset uns den Menschen nach unserm Bilde und unserer Gestalt machen", נעשה אדם בצלמנו וכדמותנו, die Worte: „Ich mache den Menschen im Bilde und in der Gestalt", אעשה אדם בצלם ובדמות. Das Motiv dieser Änderung ist die Negirung des Polytheismus und jeder Leiblichkeit von Gott. Das Christenthum im 2. Jahrh. n. hat hier Andeutungen für das Dogma der Trinität gesehen[3]); ebenso wurde früher dieser Vers auf den Logos, als den Mithelfer bei der Schöpfung gedeutet.[4]) c. 1 M. 5. 2. „ein Männchen und ein Weibchen schuf er sie", זכר ונקבה בראם,[5]) wurde wegen des Widerspruches der zwei Berichte von des Menschen Schöpfung in 1 M. 1. 27., daß auch das Weib gleich anfangs geschaffen war und 1 M. 2. 22., wo dasselbe nachher aus der Rippe geschaffen wurde, in: „ein Männchen und sein Weibchen", זכר ונקוביו בראם, umgewandelt, was die hermophrodite Menschenbildung des Urmenschen ausspricht.[6]) d. 1 M. 22. „Es vollendete Gott am siebenten Tag sein Werk und er ruhte am siebenten Tag", wurde in Betracht der möglichen Mißdeutung, als wenn noch am siebenten Tag gearbeitet wurde, in: „Gott vollendete sein Werk am sechsten Tag und ruhte am siebenten Tag", ויכל ביום הששי וישבות ביום השביעי, geändert.[7]) e. Stellte man 1 M. 11. 4. „Wohlan, ich werde herabgehen", הבה ארדה, anstatt: „Wohlan, lasset uns herabgehen", הבה נרדה, um ebenfalls jeder Deutung auf den Polytheismus vorzubeugen.[8]) Ebenso setzten sie: f. 1 M. 18. 12. „und Sara lachte vor ihren Verwandten", ותצחק שרה בקרוביה, anstatt: „und Sara lachte in ihrem Innern", wegen des darauf gefolgten Verweises in 1 M. 1. 13., das 1 M. 17. 17. bei Abraham nicht gerügt wurde. Ferner schrieben sie: g. 1 M. 49. 6. „und in ihrem Zorne tödteten sie den Ochsen und in ihrem Muthwillen lähmten sie das gemästete (Rind)", באפם הרגו שור וברצונם עקרו אבוס, für: „in ihrem Zorne tödteten sie den Mann und in ihrem Muthwillen lähmten sie den Ochsen",[9]) um die Ausdrücke zu mildern. h. 2 M. 4. 20. lesen wir: „Moses nahm seine Frau und Kinder und ließ sie auf einem Esel reiten". Hier war anstatt des zweiten Theils dieses Verses gesetzt: „er ließ sie reiten auf Trägern der Menschen", וירכיבם על נושאי בני אדם.[10]) Auch sollte nur der Ausdruck „Esel" durch diese Umschreibung gemildert werden. Vielleicht war es eine Vorsicht gegen das bei den Griechen Alexandriens herrschende Vorurtheil gegen die Juden, sie verehrten

---

[1]) Die platonische Lehre von der ὕλη war den Juden in Alexandrien sehr früh bekannt, ebenso später den Juden in Palästina, siehe „Schöpfung" und „Religionsphilosophie". [2]) Andere als z. B. Graetz in Frankels Monatsschrift 1845. S. 432—33., wollen hier in diese Änderung eine Negation der Annahme des „Logos" im spätern christlichen Sinne und christlicher Deutung (s. Religionsphilosophie) vorfinden, was jedoch in Bezug auf die Zeit, bedenkt man, daß diese Aenderungen in dem Pentateuchexemplar für Ptolemäus Lagi gegen Ende des 3. Jahrh. v. vorgenommen wurde, nicht paßt, da die Logoslehre in dem apokryphischen Buch „die Weisheit" nur im Begriff von „Weisheit" vorkommt und erst bei Philo vollständig genannt ist. Erst im 2. Jahrh. n. wurde von dem Kirchenvater Theophilos dieser erste Schriftvers des Pentateuchs auf den Logos d. h. auf Christus gedeutet. Theophil. ad Autolycum II. 10. Allerdings nahm man im spätern Judenthum darauf Rücksicht. So übersetzte noch der Targum Jeruschalmi בחוכמא ברא, aber die Jonathansche hat dafür מן אולא „von Anfang", um jede Mißdeutung vorzubeugen. [3]) Siehe: „Religionsgespräche". [4]) Das. und „Religionsphilosophie", vergl. hierzu noch Midrasch rabba 1 M. Absch. 8. Interessant ist der Vergleich hierzu in epist. Barnabae III. Justin. Maertyr. Dialog c. Tryphon. Theophil. ad Antolycum II. Orig. contr. Celsum II., wo die jüdische Deutung nach Midr. r. genannt und bekämpft wird. [5]) Nach Mechilta Absch. 14. und Talmud Jeruschalmi Megilla 1. 9., anders in Gemara babli Megilla S. 9a. und Sopherim 1. 6. 7. [6]) Siehe Erubin S. 18b. und Midrasch rabba 1 M. Absch. 8., wo diese Ansicht ihre Vertretung hat דו פרצופים בראו אנדרוגינוס בראו. [7]) So ist diese Änderung in Gemara Megilla 9a., kürzer in Mechilta Absch. 14. und Jeruschalmi Megilla 1. 9. [8]) Im ältern Christenthume hat man auch hier eine Änderung auf die Trinität gefunden. [9]) Nach Jeruschalmi Megilla 1. 9. und Babyl. Gemara Megilla S. 9a., dagegen lesen wir in Mechilta Absch. 14. nur die Änderung des zweiten Theils dieses Verses וברצונם עקרו אבוס anstatt שור. Vergl. darüber Geiger Urschrift S. 440., die ausführliche Erörterung. [10]) So in Jerusch. Megilla 1. 9., dagegen in Babli Megilla 9a. על נושא בני אדם und in der Mechilta Absch. 14. על נושא אדם.

einen Esel.[1]) i. 2 M. 12. 40. stellten sie: „Und der Aufenthalt der Israeliten, da sie in Ägypten und in den andern Ländern wohnten, 430 Jahre", ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ובשאר ארצות שלשים וארבע מאות שנה. Die Änderung besteht hier aus dem Zusatz: „und in den andern Ländern", ובשאר ארצות,[2]) da sonst die Angabe 430 Jahre ungenau wäre. k. 3 M. 11. 6. wurde der hebr. Name für „Hase", „arnebeth", ארנבת durch „der Kleinfüßige", צעירת רגלים,[3]) oder nach einer andern Relation durch „der Fußbehaarte", שעירת רגלים, sëirath raglaim, umschrieben.[4]) Als Grund dieser Änderung wird angegeben, weil die griechische Benennung „Lagos" für „Hase" der Name der Mutter (richtiger des Vaters), des Königs war[5]); es war Ptolemäus Lagi, für den diese Abschrift der Thora angefertigt wurde und man durch eine mögliche Übersetzung des hebr. Arnebeth, „Hase" als zu den unreinen Thieren gehörig, durch „Lagos", eine Beleidigung des Königs befürchtete. l. 4 M. 16. 15. wird anstatt des hebr. Wortes chamor, חמור, „Esel", chemed, חמד, als „nichts Kostbares habe ich von ihnen angenommen" gesetzt. Die Ursache hiervon ist auch hier die oben angegebene, weil man den Juden die Eselsverehrung vorwarf. m. 5 M. 4. 19. wurde dem Schlusse: „die der Ewige dein Gott allen Völkern unter dem Himmel zuertheilt hat" das Wort „zu leuchten", להאיר, hinzugefügt, als Lehre, daß die Sterne am Himmel den Völkern nur „zu leuchten", aber nicht zur Verehrung bestimmt sind, um der Mißdeutung vorzubeugen, als wenn da die Sternenverehrung geboten wäre. Ebenso füge man n. 5 M. 17. 3. „und er ging und diente andern Göttern, die ich nicht befohlen habe", die Worte hinzu: „den Völkern zu dienen", לאומות לעבדם, um auszusprechen, daß auch den Völkern der Gestirnendienst nicht geboten sei.[6]) Zu diesen 13 Textänderungen rechnet eine andere Relation[7]) noch zwei hinzu 2 M. 24. 5. und daselbst V. 11., wo anstatt „נערי", „Jünglinge", זאטוטי,[8]) „die Weisen der Söhne Israels", um die Ehrerbietung gegen Gott mehr zu heben, gesetzt wurde.[9]) Einen solchen revidirten hebr. Text des Pentateuchs hatten später die griechischen Übersetzer vor sich, und wirklich finden wir heute noch in unserer Septuaginta trotz der vielen Umgestaltungen ihres Textes (s. weiter), vier von diesen angegebenen Textänderungen, nämlich die zu 2 M. 2. 2; 2 M. 4. 20; 2 M. 12. 40. und 4 M. 16. 15. Andere hier nicht genannten Änderungen des hebr. Textes in dieser Übersetzung haben die neuesten Arbeiten über die Septuaginta nachgewiesen und übersichtlich zusammengestellt, auf die wir hier verweisen.[10]) Eine fernere Frage von Bedeutung über die Entstehung dieser Uebersetzung ist, ob dieselbe zu allen biblischen Büchern zu gleicher Zeit angefertigt wurde. Sehen wir uns in der Septuaginta selbst um, so bemerken wir schon in der Pentateuchübersetzung, daß verschiedene Theile an Sprachkenntniß und Auffassung des hebr. Textes von einander differiren. Noch auffallender wird diese Differenz in den andern Büchern. So steht die Uebersetzung der Propheten und der Hagiographen sehr der des Pentateuchs nach. Man nimmt es nicht genau mit der etymologischen Bedeutung der Wörter und übersetzt nach dem Inhalte frei. Hierzu kommt, daß das talmudische Schriftthum[11]) und Josephus[12]) nur von der Uebersetzung des Pentateuchs sprechen. Aristobul, der jüdische Philosoph, der einen Kommentar zum Pentateuch schrieb, berichtet, daß schon früher Uebersetzungen zu verschiedenen Theilen des Pentateuchs sich

---

[1]) Siehe: „Religionsgespräche". [2]) Der Jeruschalmi l. c. hat dafür ובכל ארצות, die Mechilta hat hiervon gar nichts. [3]) So in Gemara Megilla S. 9a. und Jerusch. Megilla 1. 9. und Mechilta Absch. 14. [4]) Diese zweite Angabe ist in Sopherim 1. 7. [5]) Jerusch. Megilla 1. 9. und Midrasch rabba 3 M. Absch. 13. Dagegen Gemara Megilla 9a., weil die Frau „Hase" hieß. [6]) Megilla 9a. steht nur: לעבדם. Vergl. die betreffende Stelle in Sifre zu 5 M. 14. 3. den Ausspruch des R. Jose Haglili יכול שחלקם לאומות ת"ל ולא חלק להם. [7]) Megilla 9a. [8]) Das. das Wort wird bald זעטוטי, bald זאטוטי und זטוטי geschrieben. Vergl Levys Wörterbuch darüber. [9]) Vergl. auch Frankels Monatsschrift 1853. S. 432. [10]) Siehe Frankels Vorstudien zur Septuaginta S. 204—241; Orient 184. Herzfelds Geschichte III. S. 529. [11]) Megilla 9a. und a. a. O. [12]) Joseph. Antt. prooemium § 3.

vorgefunden haben.[1]) Wir nehmen daher eine allmähliche Entstehung dieser Übersetzung an, so daß erst die des Pentateuchs und später die der andern Bücher angefertigt wurde. Nach dem Zeugniß des jüngern Sirach, war dieselbe, wie bereits oben erwähnt, schon gegen 120 v. zur ganzen Bibel fertig. Beziehen wir hierher die Institution der Uebersetzung der Thoralektionen bei dem Gottesdienste in der Synagoge an Sabbat und Fest, die ein hohes Alter hat (s. Vorlesung aus der Thora) und auch bei den Juden in Alexandrien heimisch war, so gingen der Septuaginta diese synagogalen griechischen Übersetzungen der vorgelesenen Abschnitte aus dem Pentateuch und den Propheten, auch des Esterbuches, voraus, aus denen dieselbe hervorgegangen. Diese ältern Versionen bildeten die Unterlage der Septuaginta, die man benutzte oder zum Theil umarbeitete. Andere Hülfsmittel, auf deren Spuren man in dieser Uebersetzung häufig stößt, waren griechische Philosopheme und ältere traditionelle Auslegungen, die der Halacha und Agada, die aus Palästina von den Gesetzes- und Volkslehrern daselbst, bei den häufigen Verkehr der Juden beider Länder, zu ihnen gelangt sein mögen. a. Die Philosopheme. Von denselben nennen wir die Annahme eines Urstoffes bei der Schöpfung, die in der Uebersetzung von 1 M. 1. 2. **ἀορατος καὶ ἀκατασκευαστός** angedeutet zu sein scheint. Hauptsächlich sehen wir den Einfluß der griechischen Philosophie in der sorgfältigen Vermeidung jeder Vermenschlichung Gottes. So wird 2 M. 14. 10., gleich wie von den Targumisten, übersetzt: „und sie sahen den Ort", **εἰδον τὸν τὸπον**, anstatt „sie sahen Gott"; 1 M. 6. 6. 7. werden וינחם, נחמת und ויתעצב, die sich mit dem Begriff der Allwissenheit und Allweisheit Gottes nicht vereinen lassen, durch: „nachdenken" und „überlegen", **ἐνεθυμήθη** und **διενόηθη** wiedergegeben. Mehr Beispiele sind in Frankels Schrift: „Ueber den Einfluß der palästinischen Exegese" und in den Artikeln der Abtheilung I. dieses Werkes: „Anthropophormismen", „Gott nach menschlichen Affekten", „Herrlichkeit Gottes", „Eigenschaften Gottes" u. a. m. Von der Verarbeitung der Halacha und der Agada haben die neuesten Forschungen ein großes Material angehäuft, worauf wir hier ebenfalls des engeu Raumes wegen nur verweisen können.[2]) Wir bemerken, daß die Septuaginta mehrere Stellen nach sadducäischer Auffassung[3]) und an andern Stellen gegen dieselbe[4]) übersetzt; sie ist jedenfalls älter als diese Parteibildung. Siehe: „Sadducäer und Pharisäer" und die Artikel über „Targum".

Unterhalt, Lebensunterhalt, פרנסה, Nahrung. Mit Hinweis auf den Artikel „Nahrung", der über die Nahrungsmittel, die Speisearten und deren Zubereitung bei den Israeliten in der biblischen und nachbiblischen Zeit handelt, sprechen wir hier von dem Erwerb, der Herbeischaffung des Lebensunterhalts. Die Israeliten in Palästina im ersten und zweiten Staatsleben waren auf den Ackerbau angewiesen; derselbe hatte ihren Unterhalt vollständig gesichert.[5]) Der Bodenertrag war so reichlich, daß er den Landmann gut ernährte. Neben dem Landbau war das Handwerk und der Handel, die den Andern ihren Unterhalt sicherten. Die Besitzlosen erwarben ihre Nahrung von Tagelohnarbeiten oder traten ganz in Dienst (s. d. A.) der bessern Situirten. Für Kranke, Altersschwache und Arbeitsunfähige überhaupt hatte das Gesetz fürsorgliche Bestimmungen getroffen, die als religiöse und staatliche Einrichtungen den Besitzenden znr Beobachtung ans Herz gelegt und auch von ihnen im Ganzen respektirt wurden.[6]) Wir behandeln hier diese Nahrungsquellen einzeln. I. Die göttliche Vorsehung. Das biblische und talmudische Schriftthum hat eine Menge von Lehren,

---

[1]) Euseb. Praep. evangel. l. 13. c. 12. p. 663—664. edit. Viger. [2]) Siehe: Frankels Vorstudien und Einfluß und Darke Mischna S. 11. 314. und 315. Geigers Urschrift S. 352. und Nachgelassene Schriften IV. S. 73. Frankels Monatsschrift 1852. [3]) Hierher gehören die Stellen von 2 M. 21. 24. עין תחת עין; 5 M. 19. 19. כאשר זמם לעשות לאחיו. Siehe: „Sadducäer". [4]) Als z. B. 2 M. 22. 6. ונקרב בעל הבית אל האלקים; 3 M. 23. 16. ממחרת השבת; 5 M. 28. 5. ובן אין לה u. a. m. Siehe hierzu „Sadducäer". [5]) Siehe „Palästina". [6]) Siehe: „Armuth", „Armenfürsorge".

die Gott als den Spender unserer Nahrung hinstellen. Das Gelingen unserer Arbeit, der Schutz der Saaten, der Segen unserer Unternehmungen u. a. m., sind Werke der göttlichen Fürsorge, die den Menschen zu Gott empor schauen lehren. „Und ich gebe Regen eurem Lande zur Zeit, Früh- und Spätregen, und du sammelst dein Getreide ein, deinen Most und dein Oel. Und ich gebe Gras auf dem Feld für dein Vieh und du issest und sättigst dich".[1]) „Er läßt Gras für das Vieh wachsen, Kraut für die Arbeit des Menschen, um Brod aus der Erde hervor zu bringen"[2]); „Alle harren deiner, ihnen ihre Speise zur Zeit zu geben. Du giebst ihnen, sie nehmen es auf, öffnest deine Hand, sie sättigen sich des Guten"[3]); „Die Augen Aller schauen zu dir empor, du giebst ihnen ihre Nahrung zu rechter Zeit. Du öffnest deine Hand und sättigst alles Lebende in Wohlwollen",[4]) sind einige von den vielen Bibellehren, denen wir die des talmudischen Schriftthums anreihen. „Wer dem Menschen Leben giebt, spendet ihm Nahrung"[5]); „Gott thronet hoch, aber er theilet Nahrung jedem Geschöpfe zu"[6]); „Auch den Schlüssel zur Nahrung hat Gott keinem Sterblichen übergeben, denn es heißt: „Du öffnest deine Hand und sättigst alles Lebende in Wohlwollen""[7]); „Du denkst seiner jeden Augenblick" d. i. „die Nahrung"[8]); „Wer sein Brod im Korbe für heute hat, und spricht: „Was werde ich morgen essen?" gehört zu den Kleingläubigen".[9]) „Erflehe dir die Nahrung von dem, der bei den Obern und bei den Untern wohnt".[10]) II. Selbstthätigkeit. Die Selbstthätigkeit in jedweder Gestalt, als des Handwerks, des Ackerbaues, des Handels und der Arbeit überhaupt, wird dem Israeliten mit Nachdruck empfohlen. Wir haben in den Artikeln: „Arbeit", „Ackerbau", „Handwerk", „Handel", „Kunst", „Landbau", „Viehzucht" u. a. m. in Abtheilung I. ausführlich die Lehren darüber mitgetheilt und wollen hier noch die Angaben hinzufügen, wie die bedeutendsten Volkslehrer in allen Zeiten dem Volke darin mit dem Beispiele der Selbstthätigkeit vorangingen. Aus dem Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels werden genannt: Hillel I., der als Tagelöhner seinen Unterhalt fristete[11]); R. Jochanan b. Sakai, der Handel trieb[12]); Abba Chilkia als Tagelöhner, dessen Gewissenhaftigkeit so groß war, daß er sich während der Arbeit in kein Gespräch einließ[13]) u. a. m. Im ersten Jahrhundert darauf waren: R. Akiba ein Hirt[14]); Theodos ein Arzt[15]); Nechunia ein Zisternengräber[16]); Tobia ein Arzt[17]); Hyrkanos ein Ackerbauer[18]); R. Elieser b. Asaria ein Viehzüchtler[19]); R. Elieser, Zeitgenosse des R. Jochnan b. S. ein Weinbergsbesitzer[20]); R. Elieser b. Hyrkanos ein Ackerbauer[21]); R. Josua ein Schmied[22]); Ben Kamzar ein Kalligraph, der mit vier Federn zu gleicher Zeit schreiben konnte[23]); Abba Saul ein Todtengräber,[24]) früher Weinhändler[25]); Chana ein Geldwechsler[26]); R. Jochanan b. Mathia ein Ackerbauer[27]) u. a. m. Aus dem zweiten Jahrhundert kennt man Abnimus als Weber[28]); Abba Joseph als Baumeister[29]); Adi Feldmesser[30]); R. Jose b. Chalephta als Gerber[31]); R. Jizchak Schmied[32]); R. Jsmael b. R. Jose Ackerbauer[33]); R. Mair als Schreiber[34]); R. Simon als Weber[35]); Nechemja als Töpfer[36]); R. Simon als Färber[37]); R. Chanina in Sephoris ein Wegebauer[38]); R. Juda als Bäcker[39]); ein anderer gleichen Namens als Parfümeur[40]); R. Jochanan als Schreiber und Graweur[41]);

---

[1]) 5 M. [2]) Ps. 104. 14. [3]) Das. V. 28. [4]) Ps. 145. 15. [5]) מאן דיהיב חיי יהיב מזוני. [6]) Pesachim 118a. הב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. [7]) Taanith S. 2b. [8]) Jeruschalmi Rosch haschana Absch. 1. S. 56. col. 3. ולבקרים תפקדנה זו פרנסתו. [9]) מי שיש לו פת בסלו ואמר מה אוכל למחר הרי זה מקטני אמנה. [10]) Temura 17. מו שדר בעליונים ובתחתונים יבקש ממנו פרנסתו. [11]) Joma 35b. Siehe: Hillel I. [12]) S. d. A. und Sopherim 12. 4. [13]) Taanith 23a. [14]) Kethuboth 62b. S. d. A. [15]) Sanhedrin 33a. siehe: „Heilkunde" und Arzt. [16]) Jebamoth 121b. Jerusch. Schekalim V. 1. [17]) Rosch haschana 22a. [18]) Aboth de R. Nathan Absch. 6. [19]) Sabbath 54b. [20]) Rosch haschana 31b. [21]) Aboth de R. Nathan Absch. 6. [22]) S. d. A. [23]) Joma 38a. [24]) Nidda 24b. [25]) Das. [26]) Cholin 54b. [27]) Baba mezia 83a. [28]) Midrasch rabba 2 M. Absch. 8. [29]) Das. [30]) Erubin 56b. [31]) Sabbath 49a. [32]) Kidduschin 59a. [33]) Kethuboth 102b. [34]) S. d. A. [35]) Aboth שמעון שזורי. [36]) ר' נחמיה הקדר. [37]) Tosephta Cholin Absch. 10. [38]) Kethuboth 112a. מתקן. [39]) Midr. zu Kglt. 112. ר' יודא הנחתם. [40]) Cholin 55b. [41]) Pesachim 3b.

R. Chia als Geldwechsler[1]) u. a. m. Im *dritten* Jahrhundert, waren Rabh ein Ackerbauer,[2]) Bierbrauer[3]) und Güteraufseher[4]); Abuha de Samuel ein Ackerbauer[5]); Rab Joseph ein Müller[6]); Abba ein Chirurg[7]); Ilphe ein Geschäftsmann[8]); Ike ein Weinhändler[9]); R. Elasar ben Charsom ein Gutsbesitzer[10]); Rab Asse ein Ackerbauer[11]); R. Ephraim ein Schreiber[12]); Rab Dimi ein Dattelhändler[13]); Rab Berona ein Weinhändler[14]); Jab Juda ein Krämer[15]) u. a. m. Im *vierten* Jahrhundert werden genannt Rab Huna ein Heerdenbesitzer[16]); R. Huna Sohn des R. Josua ein Ackerbauer[17]); R. Hamuna, Schuloberhaupt in Sura ein Viehzüchtler[18]); R. Sebid ein Ackerbauer,[19]) ebenso Mar Sutra[20]); Rab Chasda ein Weinbauer[21]); Rab Nachmann ein Ackerbauer[22]); Minjome ein Arzt[23]); Rab Nachmann b. Papa ebenfalls ein Ackerbauer,[24]) ebenso Rab Papa selbst[25]); Raba bar Chana ebenso ein Ackerbauer,[26]) ebenso Rabin[27]) und Rabina[28]); Rab Gidel ein Weinhändler und Ackerbauer[29]) u. a. m. III. *Würdigung, Förderung und Hemmung.* Die Lehrer, welche von der Wichtigkeit des Erwerbes der Nahrung sprechen, gehören meist dem zweiten und dritten Jahrhundert an, einer Zeit, wo die Israeliten in Palästina immer mehr durch die Römer von ihrem Besitz verdrängt wurden und große Armuth unter den Gelehrten herrschte. „Schwerer ist die Nahrung des Menschen, als die Erlösung aus dem Exil",[30]) lautete die Lehre des R. Jochanan. Derselbe: „Schwer ist die Nahrung des Menschen, doppelt schwerer als die Wehen der Geburt".[31]) Ein Anderer, R. Eleasar b. A. (im 2. Jahrh.): „Schwerer ist der Nahrungserwerb, als das Wunder der Spaltung des Meeres".[32]) „Der Mensch, lautete daher eine dritte Lehre, sei bedacht einen Vorrath von Früchten in seinem Hause zu haben, damit kein Zank im Hause sei"[33]); „Israel wurde arm, als es ihm an Getreide fehlte[34]); „So die Früchte aufgezehrt sind, erhebt die Frau ihre Klagen"[35]); „Es ist nicht gleich, wenn man Brod im Korbe hat, oder wenn keines darin ist".[36]) Es fehlt auch nicht an Mahnungen zur Selbsthülfe. R. Simon b. Elasar: „Sahst du je Wild oder Geflügel ein Gewerk betreiben? Sie ernähren sich ohne Leiden, die ja nur für uns da sind; ich bin zur Verehrung Gottes geschaffen, sollte ich nicht ohne Schmerzen meine Nahrung erhalten? — wahrlich meine schlechten Werke haben daran schuld!"[37]) Arbeit und Fleiß, die Erlernung eines Handwerks werden als die einzigen Mittel zu immer erneuerndem Suchen nach Nahrung aufgestellt. „Ist sieben Jahre Hungersnoth, die Thüre des Handwerkers erreicht sie nicht"[38]); „Immerhin decke öffentlich todtes Vieh ab und nimm den Lohn, aber sprich nicht: ich bin ein großer Mann, den diese Arbeit herabwürdigt!"[39]); „Groß ist die Arbeit, sie ehrt ihren Herrn"[40]); „Größer ist der, welcher sich von seiner Mühe nährt, als der Gottesfürchtige".[41]) Wie diese Mahnung an den Mann ergehen, so sind es andere, die an die Frau gerichtet werden. „Wodurch ist die Frau die Gehülfin des Mannes? Der Mann bringt Weizen und die Frau macht ihn genießbar; er bringt Flachs, und die Frau verwendet ihn. Folglich erleuchtet sie seine Augen und stellt ihn auf die Füße".[42]) Ferner: „Folgende Arbeiten hat die Frau für den Mann zu verrichten: Mahlen (auf der

---

[1]) Baba kama 99b. [2]) Kidduschin 59a. [3]) Pesachim 107a. [4]) Baba kama 99b. [5]) Cholin 105a. [6]) Gittin 67b. [7]) Taanith 21b. [8]) Das. 21a. [9]) Aboda sara 65a. [10]) Joma 35a. [11]) Cholin 105a. [12]) Baba mezia 119a. [13]) Baba bathra 22a. [14]) Aboda sara 11b. [15]) Baba mezia 40a. [16]) Sabbath 52a. [17]) Horajoth 10b. [18]) Sanh. 61a. [19]) Das. 26b. [20]) Baba mezia 111a. [21]) Baba kama 92a. [22]) Sabbath 152b. [23]) Aboda sara 28b. [24]) Cholin 60b. [25]) Baba bathra 20a. [26]) Kidduschin 59a. [27]) Baba mezia 107a. [28]) Baba bathra 5a. [29]) Aboda sara 11b. Kidduschin 59a. [30]) Pesachim S. 118a. קשים מזונותיו של אדם יותר מגאולה. [31]) Daselbst קשים מזונותיו של אדם כפלים כיולדה. [32]) Das. קשים מזונותיו של אדם מקריעת ים סוף. [33]) Baba mezia S. 59. יהא זהיר בתבואה בתוך ביתו שלא יהא תגרא בביתו. [34]) Daselbst. [35]) Temura S. 16. אשה כיון שאין תבואה בתוך ביתה מיד צועקת. [36]) Kethuboth 62. אינו דומה מי שיש פת בסלו למי שאין פת בסלו. [37]) Kidduschin 82b. [38]) Sanhedrin 29a. שב שני הוי כפנא ואבבא אומנא לא הליף. [39]) Baba bathra 110. Pesachim 113a. נטוש נבילתא בשוק שקול אגרא ולא תימא גברא רבא אנא וזילא בי מלתא. [40]) Nedarim 49b. [41]) Berachoth S. 8a. [42]) Jebamoth 63a.

Handmühle), Backen, Waschen, Kochen, das Kind säugen, das Bett machen, die Wolle spinnen u. a. m.[1]) Ueber die Aufhülfe durch Andere siehe: Armuth, Almosen, Armenfürsorge, Wohlthätigkeit, Darlehn u. a. m.

Unterricht, למד, Unterrichtsgegenstände. Mit Hinweisung auf die Artikel: „Erziehung“, „Kinder und Eltern“, „Lehrer“, „Schule“ und „Schüler“, behandeln wir hier den Theil der Pädagogik, der sich mit der Lehrmethode und den Lehrgegenständen für die Schuljugend beschäftigt, soweit diese Themen im biblischen und talmudischen Schriftthume besprochen und bestimmt werden. I. Unterrichts- oder Lehrgegenstände. Die in der biblischen und nachbiblischen Zeit bei den Israeliten vorhandenen Kenntnisse der religiösen und profanen Wissensfächer[2]) setzen den Unterricht in den betreffenden Disziplinen voraus. Dieselben umfaßten bürgerliche und höhere Unterrichtsgegenstände, wie sie zur Zeit gepflegt und ausgebildet waren. Es gehörten hierher: Religion, Lesen, Schreiben, Rechnen, Geschichte, Länder- und Völkerkunde, fremde Sprachen, Gesang, Musik, Naturwissensschaften, Zeichnen, Gymnastik u. a. m. Es versteht sich, daß der Unterricht in diesen Fächern nicht zu allen Zeiten gleich, allgemein und in Schulen, sondern meist privatim, im Hause stattfand. Erst in der letzten Hälfte des zweiten jüdischen Staatslebens entstehen öffentliche Schulen (s. d. A.) in Palästina, die bald auch bei den Juden in andern Ländern heimisch wurden und sich trotz der verschiedenen Mißgeschicke in den Jahrhunderten ihres Volkslebens wundervoll erhalten haben. a. Religion. Hierher gehören nach der Bibel: die Unterweisung in den Lehren und Gesetzen der Schrift, die Angabe der Bedeutung der Zeremonien und der Unterricht in der Geschichte des jüdischen Volkes. Die Aussprüche darüber sind: „Und schärfe sie, die Lehren und Gebote, deinen Kindern ein, rede von ihnen, wenn du sitzest in deinem Hause, gehst auf dem Wege, dich niederlegst und aufstehst“[3]); „Und wenn dein Sohn dich einst frägt, was bedeutet dieses, so sage ihm, mit starker Hand hat der Ewige uns aus Ägypten geführt“[4]); „Und du sollst es deinem Sohne erzählen“[5]); „Und so mache sie bekannt deinen Kindern und Enkeln“[6]); „Und die Kinder, die nicht verstehen, sollen hören und lernen, den Ewigen euren Gott zu fürchten alle Tage, da ihr auf der Erde lebet“[7]); „Und wenn dich morgen dein Sohn fragt, was bedeuten die Zeugnisse, die Gesetze und die Rechte, die der Ewige unser Gott uns befohlen. So sage ihm: — der Ewige unser Gott hat uns die Ausübung aller Gesetze befohlen, damit es uns alle Tage gut gehe“[8]); „Der Anfang der Weisheit ist Gottesfurcht“[9]); „Gottesfurcht ist der Anfang des Wissens“.[10]) Nicht so allgemein sind die Angaben über die Religionsfächer im talmudischen Schriftthume. Es hatte sich da das Schriftthum und die verschiedenen Zweige des Religionsunterrichts so sehr vergrößert, die Bestimmungen über denselben wurden daher bestimmter angegeben. Mikra, (Bibel), Mischna und Gemara werden da als die Unterrichtsfächer angegeben, genauer: zu 5 Jahren zur Bibel (Mikra), zu 10 Jahren zur Mischna (s. d. A.) und zu 15 Jahren zur Gemara (s. Talmud)[11]) Diese Bestimmung war von dem Lehrer Juda Sohn Tema (im 2. Jahrh.) für Palästina. Abweichend von derselben lehrten die Lehrer in Babylonien, daß der Unterricht überhaupt erst vom zurückgelegten sechsten Jahre beginnen soll. „Wer sein Kind vor dem sechsten Jahre unterrichten läßt, wird demselben nacheilen, aber es nicht erreichen“ d. h. er wird später ihm seine Kräfte vergebens zu ersetzen suchen.[12]) Weiter heißt es: Man theile die Studienzeit so ein, daß $1/3$ von derselben auf die Bibel, (Mikra), $1/3$ auf die Mischna und $1/3$ auf die Gemara komme.[13]) Zu dem Bibelunterricht

---

[1]) Kethuboth S. 59b. ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה טוחנת ואופה ומכבסת מבשלת מניקה את בנה מצעת לו המטה ועושה בצמר. [2]) Siehe darüber die Artikel: „Schrift“, „Poesie“, „Lehre“ und „Gesetz“, „Medizin“, „Astronomie“, „Handel“, „Kunst“, „Geschichte“, „Geographie“, „Musik“, „Gesang“ u. a. m. [3]) 5 M. 6. 7. [4]) 2 M. 13. 14. [5]) Das. V. 8. [6]) 5 M. 4. 9. [7]) Das. 31. 13. [8]) Das. 6. 21–24. [9]) Spr. Sal. [10]) Ps. [11]) Aboth 5. [12]) Kethuboth 50. [13]) Kidduschin S. 30a. לעולם ישליש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה ושליש בגמרא.

soll erst mit dem 3. Buch des Pentateuchs begonnen werden. Als Grund wird angegeben: „Die Opfer sind rein und die Kinder sind rein (von Sünden), es sollen die Reinen sich mit den Reinen beschäftigen".[1]) So betrachtete man die Kinder gleichsam als die Priester, die zum Dienst des Heiligen berufen sind. Doch mag wohl, da das 3. B. Mosis das eigentliche Buch der Gesetze ist (s. Pentateuch) und da der Unterricht eine Anlehnung an die Praxis haben soll, der Grund dieser Bestimmung gewesen sein. Diesem Schulunterricht ging der im Hause voraus, der vom 3. Jahre, oder von der Zeit, da das Kind sprechen konnte, begann. „Kann das Kind sprechen, so unterrichte es der Vater in der Thora".[2]) Es werden einzelne Bibelverse angegeben, die das Kind nachsprechen und so auswendig lernen soll als z. B. „Die Lehre, Thora, hat Moses uns befohlen, ein Erbtheil für die Gemeinde Jakobs"[3]); „Höre Israel, der Ewige unser Gott, ist der Ewige der eine".[4]) Ueber den Gesammtreligionsunterricht dieser Zeit zitiren wir die Stelle: „Wie weit erstreckt sich der Unterricht in der Thora? Sebulun ben Dan ist dafür ein Vorbild, ihn hat sein Großvater die Bibel, die Mischna, den Talmud, die Halacha und die Agada gelehrt".[5]) b. Lesen, Schreiben und Rechnen. Die Kenntniß des Lesens, Schreibens und Rechnens unter den Israeliten im ersten Staatsleben ist eine durch die auf uns gekommenen Schriften und Denkmäler von verschiedenen Gesetzen und Einrichtungen u. a. m. verbürgte Sache. Wir haben in dem Artikel „Schreiben" ausführlich darüber berichtet und können hierzu noch auf die Inschriften der aufgefundenen Mesasäule und der 20 Sigelsteine, erstere aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts v. und letztere aus dem 8. und 7. Jahrh. v. hinweisen. Aus dem talmudischen Schriften kennen wir den Bericht, daß zum Jugendunterricht auch das Schreiben gehört. „Wenn die Feinde über uns kommen, werden wir ihnen mit diesen Schreibstylen entgegen ziehen, um ihnen mit denselben die Augen auszustechen", lautete, nach einer Sage, der Ruf der Schuljugend in Bethar in dem barkochbaischen Aufstande (s. d. A.)[6]) Eine andere Notiz rechnet zu den drei Gegenständen, die der Gelehrte kennen muß, die Schreibekunst.[7]) Den Schülern wurden die Buchstaben auf eine große Tafel, לוח, oder auf ein Täfelchen, womit jedes Kind versehen war, geschrieben.[8]) Die Schüler, welche schon lesen konnten, hatten eine Tabelle oder Rolle, מגילה, zum Auswendiglernen, worauf von den einzuübenden Sätzen immer der erste Buchstabe jedes Wortes geschrieben wurde.[9]) Eine ganze Reihe solcher Übungen haben wir in dem Artikel „Schrift" zusammengestellt. Dabei wurde streng gemahnt, auf die Unterscheidungszeichen der ähnlichen Buchstaben ח und ה, ר und ד u. a. m. aufmerksam zu machen u. a. m.[10]) Wurde aus Büchern unterrichtet, so sollten hierzu nur fehlerfreie Bücher benutzt werden. So mahnte schon R. Akiba im Anfange des 2. Jahrh.[11]) c. Geschichte, Länder- und Völkerkunde. Wir haben in den Artikeln: „Geographie" und „Geschichte" ausführlich über die Kenntnisse der Geschichte und der Länder- und Völkerkunde und deren Pflege und Ausbreitung unter den Juden gesprochen. Es setzt dies den Erwerb derselben durch Unterricht voraus, der in den Jahrhunderten der nachbiblischen Zeit, wo es öffentliche Schulen gab, gewiß auch zu den Schulgegenständen gehörte. d. Fremde Sprachen. Der Verkehr der Juden Palästinas mit den Völkern der Nachbarstaaten Aegypten, Syrien u. a. m. hatte die Kenntniß fremder Sprachen zur Folge. Man verstand daher auch Syrisch, Ägyptisch u. a. m. schon im ersten Staatsleben. Diese Kenntniß fremder Sprachen nahm in der nachbiblischen Zeit, wo die Juden unter der Oberherrschaft der Griechen und Römer lebten, bedeutend zu. Die griechische und lateinische

---

[1]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 7. מפני שתנוקות טהורים וקרבנות טהורים יבאו טהורים ויתעסקו בטהורים. [2]) Succa S. 42a. קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה. [3]) Das. aus: 5 M. 33. 4. [4]) 5 M. 6. 4. [5]) Kidduschin S. 30a. [6]) Gittin 60a. Jeruschalmi Taanith Absch. 4. hal. 5. [7]) Siehe: „Gelehrter". [8]) Aboth de R. Nathan Absch. 6. [9]) Erubin S. 5b; 97b; Gittin 60a. [10]) Siehe: „Schrift". [11]) Pesachim S. 112a. וכשאתה מלמד את בנך למדהו בספר מוגה.

Sprache, beide fanden unter den Juden eine große Ausbreitung. Nach griechischen und lateinischen Namen werden eine Menge von Einrichtungen genannt und griechische und lateinische Ausdrücke kommen im talmudischen Schriftthume gleich den hebräischen und aramäischen vor. Wir verweisen auch darüber auf die Artikel „Griechenthum", Namen", „Targumim", „Übersetzungen der Bibel" und zitiren hier nur: „Vier Sprachen, die in Palästina heimisch waren, sind werth, daß deren die Welt sich bediene: die griechische zum Gesang; die lateinische zum Kampf; die syrische zur Klage und die hebräische zur Rede".[1]) Am Beliebtesten war die griechische Sprache. „Die Schönheit Japhets ist seine Sprache, die griechische; sie ist die schönste im Morgenlande".[2]) So mahnte der Patriarch R. Juda I.: „In Palästina, wozu die syrische Sprache? entweder hebräisch oder griechisch".[3]) „Die Thora darf nur griechisch übersetzt werden, denn man konnte sie vollständig nur griechisch übersetzen".[4]) „Die griechische Sprache ist für Alles brauchbar".[5]) „So sprach man im Hause des Patriarchen griechisch und 500 Kinder wurden im Griechischen unterrichtet".[6]) e. Gesang und Musik. Außer der häuslichen Belustigung durch Musik und Gesang, wovon in den biblischen Büchern viel erzählt wird, wurden beide durch David zur Verschönerung des Gottesdienstes eingeführt. Es bildeten sich Chöre von Leviten, die unter musikalischer Begleitung Psalmen sangen. Ein Chananja leitete den Gesangunterricht, und man kennt Meister und Schüler.[7]) Im zweiten Staatsleben wurden Gesang und Musik durch das Bekanntwerden mit dem Griechenthume noch mehr ausgebildet; beide gehörten unstreitig ebenfalls zu den Unterrichtsgegenständen für die Jugend.[8]) f. Naturwissenschaften, besonders Sternkunde und Mathematik. Wie weit diese Disziplinen unter den Juden heimisch waren, verweisen wir auch hier auf die Artikel „Sternkunde", „Astronomie", „Kalender", „Medizin", „Arzt", „Leichenzergliederung", „Wissenschaften" u. a. m. Der Unterricht in denselben hat daher ebenfalls stattgefunden. g. Rhetorik, Gymnastik und andere Künste. Im Buche Samuel I. und der Könige wurde von den Prophetenschulen und Prophetenjüngern berichtet; es waren Anstalten, aus denen die begabtesten Redner als Propheten hervorgingen. Von der Gymnastik wissen die nachbiblischen Schriften Ausführliches zu erzählen. Die jüdischen Hellenisten errichteten Fecht- und Rennbahnen für die Jugend, was den Haß der Gegenpartei hervorrief.[9]) Nichts destoweniger wurden gymnastische Künste auch von den Frömmsten bei gewissen Festen gern ausgeübt. Von R. Simon ben Gamliel wird erzählt, daß er an den Abenden des Wasserfreudenfestes fünf brennende Fackeln in eine Hand nahm, die er derart in die Höhe warf, daß er, während er die eine warf, die andere auffing, wobei die eine die andere nicht berührte. Wenn er sich bückte, steckte er seine beiden Daumen in die Erde und neigte sich mit dem Kopfe so, daß er die Marmorplatte auf dem Boden küßte und sich gleich wieder aufrichtete, eine Kunst, die ihm Keiner nachmachen konnte.[10]) Eine andere gymnastische Körperübung war das Schwimmen, von der es heißt: „Der Vater ist verpflichtet seinen Sohn im Schwimmen unterrichten zu lassen".[11]) II. Lehrmethode. Obenan gehört hierher der Spruch: „Leite den Knaben nach seiner Weise, er weicht von ihr (der Lehre) nicht, wenn er auch alt geworden",[12]) der die Individualität jedes Kindes zu berücksichtigen empfiehlt Eine ähnliche talmudische Lehre lautet: „Der Mensch lerne die Gegenstände, nach denen sein Herz verlangt".[13]) „Siehst du ein Geschlecht, dem die Thora lieb ist, streue aus; aber siehst du ein Geschlecht, das der Thora nicht hold ist, halte zurück".[14]) Weiter

[1]) Jeruschalmi Megilla 1. 8. לעז לזמר, רומי לקרב, סורסי לאלייא עברי לדבר. [2]) Megilla S. 18a. יפיפיתו של יפת הוא לשון יון לשונו יפה מאשר כל בני קדם. [3]) Sote 49b. Baba kama 82b. בארץ ישראל לשון סורסי למה או להק או לשון כורסי. [4]) Jeruschalmi Megilla 8. [5]) Megilla 18a. לעז יווני לכל כשר. [6]) Gittin S. 28b. [7]) Siehe: „Musik". [8]) Siehe: „Tempelmusik". [9]) Siehe: „Hellenismus". [10]) Succa S. 58a. [11]) Kidduschin S. 29a. האב חייב בבנו אף להושיטו בנהר. [12]) Spr. Sal. 22. 6. חנוך לנער על פי דרכו. [13]) Aboda sara 19a. ילמוד אדם ממה שלבו חפץ שנאמר בתורת ה' חפצו. [14]) Berachoth S. 63a.

wird gefordert, daß der Unterricht kurz, gründlich, wahrheitsgetreu und rationell sei. Die Lehren darüber lauten: „Stets unterrichte man auf die kürzeste Weise"[1]; „Hat sich ein Fehler bei einem Kinde eingenistet, so ist er nicht wieder herauszubringen"[2]; „Dem Schüler soll der Grund des Gelehrten angegeben werden"[3]; „Wer der Thora einen falschen Sinn unterlegt, hat keinen Antheil in der künftigen Welt"[4]; „Der Feigenbaum, je mehr du an ihn rüttelst, desto genußreicher wird seine Frucht, je tiefer du im Gotteswort forschest, desto mehr findest du darin".[5] Endlich wird auf geschickte Vertheilung des Lehrstoffes gemahnt. „Ergreifst du viel, so hast du nichts ergriffen, aber hast du wenig gefaßt, so hast du etwas gefaßt"[6]; „Besser wenig und es wird ihm geläufig, als viel und ungeläufig"[7]; „Heute wenig und morgen wieder etwas, bis Alles erlernt ist"[8]; „So der Mensch seine Thora haufenweise erlernt, wird sie weniger, aber wer langsam einsammelt, bei dem nimmt sie zu".[9] „Gott selbst hat Moses das Gesetz nicht auf einmal, sondern in mehreren Zwischenräumen geoffenbart, damit er Zeit habe zwischen einem Abschnitt und dem andern darüber nachzudenken".[10] Viel wird auf das laute Aussprechen der Lehrsätze von Seiten der Schüler und auf die unverdrossene Wiederholung des Gegenstandes gegeben. „Öffne deinen Mund, damit die Lehre bei dir bleibe und lebe".[11] So wird von einem Jünger des R. Elieser erzählt, der still für sich hin studirte, daß er seine Studien nach 3 Jahren vergessen habe.[12] Daher mahnte die edle Beruria (s. d. A.) die Jünger ihres Mannes R. Mair zu lautem Aussprechen ihrer einzuprägenden Lehren.[13] Die Wiederholung des Gelernten wird als Grundlage des Wissens erkannt. R. Akiba (im 1. Jahrh.) mahnte: „Man ist verpflichtet seinem Schüler die Lehren so oft vorzutragen, bis er sie gelernt,[14] oder bis er sie wohlgeordnet in sich aufgenommen".[15] Rühmlich wird von R. Preda erzählt, daß er einen Lehrgegenstand 400 mal wiederholte, bis der Schüler ihn gefaßt hat.[16] Zur Erleichterung des Auswendiglernens soll der Lehrer dem Schüler mnemotechnische Mittel an die Hand geben. Rab Chasda lehrte: „Die Thora wird nur durch (mnemotechnische) Zeichen erworben; machet euch Zeichen zur Thora".[17] Auch die Wiederholung mit andern Schulgenossen wird empfohlen. „Wie ein kleines Stückchen Holz das größere anzündet, so schärfen die jüngern Schüler die ältern; oder „Eisen schärft Eisen" d. h. wie ein Eisen durch das andere schärfer gemacht wird, so wird ein Jünger durch den andern geistesschärfer".[18] Ferner empfiehlt man für den, der in einer Schule nicht fortkommt, das Wechseln der Lehranstalt. „Ein Schüler, dem die Studien schwer wie Eisen werden, soll mehrere Lehranstalten besuchen".[19] Auch der reifere Schüler soll nicht seine ganze Studienzeit bei einem Lehrer zubringen. „Wer Thora nur bei einem Lehrer lernt, wird kein gutes Zeichen sehen".[20] Mit starkem Nachdruck erinnern sie, daß die Theorie nur durch die Praxis an Leben gewinnt und an Bedeutung zunimmt. „Wer mehr Werke als Weisheit hat, dessen Weisheit ist von Bestand, aber wessen Weisheit mehr ist als seine Werke, dessen Weisheit besteht nicht"[21]; „Wenn er auch gelesen und gelernt, hatte er keinen Umgang mit Weisen, so ist er ein Idiot"[22]; „Wichtiger ist die Praxis als die Theorie".[23] Mehreres siehe: „Erziehung", „Lehrer", „Gelehrter", „Schule" u. a. m.

---

[1] Pesachim S. 3a. לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה. [2] Baba bathra 21a. [3] Erubin S. 54b. [4] Aboth 3 11. [5] Erubin 54a. [6] תפסת מרובה לא תפסת תפסת מועט תפסת. [7] Midr. rabba 3 M. Absch. 3. טוב מעט ורגיל בו מהרבה ולא רגיל בו. [8] Jalkut Jesaia § 341. [9] Aboda sara S. 19a. אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות מתמעט ואם קובץ ועל יד ירבה. [10] Midr. rabba 3 M. Absch. 1. ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה וג׳. [11] Erubin S. 54a. פתח פומך כי היכי דתוקם בידך ותורך היי. [12] Das. [13] Das. [14] Das. חייב אדם לשנות לתלמידו עד שילמדנו. [15] Das. עד שתהא סדורה בפיהם. [16] Das. [17] Das. S. 54b. אין התורה ניקנית אלא בסימנין. [18] Taanith S. 7a. מה עץ קטן מדליק את הגדול. [19] Taanith S. 8a. תלמיד שתלמודו קשה עליו כברזל ירבה בישיבה. [20] Aboda sara S. 19a. הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם. [21] Aboth 3. 11. 12. [22] Berachoth S. 47b. Sote 22a. אפי׳ קרא ושנה ולא שמש ת״ח הרי זה ע״ה. [23] Berachoth S. 47b. גדול שמושה יותר מלמודה.

Uscha, אושא. Stadt in Untergaliläa,[1]) nicht weit von Schefaram, שפרעם (s. d. A.), von welcher Stadt es durch Berge geschieden war.[2]) Die Entfernung beider Städte kann 2½ röm. Meilen betragen haben. Uscha war mehrere mal Sitz des Patriarchen und des Synedrion (s. d. A.)[3]) Geschichtlich bedeutsam war diese Stadt nach dem verunglückten barkochbaischen Aufstand, wo daselbst sich zuerst wieder das Synedrion zusammenfand und seine ersten Sitzungen hielt.[4]) Äußerst wichtig waren die Synedrialbeschlüsse, die hier gefaßt und später unter dem Namen „Einrichtungen Uschas", תקנות אושא, bekannt wurden, über welche wir auf den Artikel „Hadrianische Verfolgungsedikte" verweisen.

V.

Vergebung der Sünden, מחילת חטאים. **Versöhnung,** כפרה. Die Lehre von der göttlichen Versöhnung mit ihrem Gnadenakt der Sündenvergebung ist eine der schönsten Heilsverkündigungen, eine der wichtigsten Glaubenssätze des Judenthums. Mit der Aufstellung derselben überragt es die Religionstheorien des Alterthums und in der Weise ihrer Verkündigung unterscheidet es sich heute noch von den aus ihm geschiedenen Töchterreligionen, dem Christenthums und dem Islams. Das heidnische Alterthum mit seinem Schicksalsglauben vermochte sich nicht zu dieser Heilsverkündigung zu erheben, ihm war die Rettungslehre einer Sündenvergebung und Versöhnung fremd. Sein Gott war kein in Freiheit schaltendes Wesen, denn auch er unterlag der in der Welt herrschenden Schicksalsmacht. Ebenso kannte man den Menschen noch nicht in seiner sittlichen Freiheit, der sich selbst seinen sittlichen Wandel zu bestimmen habe. So mußte der der Verdammung anheimfallende Sünder rettungslos untergehen, nichts konnte ihn von seinem Verderben retten. Ganz anders leuchtete es in der Religion des Judenthums. Der Mensch ist da ein sittlich freies Wesen; er hat die Macht zu sündigen, aber auch sich von der Sünde loszusagen und sich zu bessern. Gott wird als eine in voller Freiheit über das Naturgesetz herrschende Macht verkündet, der in seiner fürsorglichen Weltleitung den nach ihm sich wieder sehnenden Sünder in Folge seiner innern Umwandlung aufrichtet, ihm seine Sünden vergiebt und so ihn vom Verderben rettet. In dieser Gestalt wird Gott dem für das in Abfall gerathene Volk betenden Moses verkündet: „Der Ewige, der Ewige ist ein Gott, barmherzig, gnädig, langmüthig, groß an Huld und Wahrheit; er bewahrt die Gnade bis in das tausendste Geschlecht, vergiebt Sünde, Abfall und Vergehen!"[5]) als Lehre der möglichen Wiedererhebung des Sünders und der Vernichtung des über ihn Verhängten. Auf gleiche Weise lautete der Ausruf des Propheten Jona wegen der ihm geoffenbarten, aber in Folge der Buße unterbliebenen Strafe über Ninive: „Darum floh ich nach Tarschisch, denn ich wußte, daß du Gott gnädig, barmherzig bist und dich des Bösen bedenkst".[6]) Ähnlich wird in 5 M. 4. 30—32. den unter die Heiden zerstreuten Israeliten verheißen: „In der Noth, so alles dieses in spätesten Tagen dir begegnet und du zum Ewigen, deinem Gott zurückkehrst und auf seine Stimme hörst. Denn ein Gott barmherzig ist der Ewige dein Gott, er wird dich nicht erschlaffen und dich nicht verderben lassen!"[7]) Es ist die Lehre von der Versöhnung des sich nach Gott wieder sehnenden Sünders, von der möglichen Wiederherstellung der durch die Sünde ihm verloren gegangenen Verbindung mit ihm, seiner Lehre und seinem Gesetze. Wie dieses mit der biblischen Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit übereinstimme? Darüber haben wir auf die richtige Auffassung des biblischen, hebräischen Ausdruckes für „Gerechtig-

---

[1]) Vergl. Rappoport Erech milin voce אושא. [2]) Sanh. 13. 14. בין שני הרים גדולים. [3]) Rosch haschana S. 31b. עשר פעמים גלתה סנהדרין מיבנה לאושא ומאושא ליבנה ומיבנה לאושא. [4]) Midrasch zu Hohld. voce סמכוני. [5]) 2 M. 34. 6. 7; 4 M. 14. 18—19. [6]) Jona 4. 2. [7]) Vergl. Joel 2. 13; Ps. 86. 15; 103. 8; 111. 4; 112. 4; 116. 5; 145. 8; Nehemia 9. 17. 9. 31; 2 Chr. 30. 9.

keit" zu achten. Derselbe ist „Zedaka", צדקה, ein Wort, das auch für „Wohlthätigkeit" vorkommt; es bezeichnet nicht die Durchführung des Rechts in seiner absoluten Gestalt, sondern die nach seiner möglichen Anwendbarkeit, soweit dieselbe zum Heil des Menschen gereicht. Es ist die in Liebe getränkte Gerechtigkeit, die in ihrer Vollziehung nicht ihre zweite Seite, den Charakter des Wohlthuns, verlieren darf. Die Gerechtigkeit ist des Menschen wegen da, aber nicht entgegengesetzt, und ihre Durchführung hört auf, wo sie unnöthig geworden und ihr Zweck ohne sie erreicht ist. So der Sünder mit der Sünde zerfällt, sein Fehl bereut, sich bessert und Gott wieder aufsucht, ist seine religiössittliche Wiedergeburt erfolgt und die wegen der Gerechtigkeit zu erfolgenden Strafen hören, als nicht mehr zweckentsprechend, auf. Anstatt der Strafe, kommen dem Menschen die Gnade und die Barmherzigkeit Gottes zu seiner Wiederaufnahme entgegen, so daß der Sünder versöhnt, in die Kindschaft Gottes wieder eintritt.[1]) In diesem Sinne lautete die Antwort des Gesetzeslehrers R. Eleasar (im 3. Jahrh. n.) auf die Frage, wie die Worte in 2 M. 34. 7. „er läßt ungestraft und nicht ungestraft", נקה לא ינקה, zu erklären seien? „Gott läßt ungestraft die Sünder, die zu ihm zurückkehren, aber er läßt die nicht ungestraft, die nicht in Reue sich ihm wieder zuwenden".[2]) Es sind die Werke der Heilsstiftung des Mosaismus und des spätern Judenthums, zu denen die Sündenvergebung und die Wiedererhebung des Sünders mit der Aufhebung der über ihn verhängten Strafe gehören. In 2 M. 23. 18. betet Moses: „Zeige mir doch deine Herrlichkeit!" Darauf ward ihm die Antwort: „Ich lasse meine ganze Güte vor dir vorüberziehen und rufe alsdann im Namen des Ewigen vor dir, ich begnadige den, welchen ich begnadige, ich erbarme mich, dessen ich mich erbarme!" In demselben Sinne lauteten die Mahnungen der Propheten darüber: „So war ich lebe, spricht der Ewige, ob ich den Tod des Sterblichen will, als nur, daß der Frevler von seinem Wandel zurückkehre und lebe"[3]); „Der Frevler verlasse seinen Weg, der Mann der Sünde seine Gedanken; er kehre zum Ewigen zurück, der sich seiner erbarmt, zu unserm Gott, der groß ist in der Vergebung".[4]) Der Gesetzestheil des Pentateuchs hat in seinen Kultusbestimmungen äußere Zeichen, sichtliche Ausdrücke für den innern Vorgang des Sünders, seine innere Umwandlung zum Bessern, angeordnet und sie als die simbolischen Kundgebungen der wiedererwachten Sehnsucht nach Gott hingestellt, auf welche die göttliche Vergebung und die Versöhnung der Sünden erfolgen. So sind in 3 M. Kap. 4. und 5. die Anordnungen der Sünd- und Schuldopfer auf die verschiedenen Vergehungen des Menschen, welche bei deren Darbringung das reumüthige Sündenbekenntniß und die Rückerstattung des Veruntreuten mit gewissen Theilen darüber zur Pflicht machen, ohne die die Versöhnung nicht erfolgen kann. „So er sich an einem derselben verschuldet und darüber seine Sünden bekennt, so bringe er ein Schuldopfer".[5]) In Kap. 16. daselbst wird für die Sündenvergebung des ganzen Volkes die jährliche Feier des Versöhnungstages (s. d. A.) bestimmt. Der Hohepriester legte im Namen des Volkes das Sündenbekenntniß bei der Darbringung der Sündenopfer ab und betete um die Sündenvergebung für dasselbe. Wir haben ausführlich diese Feier in den Artikeln: „Sündenbekenntniß" und „Versöhnungstag" behandelt und verweisen hier auf dieselben. Eine weitere Entwicklung desselben nebst einer tiefern Erfassung der Versöhnungsidee haben diese Lehren bei den Propheten gefunden. Die Ueberhandnahme der Werkheiligkeit des Opferkultus bewirkte den Glauben, das Opfer allein ohne Reue und Buße versöhne schon die Sünden, so daß man dasselbe gleichsam als eine Abfindung an Gott für begangene Verbrechen betrachtete.[6]) Die Bekämpfung dieses Wahnglaubens bildet einen der wichtigsten Punkte ihrer Versöhnungslehre. Nicht das Opfer, sondern die innere bessere

[1]) Siehe darüber die Artikel: „Gerechtigkeit Gottes", „Gnade und Barmherzigkeit Gottes" u. a. m. [2]) Joma S. 86a. מנקה הוא לשבים ואינו מנקה לשאינו שבים. [3]) Ezechiel 33. 11. [4]) Jes. 55, 7. [5]) 3 M. 5. 5. [6]) Vergleiche darüber Jesaia Kap. 1.

Umwandlung, die Reue und Buße, das Lassen vom Bösen und die Ausübung des Guten bringen die Versöhnung, bewirken die Sündenvergebung. „Wozu mir die Menge eurer Opfer, spricht der Ewige; ich bin satt der Ganzopfer von Widdern, des Fettes gemästeter Lämmer, und das Blut der Stiere, der Schafe und der Böcke will ich nicht. Bringet mir nicht mehr falsche Opfer. Waschet euch, reiniget euch, leget ab das Böse eurer Werke vor meinen Augen und lasset ab vom Bösen. Lernet Gutes thun, forschet nach Recht, befreiet den Bedrückten, schaffet dem Waisen Recht und nehmet euch der Wittwen Streit an. So kommet und rechtet, ob nicht eure Sünden, wenn sie roth wie Karmesin waren, weiß wie Schnee werden!“[1]) Noch bestimmter hören wir darüber in Micha 6. 6—8. „Womit komme ich dem Ewigen zuvor, womit beuge ich mich vor dem Gott der Höhe? Soll ich ihm zuvorkommen mit Ganzopfern, mit jährigen Kälbern? Hat Gott Wohlgefallen an Tausenden der Widder, an Miriaden von Ölströmen? Soll ich hergeben meinen Erstgebornen für meinen Abfall, meine Leibesfrucht zur Sühne der Sünde meiner Seele? Lasse es dir, Mensch, gesagt sein, was gut ist und der Ewige von dir fordert, das ist die Uebung des Rechts, die Liebe zum Wohlthun und bescheiden Wandeln mit deinem Gott“. Kürzer, aber viel schärfer noch wiederholt sich dieselbe Mahnung in Jeremia 7. 21. 22. „Häufet nur eure Ganzopfer auf eure Schlachtopfer und esset Fleisch. Denn ich habe deßhalb mit euren Vätern nie geredet, nie ihnen befohlen wegen eines Ganz- oder Schlachtopfers. Was ich ihnen befohlen, ist: „Höret auf meine Stimme, damit ich ihnen ein Gott sei und ihr mir ein Volk seid““. Wie hier gegen das Opfer, so eifert Jesaia II. (K. 57. 5—10.) gegen den Glauben, daß Fasten allein die Sünden sühne und die Versöhnung Gottes erziele. „Ist dieses ein Fasten, das ich erwähle? der Tag, an dem der Mensch seine Seele peinigt, sein Haupt wie Schilf beugt? Fürwahr das Fasten, daß ich wähle, ist, löse die Knoten des Frevels, öffne die Banden der Bedrückung, lasse die Bedrückten frei und zerschelle jedes Joch“. „Fürwahr, brich dem Hungrigen dein Brod, betrübte Arme bringe in dein Haus, so du einen Nackten siehst, bekleide ihn und von deinem Fleische entziehe dich nicht!“ Die Buße allein wird daher als Hauptbedingung der zu erlangenden Versöhnung und Sündenvergebung aufgestellt. Von Opfer, Fasten und andern äußern Werken wird weiter nichts gesprochen, aber dafür das Verlassen der Sünde und die Übung des Guten, als die negative und positive Gestalt der Buße, desto schärfer hervorgehoben. So in Jesaia 55. 6. „Es verlasse der Frevler seinen Wandel, der Tückevolle seine Gedanken und kehre zum Ewigen zurück, er wird sich seiner erbarmen, zu unserm Gott, denn er ist reich im Vergeben“; das. 57. 16. „Denn nicht ewig hadere ich und nicht immer zürne ich, wenn der Geist sich vor mir in Demuth hüllt und die Seelen, die ich gemacht“; ferner Hosea 14 3. „Nehmet Worte mit euch und kehret zum Ewigen zurück“; sprechet zu ihm: „Jede Sünde vergiebst du, nimm das Gute an und unsere Lippen sollen die Opferstiere erstatten“; ferner Joel 2. 13. „Und zerreißet eurer Herz, aber nicht eure Kleider und kehret zum Ewigen zurück, denn gnädig und barmherzig ist er und bedenkt sich des Bösen“. Am eindringlichsten wiederholt sich diese Mahnung in 1 K. 8. 46. „Wenn sie wider dich sündigen, denn es ist kein Mensch, der nicht sündigt, und du zürnest über sie, und sie nehmen es zu Herzen und bekehren sich und flehen zu dir, sprechend: wir haben gesündigt und uns vergangen, wir haben gefrevelt; sie bekehren sich zu dir mit ganzem Herzen und ganzer Seele, so höre du im Himmel, der Stätte deiner Wohnung, ihr Gebet und ihr Flehen und vergieb deinem Volke, was sie wider dich gesündigt und alle ihre Vergehungen, die sie wider dich begangen“. Ein zweiter Gegenstand der Versöhnungslehre war die Frage, ob die Sündenvergebung als Akt der göttlichen Gnade nicht auch ohne unser Hinzuthun, ohne Buße erfolge. Die Antwort darüber geben die

[1]) Jesaia 1. 1—19.

exilischen Propheten Ezechiel und Jesaia II. dahin, daß dieselbe wohl für die Gesammtheit des jüdischen Volkes, aber nicht für den Einzelnen desselben erfolge. Wir lesen darüber Jesaia 43. 22—24. „Dieses Volk, ich schuf es mir, mein Lob sollte es verkünden. Aber nicht mich riefst du an, Jakob; du ermüdetest meiner Israel! Ich, ich tilge deinen Abfall meinetwegen, und deiner Sünde gedenke ich nicht"; ferner Jesaia 48. 8—11. „Ich wußte, du bist untreu, und abtrünnig hießest du vom Mutterleib an, um meines Namens willen bin ich langmüthig". Ezechiel 36. 22. „Darum sprich zum Hause Israels, so spricht der Herr der Ewige: „Nicht euretwegen thue ich es, Haus Israels, sondern meines heiligen Namens wegen, den ihr entweiht habt unter den Völkern, wohin ihr gekommen seid!" Endlich haben wir noch den dritten Punkt ihrer Versöhnungslehre zu nennen, der sich mit dem Begriff der Sündenvergebung beschäftigt. „Sündenvergebung" ist hier die völlige Tilgung der Sündenschuld, die Aufhebung der Sündenlast und die Wiederherstellung der Seelenreinheit, die einer völligen innern Wiedergeburt und Neuschöpfung gleicht. Die Stellen darüber sind: „Siehe, es kommen Tage, spricht der Ewige, und ich schließe mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund; ich senke meine Lehre in ihr Inneres und auf ihr Herz schreibe ich sie, denn ich verzeihe ihre Sünden und ihrer Vergehungen denke ich nicht mehr"[1]); ferner: „Und ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist senke ich in euch, ich schaffe weg das Herz des Steines aus eurem Fleische, und ich gebe euch ein Herz des Fleisches"[2]); ferner: „Ich tilge, wie ein dickes Gewölk, deinen Abfall, und gleich den Wolken deine Sünden, kehre zu mir zurück, denn ich habe dich erlöst".[3]) Eine neue Seite der Versöhnungslehre entdecken wir noch bei den Psalmisten, die des Menschen Schwäche und Hinfälligkeit in Betracht ziehen und sie als Grund der Sündenvergebung angeben. Es heißt daselbst: „Barmherzig und gnädig ist der Ewige, langmüthig und reich an Huld. Nicht nach unsern Sünden verfährt er mit uns und nicht wie unsere Vergehungen vergilt er uns. Denn er kennt unsern Trieb, ist eingedenk, daß wir Staub sind"[4]); ferner: „Und er ist barmherzig, versöhnt die Sünde und zerstört nicht. Und er denkt, daß sie nur Fleisch sind, ein Wind, der dahingeht und nicht wiederkommt"[5]); „Wenn du die Sünden bewahrtest, Herr, wer könnte bestehen! Aber bei dir ist Verzeihung, damit du verehrt werdest".[6]) Eine andere Wendung nahm diese ganze Richtung in der nachexilischen Zeit nach dem Wiederaufbau des Tempels und der Wiedereinführung des Opferkultus. Die streng gesetzliche Richtung dieser Zeiten hat unter Andern auch das Opfer als Versöhnungsmittel, wenn auch nur in obiger symbolischer Bedeutung wieder eingeführt. Nur in den Schriften, die man als Apokryphen, nicht dem Bibelkanon einreihte, taucht da und dort noch die Versöhnungslehre der Propheten wieder auf. So lesen wir in Sirach 32. 1—4. „Wer das Gesetz (Gottes) hält, bringt reichliche Opfer; Freudenopfer weihet, wer auf die Gebote achtet. Wer Gott dankt, bringt Speiseopfer dar und wer Barmherzigkeit übt, Lobeopfer. Von der Sünde lassen, erwirkt das Wohlgefallen des Herrn und kein Unrecht thun, Versöhnung"; ferner: „Das Wasser löscht das Feuer, und Wohlthätigkeit gegen Arme versöhnt die Sünden".[7]) Das Christenthum hat in seinem Dogma von dem Tod Jesu, als dem Sühnopfer der Sünden der Welt, an den Opferkultus in seiner buchstäblichen Bedeutung angeknüpft und ihn in seine kirchlichen Riten der Messen eingeführt. Im Judenthume kamen dagegen nach der Zerstörung des Tempels und dem Aufhören des Opferkultus obige Prophetenlehren von der Versöhnung wieder zur Geltung, sie fanden in ihnen die Lösung der Frage, was das Opfer zu ersetzen vermöge. So besuchte R. Jochanan ben Sakai (im 1. Jahrh n.) mit seinen Jüngern nach der Zerstörung des Tempels Jerusalem und betrachtete mit ihnen die Trümmerhaufen auf dem Tempelberge. „Meine Söhne, rief er

---

[1]) Jeremia 31. 31—34. [2]) Ezechiel 36. 26. [3]) Jesaia 44. 22. [4]) Ps. 103. 12—15. [5]) Das. 78. 37—38. [6]) Das. 104. 3—4. [7]) Sirach 3. 28.

beruhigend seinen laut aufschluchzenden Begleitern zu, noch ist der Gottesaltar in Israel, die Versöhnungsstätte, da, es sind die Liebeswerke, gehet und vollziehet sie gegen einander!"[1]) Eine andere Lehre stellt der Gesetzeslehrer R. Akiba (s. d. A.) auf: „Heil euch Israeliten, vor wem ihr euch reiniget und wer euch reinigt, euer Vater im Himmel, denn es heißt: „Ich sprenge auf euch reines Wasser und ihr werdet rein""[2]); ferner: „Die Hoffnung Israels (wörtlich Wassersammlung, mikwe),[3]) ist der Ewige; wie die Wassersammlung die Unreinen reinigt, so Gott die Israeliten".[4]) Eine fernere Lehre von ihm ist: „Wie zerbrochene Gold- und Glasgeschirre wieder umgeschmolzen und ganz gemacht werden können, so auch der, welcher gesündigt".[5]) Die Lehre des R. Elieser in der Deutung von 2 M. 34. 7., daß Gott die Bußfertigen als gesühnt, von der Strafe frei hält, haben wir schon oben mitgetheilt. Ein vierter Lehrer dieser Zeit, R. Elasar b. Asaria lehrte: „Die Sünden des Menschen gegen Gott versöhnt der Versöhnungstag, aber die Sünden des Menschen gegen Menschen versöhnt der Versöhnungstag nicht früher, bis er sich mit diesem versöhnt hat".[6]) Deutlicher als hier ist die Versöhnungslehre des R. Ismael, die von R. Elieser Hakappar im 2. Jahrh. dem Lehrer R. Mathja b. Charesch mitgetheilt und erklärt wird; sie enthält zugleich eine Art Klassifikation der Sünden in ihrem Verhältnisse zur Versöhnung. Dieselbe lautet: „An einer Stelle heißt es: „Kehret zurück, bußfertige Kinder (Jeremia 3. 22.), die da lehrt, die Buße versöhne; eine andere Stelle lautet: „an diesem Tage wird er euch versöhnen (3 M. 16. 30.)", aus der hervorgeht, daß der Versöhnungstag versöhne; eine dritte Stelle sagt: „Diese Sünde soll euch nicht vergeben werden, bis ihr sterbet (Jesaia 22. 14.)", es ist also der Tod, der da versöhnt; aber wir lesen auch: „ich will ihre Sünden mit dem Stab heimsuchen und mit Plage ihr Vergehen (Ps. 89. 33.)", daß Leiden die Sünden sühnen" —, wie sind diese vier Schriftstellen ohne Widerspruch aufzufassen? Wer ein Gebot übertritt und Buße thut, erhält sofort Versöhnung, worauf die erste Bibelstelle zu beziehen sei; wer ein Gebot übertritt und Buße thut, dessen Buße hat nicht die Kraft zu versöhnen, sondern nur die Strafe aufzuschieben und der Versöhnungstag versöhnt nach obiger zweiten Stelle; frevelt Jemand durch Verbote, auf welche Ausrottung und Todesstrafe folgen, und thut darauf Buße, da hat die Buße keine Kraft hinzuhalten, daß der Versöhnungstag versöhne, sondern die Buße und der Versöhnungstag versöhnen die Hälfte, und Leiden folgen und versöhnen die andere Hälfte laut der dritten Stelle oben; endlich wer Gottes Namen entweiht und Buße thut, da vermag weder die Buße hinzuhalten, noch der Versöhnungstag zu versöhnen, noch die Leiden die Sünden zu tilgen, sondern die Buße und der Versöhnungstag halten hin und der Todestag mit den Leiden tilgen die Sünden, worauf die vierte Schriftstelle oben zu beziehen sei.[7]) Wir haben hier neben der Buße auch die Leiden, den Tod und den Versöhnungstag als die Versöhnungsmittel. Diese vier Arten der Sühne werden einzeln von den spätern Lehrern in verschiedenen Aussprüchen wiederholt, die wir in den betreffenden Artikeln nachzulesen bitten. Doch wird unter diesen immer wieder die Buße als die Hauptbedingung der Versöhnung aufgestellt. Es dürfte hier der Ort auch für die Lehre sein, die dies so schön ausspricht. „Man frug die Weisheit: „Was ist die Strafe des Sünders?" „Das Böse verfolgt die Sünder!""[8]); man frug die Weissagung: „Was erwartet den Sünder?" „Die Person, welche sündigt, soll sterben""[9]); man frug die Thora (die Gotteslehre): „Was soll mit dem Sünder geschehen?" „Er bringe ein Schuldopfer und ihm wird Versöhnung".[10]) Man wendete sich an Gott selbst: „Was soll die Strafe des Sünders sein?" „Er thue Buße und er erhält die Versöhnung", denn also heißt es: „Gut und

---

[1]) Aboth de R. Nathan Absch. 4. [2]) Ezechiel 37. [3]) Jeremia 17. [4]) Joma 85b. אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים. מה מקוה מטהר הטמאים אף הב"ה מטהר ישראל. [5]) Chagiga S. 15. [6]) Joma 85b. עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה חבירו. [7]) Joma 86a. [8]) Spr. 13. 21. [9]) Ezechiel 18. 4. [10]) 3 M. 4. 5.

redlich ist der Ewige, darum weist er den Sündern den Weg"".[1]) Diese Lehre scheint bei den Lehrern des 2., 3. und 4. Jahrh. die maßgebende gewesen zu sein, die sich in ihren Aussprüchen unzählige mal wiederholt. Wir bringen hier von denselben. R. Jizchak lehrte: „Im Gegensatze zu den Eigenschaften des Menschen wird Gott durch Worte allein versöhnt, denn also heißt es: „Nehmet mit euch Worte mit und kehret zum Ewigen zurück (Hosea 14.)", was auch das Opfer ersetzt, nach den Worten: „und so mögen unsere Lippen die Opferstiere erstatten (Das.)"[2]) Nicht unerwähnt lassen wir hier noch die Lehre, welche die Grundlage der ganzen nachbiblischen Versöhnungslehre bildet. „Wer da spricht: „Ich sündige und thue Buße; ich sündige und thue Buße", dem wird die Buße nicht gelingen; ferner: „ich sündige und der Versöhnungstag wird versöhnen", dem bringt der Versöhnungstag keine Versöhnung"".[3]) Wir sehen, wie man bemüht war, jeder Heuchelei und Formgläubigkeit vorzubeugen und die Versöhnungslehre in ihrer vollen Reinheit zu erhalten. Mehreres siehe: „Buße", „Sündenbekenntniß", „Bekehrung", „Besserung", „Opfer", „Sünde", „Versöhnungstag" u. a. m.

Vergeltung, גמול, Lohn und Strafe, שכר ועונש. Mit Hinweisung auf den Artikel „Lohn und Strafe", wo die Lehren von der Vergeltung im Diesseits besprochen werden, behandeln wir hier das Dogma der Vergeltung nach dem Tode. Die Lehren von der Vergeltung nach dem Tode des Menschen kommen nur im nachbiblichen Schriftthume des Judenthums vor. Sie sind Sache der Mystik (s. d. A.), des Chassidäismus (s. d. A.). Gegner derselben waren meist die Volks- und Gesetzeslehrer der Verstandesrichtung. So stellte schon der Gesetzeslehrer Antigonus aus Socho (190 v.) gegen die Vergeltungslehren der Mystiker den Ausspruch auf: „Seid nicht wie die Diener, die ihrem Herrn des Lohnes wegen dienen, sondern gleichet denen, die dem Herrn nicht um Lohn dienen; es walte die Ehrfurcht vor Gott über euch".[4]) Indem wir diese Lehren beiderseits nach ihrer geschichtlichen Gestaltung geben, sind es die Aussprüche aus der Schule Samais und Hillels (s. d. A.), die erst genannt werden. „In drei Klassen, lehrte die Schule Samais, werden die Menschen am Tage des Gerichts vor Gott treten, die der vollkommenen Gerechten, die der wirklichen Frevler und die der Mittlern zwischen beiden. Erstere werden sofort zum Leben verzeichnet; ebenso die Zweiten gleich zur Schmach und ewigen Scheusal; aber die Dritten sinken in die Hölle, aus der sie dann allmählich wieder hervorkommen, denn es heißt: „Und ich bringe ein Drittheil ins Feuer; ich läutere sie, wie man Silber läutert; ich prüfe sie, wie man Gold prüft; er ruft wieder bei meinem Namen; ich erhöre ihn, ich spreche: „mein Volk ist es", denn es ruft: „Herr, mein Gott!"[5]) Von den Mittlern heißt es: „Der Ewige tödtet und belebt; er senkt in die Gruft und bringt wieder hervor".[6]) „Gott ist voll Huld; er theilt Gnade aus". Die Abtrünnigen der Israeliten und die unter den Völkern werden zwölf Monate lang in der Hölle gerichtet. Nach diesen zwölf Monaten ist ihr Leib vernichtet und ihre Seele verbrannt, beide werden unter die Füße der Gerechten hingestreut. Aber die Minin (s. d. A.), die Angeber, die Epikuräer, die, welche die Göttlichkeit der Thora leugneten und die, welche sich nur dem diesseitigen Leben hingaben, welche sündigten und Andere zur Sünde verleiteten; sie sinken in die Hölle und werden dort von Geschlecht zu Geschlecht gerichtet nach den Worten: „und sie gehen hinaus und sehen die Leichname der Männer, die abgefallen sind, ihr Wurm stirbt nicht und ihr Feuer erlischt nicht".[7]) Es unterliegt keinem Zweifel, daß in dieser Stelle von der Vergeltung am Tage des Gerichts nach der Auferstehung (s. d. A.) die Rede ist, welche die Ewigkeit der Höllenstrafen für die Abtrünnigen u. a. m. ausspricht.

---

[1]) Ps. 28. 8. Die Stelle kommt vor Jeruschalmi Maccoth II. Jalkut II. S. 31d. in Pesikta Schuba 158b; ferner Jalkut II. Ezechiel § 357 und zu Psalmen § 702. [2]) Joma S. 86b. [3]) Das. S. 85b. האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה אחטא ויום הכפורים מכפר אין יום הכפורים מכפר עבירות שבין אדם למקום אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו.
[4]) Aboth Absch. 1. 3. [5]) Sacharia 13. 9. [6]) 1 S. 2. 6. [7]) Jesaia 66. 24. Diese Stelle ist in Rosch haschana S. 15b.

Wir bringen weiter von der Umgestaltung dieser Lehren bei den Spätern. Der hier nächstfolgender Ausspruch ist der des R. Jochanan b. Sakai (s. d. A.) im 1. Jahrhundert. Derselbe lautet: „Zu jeder Zeit mögen deine Kleider rein sein (Koheleth 9. 8.). Ein König lud seine Diener zum Mahle ein, ohne ihnen die Zeit desselben zu bestimmen. Da gab es unter denselben Kluge, die sich sofort die Feierkleider anlegten und so vorbereitet, vor des Königs Palast warteten; aber auch Thoren, die da sprachen, es giebt kein Mahl ohne Vorbereitung dazu, wir warten, bis dieselbe vor sich geht; sie gingen sorglos an ihre Arbeiten. Plötzlich ließ der König diese Diener zum Mahle rufen. Es erschienen die Klugen in ihren Feierkleidern, aber die Thoren in ihren schmutzigen Gewändern. Der König freute sich mit Erstern, sie setzten sich zum Mahle, aßen und tranken, aber Letztern zürnte er; sie standen da und sahen zu".[1]) Eine andere Stelle,[2]) erzählt: „Als R. Jochanan b. S. krank war, besuchten ihn seine Schüler. Sie traten an sein Bett und trafen ihn weinend. Erschrocken riefen sie ihm zu: „Meister, Licht Israels, weshalb diese Zerknirschung?" Er antwortete: „Führte man mich vor das Gericht eines sterblichen Königs, würde ich da nicht besorgt sein? Nun werde ich vor den König der Könige gebracht, sollte ich nicht fürchten! Zwei Wege sind vor mir, der zur Hölle und der zum Paradies, weiß ich, welcher für mich bestimmt sei?""[3]) Wir entnehmen diesen Aussprüchen, daß man im 1. Jahrh. neben dem Tag des Gerichts nach der Auferstehung auch an ein Gericht gleich nach dem Tode glaubte. Auch diese hier angegebenen Lehren darüber sind bei den Spätern viel reichhaltiger und entwickelter. Den obigen Lehren schließt sich noch die des Gesetzeslehrers Akabja Sohn Mehalalels (im 1. Jahrh. n.) an. Dieselbe lautet: „Gieb auf drei Dinge acht und du kommst zu keiner Sünde: wisse, woher du gekommen, wohin du gehst und vor wem du einst Recht und Rechenschaft ablegen wirst, vor dem König der Könige, gelobt sei er".[4]) Ebenso die Lehre eines andern Zeitgenossen, des R. Akiba: „Alles ist im Voraus gesehen, die Freiheit herrscht, in Gottesgüte wird die Welt gerichtet und Allen (trifft Vergeltung) nach der Menge der That". Ferner: „Alles ist auf Bürgschaft gegeben, ein Netz wird über alle Lebenden ausgebreitet, offen steht der Laden, der Kaufmann leiht, das Buch liegt aufgeschlagen, wer leihen will, komme und leihe; aber die Schuldeinforderer wiederholen täglich ihre Gänge und nehmen vom Menschen wissentlich und unwissentlich bezahlt; das Gericht ist das der Wahrheit, und Alles ist für das Mahl, (Ausdruck der Vergeltung nach dem Tode, siehe Zukunftsmahl), bestimmt".[5]) In dieser zweiten Lehre wird von der Vergeltung nach der Auferstehung gesprochen. Auch von einem andern Zeitgenossen, von R. Ismael, ist darüber der Ausspruch: „In der Zukunft, לעתיד-לבא, ruft Gott der Seele zu: „Warum hast du gesündigt?" Sie antwortet: „Nicht ich, Herr der Welten, habe gesündigt, sondern der Leib, denn von der Zeit, da ich aus ihm geschieden, fliege ich gleich einem reinen Vogel in der Luft umher. Darauf richtet Gott dieselbe Frage an den Leib. Aber auch er erwiedert: „Nicht ich, sondern die Seele, die du mir gegeben, hat gesündigt, denn seit dem sie mich verlassen hat, liege ich gleich einem Steine da, wie sollte ich sündigen? Gott läßt darauf die Seele in den Leib wieder einziehen, um Gericht über beide zu halten, denn es heißt (Psalm 50. 5.): „er rief zum Himmel von oben und zur Erde unten, um sein Volk zu richten".[6]) Entschieden für die Strafen gleich nach dem Tode ist der Ausspruch des Lehrers R. Elieser (im 1. Jahrh.): „Die Seelen der Gerechten, lehrte er, werden unter den Gottesthron aufbewahrt, aber die der Frevler sind fortwährend unstät, ein Engel steht an einem Weltende, der andere an dem entgegengesetzten, welche diese Seelen sich einander zuschleudern", denn

---

[1]) Sabbath S. 152b. und 153a. [2]) Berachorh S. 28b. [3]) Daselbst. [4]) Aboth 3. 1. [5]) Das. Mischna 19. 20. [6]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 4. Diese Lehre wird von dem bekannten Gleichniß vom Blinden und Lahmen, den Wächtern eines Gartens, eingeleitet. Siehe: „Ismael R."

also heißt es: „und die Seele meines Herrn sei im Bunde des Lebens beim Ewigen, deinem Gotte, aber das Leben deiner Feinde schleudere er aus der Pfanne der Schleuder",[1]) eine Vorstellung, die in jener Zeit nicht vereinzelt war. Im engsten Zusammenhange mit derselben ist eine anonyme Boraitha, welche dieselbe Lehre hat. „Und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben (Koheleth 12. 7.)", d. h. gieb sie ihm in Reinheit zurück, wie er sie dir in Reinheit gegeben. Ein König, heißt es in Bezug darauf, vertheilte einst königliche Gewänder an seine Diener. Da gab es unter diesen welche, die die Gewänder wohl aufbewahrten, aber auch andere, welche sie bei ihren Arbeiten anzogen. Plötzlich forderte der König die Gewänder zurück. Er erhielt dieselben von Erstern rein, aber von Letztern schmutzig. Er freute sich zu jenen und ließ ihre Gewänder in die Schatzkammer legen, aber diesen zürnte er und gab die schmutzigen Gewänder zur Reinigung, sie selbst wurden ins Gefängniß geworfen. So lautete auch, schließt das Gleichniß, das Urtheil Gottes über die Gerechten: „es komme der Friede, sie mögen ruhen auf ihren Lagerstätten"; von deren Seelen: „es gehöre die Seele meines Herrn in den Bund des Lebens! (1 S. 25. 29.)"; dagegen heißt es von den Frevlern: „Kein Friede, spricht der Herr, den Frevlern! (Jesaia 51. 21.)", von ihren Seelen: „und die Seele deiner Feinde schleudert er aus der Pfanne der Schleuder".[2]) Resumiren wir diese Lehren des ersten Jahrhunderts, so haben wir in ihnen die Vorstellung von einem doppelten Gericht, dem gleich nach dem Tode und dem später nach der Auferstehung. Auch von der Gestalt der Strafe ist hier Einiges angegeben; es ist die der Hölle für die vollständigen Frevler oder für die ganzen Abtrünnigen. Dagegen ist die Strafzeit für die Mittlern (s. oben) nur zwölf Monate. Die Seelen der Gerechten steigen gleich nach ihrem Scheiden aus dem Leibe zu Gott empor. Eine weitere Entwicklung erhalten diese Lehren in dem zweiten Jahrhundert. Die Gesetzeslehrer dieser Periode, die darüber sprechen, sind: R. Eleasar aus Modein, R. Jakob, R. Simon, R. Jose, R. Juda b. Ilai, R. Mair, R. Eleasar Hakappar, R. Janai u. a. m. Die Lehre des Erstern zählt diejenigen auf, welche des Antheils an der künftigen Welt, olam haba, verlustig werden. „Wer, lehrte er, die Heiligthümer entweiht, die Feste verachtet, seinen Nächsten vor Vielen (öffentlich) beschämt, das Bündniß Abrahams (die Beschneidung) zerstört, die Thora gesetzwidrig erklärt, sollte er auch Thora und gute Werke haben, geht des Antheils in der künftigen Welt verlustig".[3]) Die künftige Welt wird hier durch olam haba ausgedrückt, es ist die Welt nach der Auferstehung. Eine andere hierher gehörende Lehre ist: „Welcher Unterschied ist zwischen den Jüngern Bileams, des Frevlers, und denen von Abraham, unserem Vater. Die Jünger Abrahams genießen das Diesseits und haben das Jenseits, olam haba, denn es heißt (Spr. Sal. 8. 21.): „zu vererben meinen Freunden das Daseiende und ihre Schätze zu füllen". Aber die Jünger des Frevlers Bileam werden der Hölle theilhaftig und sinken in die Gruft, nach Ps. 55. 24.: „Und du, Gott, stürzest sie in die Gruft des Verderbens, sie erreichen nicht die Hälfte ihrer Tage!"[4]) Eine dritte ist die von R. Eleasar Hakappar (s. d. A.): „Die Gebornen sind zu sterben bestimmt; die Todten zur Wiederbelebung; die Wiederbelebten zum Gericht, damit man wisse, erkenne und erfahre, daß es Gott sei, der Bildner, der Schöpfer, der Wissende, der Richter, der Zeuge, der Sachwalter und der Richter, vor dem es kein Unrecht, keine Vergessenheit, keine Bevorzugung und keine Bestechung giebt". „Wisse, daß Alles nach Rechnung geschieht; bilde dir nicht ein, das Grab werde deine Zuflucht sein, denn gegen deinen Willen wurdest du geschaffen und geboren, gegen deinen Willen wirst du sterben und Rechnung ablegen vor dem König der Könige, dem Heiligen, gelobt sei er".[5]) In diesem Satze wird erst von dem Gericht nach der Auferstehung und am Schluß von dem gleich nach dem Tode gesprochen. Auch das Höllenfeuer ist

---

[1]) 1 S. 25. 29. [2]) Sabbath 152b. [3]) Aboth 3. 15. [4]) Daselbst 5. 22. [5]) Das. 4. 29.

da schon gekannt. In der Erzählung von R. Mair, wie er für die Sündenabbüßung seines Lehrers Elisa ben Abuja (s. d. A.) gebetet, um ihn des Lebens in der zukünftigen Welt, עלמא דאתי, theilhaftig werden zu lassen, wird berichtet, daß nach dem Tode R. Mairs ein Rauch aus dem Grabe Achers aufstieg, das Zeichen der über ihn verhängten Strafen.[1]) Doch hatte diese Vorstellung von den Strafen nach dem Tode durch die Hölle auch ihre heftigen Gegner unter den Gesetzeslehrern dieser Zeit. „In der künftigen Welt, heißt es, wird Gott die Sonne in ihrer ganzen Fülle (wörtlich: er wird sie aus der Scheide ziehen) leuchten lassen, und die Frevler werden durch sie gerichtet werden, denn es heißt (Maleachi 3. 19.): „und es verbrennt sie der Tag, der da kommen wird".[2]) In Bezug auf diesen Ausspruch bemerken die zwei Lehrer R. Janai und R. Simon: „Es giebt keine Hölle, nur der Tag mit seinem vollen Licht wird es sein, der die Frevler vernichten wird".[3]) Ein Dritter, R. Juda ben Ilai (s. d. A.), erklärt: „Weder einen Tag in seiner vollen Gluth, noch die Hölle, das Fegefeuer, wird es zur Bestrafung der Frevler geben, sondern das Feuer (das Feuer der Leidenschaften), das von ihnen ausgeht, wird sie verbrennen, denn also heißt es (Jesaia 33. 11.): „Schwanger mit Heu, gebäret ihr Stoppeln, euer Odem ist es, der euch verzehrt"".[4]) Doch werden auch Gelehrte (Rabbanan) genannt, welche sich für die Beibehaltung der Lehre von der Hölle erklären.[5]) Eine größere Ausbeute geben uns darüber die Lehrer des dritten Jahrhunderts n.; es sind dies: R. Juda der Fürst (s. d. A.), R. Chia, R. Jochanan, R. Simon ben Lakisch, Rabh, Samuel, R. Elasar, R. Jose, R. Jonathan u. a. m. Von Ersterm ist die Mahnung: „Achte auf drei Gegenstände und du kommst zu keiner Sünde: wisse, was über dir ist, ein Auge, welches sieht, ein Ohr, welches hört und alle deine Handlungen werden in das Buch geschrieben".[6]) Spezielleres bringt R. Elasar vor: „Zur Zeit, da der Gerechte aus der Welt scheidet, ziehen ihm drei Abtheilungen von Engeln entgegen. Die eine ruft: „Komme in Frieden!" die andere: „Du redlich Wandelnder!" die dritte: „Ziehe in Frieden, sie sollen auf ihren Lagerstätten ruhen!" Aber so der Frevler scheidet, sind es drei Abtheilungen böser Engel, die ihm entgegen gehen. Von diesen ruft die erste: „Kein Friede, spricht der Herr, den Frevlern!" die zweite: „Zum Verdruß liege er nun da!" die dritte: „Sie sinken und liegen da, gefallen durch das Schwert!""[7]) In Babylonien war es Samuel (s. d. A.), der da selbst lehrte: „dem Engel Duma (s. d. A.) werden sämmtliche Seelen nach ihrem Scheiden aus dem menschlichen Leibe übergeben, von denen die der Frommen zur Ruhe einziehen, aber die der Sünder in steter Unruhe bleiben".[8]) Andere Lehrer dieser Zeit sprechen von der Gestalt der Höllenstrafen. So Chiskia: „Die Strafen in der Hölle dauern zwölf Monate, sechs Monate ist Sonnengluth und sechs Monate eisige Kälte".[9]) Doch wird auch von ewiger Höllenstrafe gesprochen und zwar für vollständige Frevler.[10]) So lehrte R. Jose (im 2. Jahrh.): „Das Höllenfeuer, das am zweiten Schöpfungstage geschaffen wurde, erlischt ewiglich nicht".[11]) Im 3. Jahrh. spricht R. Josua b. Levi von der Anerkennung der Gerechtigkeit der Strafen von Seiten der Verurtheilten, worauf er Ps. 84. 7. bezieht: „Sie durchziehen das Thränenthal, verwandeln dasselbe zum Quell und danken ihm mit Segnungen".[12]) Ergänzungen hierzu haben die Lehrer des 4. Jahrh. So von R. Abahu: „Denn der Mensch zieht in das Haus seiner Welt (Koheleth 12. 5.), d. h. Jeder erhält nach seinem Tode eine Wohnung nach seiner Würde".[13]) „Zwölf Monate, lehrte er ferner, bleibt der Leib nach dem Tode unversehrt, und die Seele steigt bald nach oben, bald nach unten; aber nachher löst sich derselbe auf und die Seele

---

[1]) Chagiga 15b. [2]) Midrasch rabba Absch. 6. ist die Leseart ohne Zusatz „in der künftigen Welt", לעתיד לבא, was von den Kommentatoren zugesetzt wird. [3]) Daselbst. [4]) Daselbst. [5]) Daselbst. [6]) Aboth II. 2. [7]) Ezechiel 32. 22. Kethuboth S. 104b. [8]) Sabbath S. 132b. [9]) Tanchuma zu ראה vergl. Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 11., wo dieselbe Lehre von seinem Sohne Juda wiederholt wird. [10]) Siehe oben die drei Klassen. [11]) Tosephta Berachoth Absch. 6. am Ende. [12]) Erubin S. 19b. [13]) Sabbath S. 152a.

steigt nach oben und kehrt nicht wieder".[1]) Von Raba: „Nach dem Tode wird der Mensch gefragt: „Warst du redlich im Verkehr mit der Welt? bestimmtest du dir Zeit für das Thorastudium? schautest du aus um die Heilsverkündigungen der Propheten, צִיפִּיתָה לִישׁוּעָה? unterhielst du dich mit den Worten der Weisheit u. a. m.?" Aber Alles dies hat nur Werth, wenn Gottesfurcht dein Antheil gewesen".[2]) Wieder waren es die Lehrer der Verstandesrichtung, bei denen solche Lehren auf Widerspruch stießen. So hat R. Chia (im 3. Jahrh.) eine Gegenlehre gegen die obige von der einstigen Wiederverbindung des Geistes mit dem Leibe. „Geist und Leib stehen einst zum Gericht auf. Aber Gott läßt den Leib und zieht nur die Seele zur Verantwortung. Da spricht die Seele: „Herr der Welt! beide, Geist und Leib, haben gefehlt, warum werde nur ich verurtheilt?" Gott antwortet darauf: „Der Leib ist von dem Irdischen, wo Sünden unvermeidlich sind, aber du, Seele, gehörst dem Obern, dem Himmlischen, wo es keine Sünde giebt; so trifft dich allein die Verantwortlichkeit"".[3]) Andere Proteste haben wir außer den schon oben zitirten von R. Simon b. Lakisch (im 3. Jahrh.): „Das Höllenfeuer hat keine Macht für die Abtrünnigen in Israel".[4]) Auf einer andern Stelle spricht er gegen die Existenz einer Hölle in der künftigen Welt, olam haba. „Es giebt, lehrte er, keine Hölle in der zukünftigen Welt, olam haba".[5]) Nach einem andern Lehrer, R. Juda, besteht die Vergeltung nach dem Tode bei den Gerechten, aus der Freude, nicht von der Sünde verlockt worden zu sein, aber bei den Frevlern aus dem Schmerz, derselben gefolgt zu sein. „In der Zukunft, lehrte derselbe, wird Gott den bösen Trieb des Menschen, jezer hara, tödten. Den Gerechten erscheint er alsdann wie ein hoher Berg, aber den Frevlern gleich einem dünnen Haar. Beide stehen da und weinen, jene vor Freude, daß sie diesen hohen Berg erstürmt hatten; diese vor Schmerz, sich nicht seiner zu bemächtigen vermocht zu haben".[6]) Deutlicher noch spricht sich darüber im 3. Jahrh. der Lehrer Rabh (s. d. A.) aus: „Nicht dieser Welt gleicht jene, dort ist weder Essen, noch Trinken; es giebt da keinen Handel und Wandel, keinen Haß und keinen Neid. Die Gerechten weilen hier mit ihren Kronen auf ihren Häuptern und ergötzen sich an dem Strahlenglanz der Gottheit".[7]) Viele, die sich von der Idee der Existenz einer Hölle nicht trennen mochten, dachten sich dieselbe als Stätte der Finsterniß. „Die Frevler werden in der Hölle von Finsterniß bedeckt in Folge ihrer Werke der Finsterniß".[8]) Nicht uninteressant sind darüber die Worte Maimonides (im 12. Jahrh.). In seinem Kommentar zur Mischna Sanhedrin Absch. 11. 1. erklärt er die in den Talmuden und Midraschim geschilderten Lohn- und Strafgestalten für den Menschen nach dem Tode als Vulgärausdrücke, als für die Sprache und die Begriffe der untern Volksklassen geschaffen. Der Verstandesmensch nehme alle diese sinnlichen Beschreibungen der Rabbinen als Allegorien; er betrachte sie für Schalen, die in ihrem Innern einen gesunden Kern bergen. Die wahre Seeligkeit als Lohn im Jenseits besteht aus dem Fortschreiten der Seele im geistigen Schauen, in der Erweiterung ihrer Erkenntniß etwa bis zur Stufe eines Engels u. s. w. Dagegen ist die größte Strafe, das schlimmste Uebel für die Seele, ihre Vernichtung für ein jenseitiges Leben. Wer während seines Lebens auf der Erde in Sinnlichkeit versinkt und sich der Erkenntniß immer mehr verschließt, wird ganz zur Materie. „Hölle" ist der bloße Ausdruck für Schmerz und Qual der Seele, dem Bunde des geistigen Lebens fern bleiben zu müssen. An einer andern Stelle[9]) sagt er: „Wer des jenseitigen Lebens unwürdig geworden, ist todt d. h. er lebt nicht ewig, sondern wird durch seine Sünden gleich dem Viehe vernichtet, was unter der biblischen Strafandrohung von „Chareth", כרת, zu verstehen sei; die Seele ist von einem Leben im Jenseits abgeschnitten". Gegen

[1]) Das. S. 152b. und 153a. [2]) Sabbath S. 31a. [3]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 4. [4]) Erubin S. 19b. [5]) Nedarim S. 8b. אין גיהנם לעולם הבא. [6]) Succa S. 52b. [7]) Berachoth S. 17a. [8]) Tanchuma zu בא Jalkut Psalm § 737. [9]) Maimonides jad chasaka h. Teschuba Absch. 8. 1.

diese Lehre erklärte sich unter Andern mit vielem Nachdruck Abravanel. In seinem Kommentar zum Pentateuch Abschnitt „Schelach lecha", שלח לך, sagt er: „Eine absolute Vernichtung ist bei der Seele, die eine einfache Substanz ist, nicht denkbar. Unter der Bibelstrafe „chareth", ist ein frühzeitiges diesseitiges Sterben zu verstehen, wozu eine Entfernung derselben Seele im Jenseits vom Glanze der Schechina (s. d. A.), der Empfängniß der höhern Einströmung, hinzukommt; sie ist ausgeschlossen von den Seelen im Bunde des Lebens im Jenseits, vom Genusse des Glanzes der Schechina, der geistigen Lust und Freude. Doch wird auch sie nach überstandener Strafe und erlangter, geistiger Läuterung dessen theilhaftig. Joseph Albo hat in seinem Buche Ikkarim 4. 33. darüber: „Das Wesen der Höllenstrafen oder der Seelenqualen besteht darin, daß die Seele des Menschen, der während seines Lebens den Lüsten und den leiblichen Freuden angehangen und vom Guten sich völlig abgewendet hatte, nach ihrer Trennung vom Leibe sich auch weiter nach jenen, ihr zur Gewohnheit gewordenen Gegenständen sehnt. Andererseits wird sie, da ihr die körperlichen Organe zur Befriedigung ihrer gewohnten Lüste fehlen, gedrängt, ihrem Wesen nachzustreben, sich höhern geistigen Dingen zu nähern. Denselben jedoch fühlt sie sich entfremdet, da ihr Wissen und Gottesdienst fehlen; sie schwankt zwischen beiden, ohne eins erreichen zu können, was ihr mehr Schmerz und Qual verursacht, mehr als Feuer, Kälte, Frost, mehr als Dolchstiche, Schlangen- oder Skorpionenbisse. Dagegen ist eine Hinzufügung von Schaden oder Schmerz durch wirkliches Feuer bei einem geistigen Wesen, wie die Seele, gar nicht denkbar. Auch die Kabbalisten des Mittelalters weichen von der sinnlichen Anschauung der Mystiker im Talmud und Midrasch ab. Menachem Zejuni in seinem Thorakommentar und Andere sprechen nur von geistigen Strafen; Andere dagegen als z. B. Nachmanides,[1]) Moses de Leon,[2]) Gabbai,[3]) Bachja[4]) nehmen wieder an, daß die Seele eine ätherische Körperhülle habe, auch das Feuer zu ihrer Läuterung ein ätherisches sei, von dem unsrigen ganz verschieden. Die Dritten sprechen von einem Schweben der Seele in der Welt umher, die zu keiner Ruhe komme.[5]) Die Vierten endlich nehmen eine Seelenwanderung an. Die Seele muß zu ihrer Läuterung in verschiedene Körper treten, in die von Menschen, Thieren, Pflanzen u. s. w.

Verlängerung des Lebens, אריכת ימים. Auch die Bibel und das talmudische Schriftthum enthalten eine nicht geringe Anzahl von Lehren zur Lebensverlängerung. In denselben erscheint die Religion mit ihren Lehren und Gesetzen als eine Heilsstiftung für das Menschenleben, welche dessen Bildung, Kräftigung und Erhaltung zum Ziele hat. Die Stellen darüber sind: „Und beobachtet meine Gesetze und Rechte, die der Mensch ausübe, um durch sie zu leben".[6]) Deutlicher: „Siehe, ich lege dir heute vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse — wähle das Leben (5 M. 30. 15.)"; „Und beobachte seine Gesetze und seine Gebote, damit du lange lebest auf der Erde, die der Ewige dein Gott dir giebt"[7]); „Damit ihr lebet, es euch gut gehe und eure Tage sich verlängern"[8]); „Denn sie ist dein Leben und die Verlängerung deiner Tage"[9]); „Damit sich mehren eure Tage und die Tage eurer Kinder auf dem Boden, den der Ewige euren Vätern verheißen".[10]) Die Anweisungen der Makrobiotik hier haben beide, den Geist und den Leib, zu ihrem Ziele, ihre Mittel sind nicht blos für die Kräftigung des leiblichen Organismus, sondern auch zur Stärkung des seelischen Lebens in ihm. Wir theilen dieselben in zwei Hauptgruppen: I. die religiös ethischen; II. die diäthetischen oder natürlichen. I. Die religiös ethischen. Dieselben bezwecken die Stärkung des seelischen Lebens in dem menschlichen Organismus. Das mosaische Gesetz verheißt auf die Vollziehung mehrerer Gesetze als z. B. der Elternverehrung[11]) u. a. m.,[12]) „damit es dir wohlgehe und du lange lebest".

[1]) In seinem Schaar hagemul. [2]) Nischmath chajim 1. 13. [3]) Abodath hakodesch. [4]) Kommentar zu Thora Abschnitt ויחי. [5]) Menachem Rekanati Abschnitt וישב. [6]) 3 M. 18. 15. [7]) 5 M. 4. 40. [8]) Das. 5. 30. [9]) Das. 30. 20. [10]) Das. 11. 21. [11]) 2 M. 19. [12]) 5 M. 22. 6. 7.

Wie hier speziell, so wird als Lohn der Beobachtung des ganzen Gesetzes Lebensverlängerung verheißen.[1]) Wir haben hier an die Ruhe und die Seelenfreudigkeit zu denken, die in das menschliche Gemüth nach jeder vollbrachten guten Handlung einkehrt und unstreitig zur Lebensverlängerung beiträgt, während entgegengesetzt die Aufregung und die Unruhe nach vollbrachter bösen That das Leben kürzt und vernichtet. Nach dem geoffenbarten Gesetz werden in den andern biblischen Büchern der Erwerb der Weisheit, die Beobachtung deren Lehren, sowie die Gottesfurcht überhaupt als Mittel zur Lebensverlängerung gepriesen. Das Buch der Sprüche hat darüber: „Gottesfurcht mehrt die Tage, und die Jahre der Frevler werden gekürzt"[2]); „Mein Sohn, meine Lehre vergiß nicht und meine Gebote bewahre dein Herz. Denn Verlängerung der Tage und Jahre des Lebens und des Friedens mehren sie dir"[3]); „Halte fest an Zucht, lasse nicht von ihr, bewahre sie, denn sie ist dein Leben"[4]); „Auf dem Wege der Tugend ist Leben und der Weg ihres Pfades kein Tod"[5]); „Des Gerechten Frucht ist ein Lebensbaum"[6]); „Die Lehre des Weisen ist der Quell des Lebens, um den Schlingen des Todes zu entgehen".[7]) Nicht so allgemein, sondern viel spezieller sind die Lehren des Talmuds, welche die Mittel zur Lebensverlängerung angeben. Die Gesetzeslehrer im 1. und 2. Jahrh. n. R. Jochanan b. Sakai, R. Eleasar b. Schemua, R. Pereda, R. Nechunja b. Hakana, R. Nechonja der Große, R. Josua ben Korcha, R. Zera u. a. m., werden nach dem Grund des von ihnen erreichten hohen Alters gefragt. Ersterer antwortet: „Nie habe ich im Gebet den Anstand verletzt, meinem Genossen einen Spottnamen beigelegt und die Verrichtung des Kiddusch (s. d. A.) verabsäumt".[8]) Der Zweite: „Ich ging niemals durch eine Synagoge, um mir den Weg abzukürzen, ich schritt nie über die Häupter des Volkes einher und erhob als Aaronide nie die Hände zur Segensvertheilung (. Priestersegen), bevor ich den Segen gesprochen".[9]) Der Dritte: „Stets war ich der Erste im Lehrhause, habe nie den Segen gesprochen, so ein Priester da war und nie von einem geschlachteten Rind gegessen, von dem die Priestergaben nicht abgegeben wurden".[10]) Der Vierte: „Niemals suchte ich durch Zurücksetzung Anderer mein Ansehen zu heben, nie kam über meine Lagerstätte der Fluch meiner Genossen, freigebig war ich mit meinem Gelde und Geschenke nahm ich nie an".[11]) Der Fünfte: „Nie ließ ich mich beschenken, nie bestand ich auf meine Eigenthümlichkeiten d. h. ich gab nach und war nicht unversöhnlich, und mit meinem Gelde war ich freigebig". Der Sechste: „Ich habe nie in das Anlitz eines frevelhaften Menschen gesehen!"[12]) Der Siebente: „Nie zürnte ich in meinem Hause, den Vortritt vor einem Größern maßte ich mir nie an, an unreinen Orten habe ich nie in der Thora nachgesinnt, ging keine vier Ellen ohne Thora und Tephillin; schlief nie im Lehrhause, freute mich nicht über den Fehler meines Nächsten und rief ihn nie bei seinem Spitznamen".[13]) Wir entnehmen aus diesen Bekenntnissen, daß die Mittel zur Lebensverlängerung in den Werken bestehen, die den Menschen vor jeder möglichen ärgerlichen Erregung schützen, ihm den innern Frieden geben und eine freudige Seelenstimmung ob des Vollführten verleihen. Dergleichen Werke werden außer den obigen noch mehrere genannt. So wird von einem Reiseprediger erzählt, der in dem Anzuge eines Gewürzkrämers in den Straßen von Sephoris rief: „Wer braucht ein Lebenskraut? wer wünscht Lebensmittel? R. Janai horchte, suchte ihn auf und bat um dieselben. Da zog er aus der Tasche das Psalmbuch und las die Stelle vor: „Wer ist der Mann, der am Leben Wohlgefallen hat, die Tage liebt, Gutes zu schauen. Bewahre deine Zunge vom Bösen und deine Lippen von der Rede des Truges. Weiche vom Bösen und thue Gutes; suche den Frieden und eile ihm nach".[14]) R. Jochanan (im 3. Jahrh.) erzählte man von dem hohen Alter, das die Babylonier

---

[1]) Siehe die Stellen darüber oben. [2]) Spr. Sal. 10. 27. [3]) Das. 3. 1. 2. [4]) Das. V. 13. [5]) Das. 12. 28. [6]) Das. 11. 30. [7]) Das. 13. 14. [8]) Megilla S. 27b. [9]) Daselbst. [10]) Das. [11]) Das. S. 28a. [12]) Daselbst. [13]) Das. [14]) Midr. rabba 3 M. Absch. 16.

erreichten; erstaunt rief er: Das war ja nur den Bewohnern Palästinas verheißen!" Er erkundigte sich nach ihnen und hörte von deren Frömmigkeit, wie sie Morgens und Abends das Gotteshaus besuchen, und sprach: „Das ist es, was ihnen hierzu verhilft". Ebenso mahnte R. Josua b. Levi: „Besuchet Morgens und Abends das Gotteshaus und so werden eure Tage sich verlängern".[1]) Entgegengesetzt lehren sie: „Drei Gegenstände kürzen des Menschen Leben, wenn man Jemandem die Thora zum Lesen hinhält, und dieser in ihr nicht lesen kann; einen Weinbecher zum Segensspruch reicht, und er nicht die Benediktionen zu sprechen versteht, auch wenn man sich herrschsüchtig zeigt".[2]) Ferner: „Vier Gegenstände kürzen das Leben: Furcht, Verdruß, eine böse Frau und die Beschwerden des Krieges".[3]) So haben sich alt gefühlt Josua nach Beendigung seiner Kriege (Josua 23.), Eli wegen des Verdrusses seiner Kinder (1 S. 2. 23.), David aus Schreck durch die Engelerscheinung (1 Chr. 21. 36.), Salomo in Folge seiner heidnischen Frauen.[4]) „Drei Gegenstände beschleunigen den Tod, das Wohnen in baufälligen Gebäuden, das Reisen ohne Begleitung und die Seefahrten".[5]) II. **Die diätetischen oder die natürlichen Mittel.** Die Diätetik mit ihren Lehren aus Bibel und Talmud haben wir in den Artikeln „Nahrung" und „Speisegesetze", „Blutverbot", „Schlaf", „Baden", „Bäder", „Medizin" u. a. m. ausführlich behandelt; es bleibt uns hier nur noch Einiges hinzuzufügen. „Fünf Gegenstände, heißt es, bringen den Menschen dem Tode näher, wenn er stehend ißt, trinkt, schläft, sich zur Ader läßt und darauf das Bett braucht".[6]) „Sechs bringen Lebensgefahr, wer nach der Rückkehr von einer Reise sich zur Ader läßt, ein Bad darauf nimmt, sich berauscht und dann auf der Erde schläft".[7]) Positive Mittel zur Lebensverlängerung: „Die Überleitung der animalischen Wärme einer jugendlichen Person, besonders von einer weiblichen, auf einen im hohen Alter stehenden Mann"[8]); ferner: langsames Essen oder wörtlich „länger beim Mahl verweilen"[9]); gehörige Ausleerung,[10]) wörtlich: „So dein Topf aufkocht, gieße ihn aus"[11]); „Das Zurücktreten des Stuhlganges hat Wassersucht zur Folge".[12]) Sehr empfehlen sie zu achten auf reine Luft und gleichmäßige Temperatur.[13]) So bestimmte man, daß in den Tagen der Südwinde weder eine Beschneidung, noch ein Aderlaß vorgenommen werde.[14]) Von der gleichmäßigen Temperatur heißt es: „Existirte nicht die Gluth des Orion (כסיל), die Welt würde nicht vor der Kälte des Skorpion (כימה s. Astronomie) bestehen können; ebenso umgekehrt"[15]); „Vier Winde wehen täglich, bei denen der Nordwind nicht fehlt, und wäre dieser nicht mit ihnen, die Welt könnte nicht bestehen. Unter denselben ist der Südwind am unerträglichsten".[16]) Mit Nachdruck wird die Reinhaltung des Körpers durch Baden, Waschen und Salben empfohlen (s. Bad). „Drei Gegenstände gehen nicht in den Körper hinein und doch thuen sie demselben wohl: „Baden, Salben und die Leibesöffnung""[17]); „Unreinheit am Haupte verursacht Erblindung, an den Kleidern Wahnsinn und am Körper Aussatz und Blattern".[18]) „Warum giebt es in Babylonien keine Aussätzigen? Weil sie im Euphrat baden".[19]) Ebenso mahnen sie zur körperlichen Bewegung durch Arbeit oder Spazierengehen. „Sitze nicht zu viel, es erfolgen Unterleibsbeschwerden"; „Hat Jemand gegessen ohne mindestens 4 Ellen weit darauf zu gehen, dessen Speisen verfaulen".[20])

---

[1]) Berachoth S. 8a. [2]) Das. S. 55. Jalkut I. § 65. [3]) Tanchuma zu חיי שרה Absch. 27. mit Hinweisung auf die Bibelstellen 1 Chr. 21. 31; das. 23. 1; 1 K. 2. 22; Josua 23. 1 K. 1. [4]) Daselbst. [5]) Midrasch rabba zu Koheleth S. 90. [6]) Gittin S. 70. [7]) Daselbst. [8]) Koheleth 4. 11; 1 K 1. 2. vergl. Megilla S. 13. הבתולה מחממת יותר מן הבעולה. [9]) Berachoth S. 54. המאריך על שלחנו. [10]) Das. המאריך בבית הכסא. Sabbath 25. איזהו עשיר כל שיש בית הכסא סמוך לשלחנו. [11]) Berachoth 62. עד דרותה קדרך שפוך. [12]) Berachoth S. 44. Berachoth 65. עמוד החוזר מביא לידי הדרקן. [13]) S. d. A. [14]) Jebamoth 72a. יומא דשותא לא מהלינן ביה ולא מסוכתן ביה. [15]) Berachoth 58. אלמלא חמתה של כסיל לא נתקיים עלמא מפני צנתה של כימה. [16]) Megilla 31. ארבע רוחות מנשבות בכל יום ורוח צפונית מנשבית עם כולם שאלמלא כן אין העולם מתקיים ורוח דרומית קשה מכולם. Mehreres siehe: „Wind". [17]) Berachoth S. 7. Raschi daselbst. [18]) Nedarim 81. אמר שמואל ערבוביתא דרישא מתיא לידי עוירא. [19]) Kethuboth S. 77. מפני מה אין מצוראים בבבל. [20]) Kethuboth S. 111a. אל תרבה בישיבה שישיבה קשה לתחתונית. Siehe „Nahrung" אכל ולא הלך ד' אמות אכילת מרקבת

Zuletzt noch ihre Mahnung, jede Gemüthserregung zu vermeiden. „Seufzer zerbrechen den Körper des Menschen"[1]); „Das Leben der Empfindsamen, Aufbrausenden und Schwermüthigen ist kein Leben"[2]); Wer da zürnt, den beherrschen allerlei Höllenqualen.[3]) Von den Speisen werden besonders Oel und Wein für Alte gerühmt.[4]) Maimonides, der Arzt gewesen, spricht sich über diese diätetischen Mittel im Nachfolgenden aus: „Jedem, der sich an diesen Regeln hält, verbürge ich, daß er niemals erkranken, sondern ein hohes Alter erreichen, keines Arztes bedürfen, eine vollkommene ungestörte Gesundheit genießen wird; es sei denn, daß er mit einer schlechten körperlichen Konstitution geboren oder von Jugend an schlechten Gewohnheiten nachging, oder plötzlich von Pest oder Hungersnoth weggeraft wird".[5]) Auch die natürlichen Anlagen des Menschen werden als Bedingungen eines hohen Alters aufgestellt. Es gehören zu denselben die Abkunft von einem Vater, der selbst ein hohes Alter erreicht hat,[6]) sorgfältige Pflege in der Jugend,[7]) ein sittlicher Lebenswandel,[8]) u. a. m. So war R. Chanina (im 2. Jahrh.) 80 Jahr alt und besaß die Kraft, auf einen Fuß zu stehen und sich selbst die Schuhe anzuziehen; er sagte: „Das Oel, womit mich meine Mutter in der Jugend einrieb, steht im Alter mir bei".[9]) Mehreres siehe: Alter, Erziehung, Leben, Lebensalter.

Verlöbniß, שידוכין, אירוסין. I. Name, Begriff und Bedeutung. Für „Verlöbniß" als Akt der Werbung oder der Vorbestimmung einer Heirath, wo zwei Personen beiderlei Geschlechts sich gegenseitig das Versprechen zum Eingehen in die Ehe geben, hat das talmudische Schriftthum drei Namen. Der erste ist: „Kiddbuschin", קידושין,[10]) Bestimmung, Heiligung, eine Benennung, die auch für Ehelichung resp. Trauung (s. d. A.) vorkommt und das Verlöbniß schon als Eheanfang darstellt, so daß die Verlobte in gewissen Fällen gleichsam als verehelicht gilt. Es steht dieser Name mit den Verlöbnißformalitäten der ältern Zeit im Zusammenhange, wo dieselben denen des ersten Aktes unserer Trauung gleich waren und aus der Uebergabe einer Werthsache als z. B. eines Ringes oder einer Urkunde, betreffend das Verlöbniß, von Seiten des Bräutigams an die Braut oder aus dem Coitus bestand.[11]) Der zweite ist: „Erussin", אירוסין, Verloben, Verlobung,[12]) von dem die Braut: „Arussa", ארוסה, Verlobte und der Bräutigam: „Aruß", Verlobter, heißt.[13]) Derselbe bezeichnet das Verlöbniß mehr in seiner civilrechtlichen Bedeutung, wo dasselbe von der Ehelichung unterschieden wird. Letztere führt den Namen „Nissuin", נשואין, der die Heimführung der Braut, den Akt der Ehelichung oder Vermählung, ausdrückt, von dem der Name für den Mann: „Nassu", נשוא, der Vermählte, und für die Frau: „Nassua", נשואה, die Vermählte ist. Diese Bezeichnung entspricht mehr dem Verlobungsakt der spätern Zeit, wo das Verlöbniß durch Coitus streng verboten war und nur noch aus einer der zwei Formalitäten bestand, aus der Übergabe einer Werthsache oder einer das Verlöbniß betreffenden Urkunde.[14]) Der dritte Name ist: „Schidduchin", שידוכין, Zusammenfinden, auch „Tenaim", תנאים, Vorbedingungen, und bezeichnet nur die Verabredung, die Abgabe des gegenseitigen Versprechens zur Ehelichung nebst den hierzu verabredeten Bedingungen, die der Ehelichung, nach einer ausdrücklichen Bestimmung des Gesetzeslehrers

---

[1]) Berachoth 58. Kethuboth 22. אנחה שוברת גופו של אדם. [2]) Pesachim 112. הרחמנים רתחנים ואנינים חייהם אינם חיים. [3]) Nedarim 22. כל הכועס כל מיני גיהנם שולטים בו. [4]) Joma 74. לזקנים. Siehe: „Nahrung". [5]) Maimonides h. Deoth Absch. 4. 20. [6]) Mischna Edajoth 2. האב זוכה לבנו בשנים. [7]) Cholin S. 24. [8]) Sabbath S. 151. [9]) Cholin S. 24. [10]) Gemara Kidduschin an mehreren Stellen. Im Scheelthoth de Rab Achai Gaon Absch. 22. soll demgemäß die erste Benediktion lauten: על ידי קדושין וחופה abweichend von unserer Formel על ידי חופה וקדושין, weil unter קדושין das Verlöbniß zu verstehen ist, dem die Chuppa, das Symbol der נשואין, der Heimführung, der eigentlichen Verehelichung, folgt. So auch in unserer gegenwärtigen Trauung, wo Verlöbniß und Trauung vereinigt sind, und erst die „Benediktion des Verlöbnisses", ברכת אירוסין, und darauf die Benediktionen der Ehelichung, ברכת נשואין, folgen. [11]) Siehe Theil II. dieses Artikels. [12]) Ein neuhebräischer Ausdruck von dem hebräischen ארש in Hosea 2. 21. wo statt ש das „ס" gesetzt ist. [13]) Kethuboth S. 13b. [14]) Siehe Theil II. dieses Artikels.

Rabhs im 3 Jahrh. n., vorausgehen sollen.[1]) Derselbe ist eine nachtalmudische Benennung, drückt den bloßen Akt der Werbung aus und hat nichts mit den oben bezeichneten Formalitäten unserer Trauung gemein; er enthält die richtige Bezeichnung des bei uns gebräuchlichen Verlöbnisses, das aus dem gegenseitig sich gebenden Versprechen, eine Ehe zu schließen, und der Verabredung der Heirathsbedingungen besteht. Wir haben also schon in diesen Namen die dreifache Gestaltung des Verlöbnisses: a. die der ältesten Zeit, wo dieselbe aus einer der oben genannten Ehelichungsformalitäten bestand; b. die der spätern Zeit (im 3. Jahrh. n.), wo das Verlöbniß durch Coitus streng verboten war und nur aus einer der zwei ersten bestand, der Uebergabe einer Werthsache oder der das Verlöbniß betreffenden Urkunde und c. die der neuern Zeit, wo das Verlöbniß nur das gegenseitig abgegebene Versprechen zur Ehelichung und das Niederschreiben der in Bezug darauf verabredeten Bedingungen enthält. II. **Vorbedingungen, Formalitäten, Vermählungszeit, Zweck, Wirkungen.** Die Vorbedingungen für das Verlöbniß in der talmudischen Zeit waren die Gegenwart der Zuverlobenden,[2]) ihr mündiges Alter,[3]) ihre freie Willenserklärung,[4]) die Anwesenheit von mindestens zehn männlichen Personen, von denen zwei als Zeugen fungirten.[5]) Der Grund des Erstern ist, damit die Verlobenden sich kennen. „Es lasse sich Keiner eine Frau, bevor er sie gesehen, antrauen, denn vielleicht bemerkt er nachher an ihr etwas Häßliches, wodurch er ihr gram wird", lautet darüber der Ausspruch Rabhs (im 3. Jahrh.).[6]) Doch kann in dringenden Fällen, oder wenn der Bewerber die Braut schon kennt, die Verlobung durch einen Bevollmächtigten vorgenommen werden.[7]) Das **Alter** zur Verheirathung ist das 24. J.,[8]) 20. J.,[9]) 18. J.,[10]) 16. J.,[11]) doch auch schon im 14. J. beim Jüngling und im 13. J. beim Mädchen[12]); es kann auch der Vater seine minorenne Tochter verloben,[13]) aber deren Hochzeit muß, wenn sie es verlangt, auf die Zeit nach ihrer Volljährigkeit verschoben werden.[14]) Der Gesetzeslehrer Rabh (im 3. Jahrh.) war gegen die Verlobung jeder Minorennen. „Der Mensch darf seine minorenne Tochter nicht eher verloben, bis sie volljährig geworden".[15]) Die **Zeugen** sollen unbescholten und dem Brautpaare bekannt sein,[16]) doch bedarf es keiner Solennitätszeugen.[17]) Die **freie Einwilligungserklärung** ist unerläßlich; ein Verlöbniß mit erzwungener Einwilligung ist gesetzlich ungültig,[18]) ebenso mit Personen, die ihren Willen nicht äußern können.[19]) Die Einwilligung der Eltern ist unbedingt nicht nothwendig, und hat ein Verlöbniß gegen deren Willen volle Rechtskraft.[20]) Andererseits darf der Vater seine majorenne Tochter ohne ihre Einwilligung nicht verloben.[21]) Die Einwilligungserklärung der Brautleute muß, wenn sie rechtsgültig werden soll, durch eine That, die sie symbolisirt, bekräftigt werden.[22]) Diese That bildet die **Formalitäten** des Verlöbnisses, die je nach der Zeit verschieden waren. In der talmudischen Zeit, wo das Verlöbniß als „Eheanfang" betrachtet wurde, geschah dasselbe, wie schon oben erwähnt, durch Überreichung von Geld oder Geldeswerth, oder auch durch Übergabe einer das Verlöbniß betreffenden Urkunde oder durch Coitus unter dem Zurufe: „So sei mir durch diesen Ring (oder durch dieses Geld oder durch diese Urkunde u. s. w.) geheiligt!"[23]) In späterer Zeit fügte man noch hinzu: „nach dem Gesetze Mosis und Israels!"[24]) Im 3. Jahrh. n.

---

[1]) Kidduschin S. 12b. רב מנגיד על דמקדש בלא שידוכין. [2]) Kidduschin 41a. Eben Haesar 25. [3]) Siehe weiter. [4]) Siehe weiter. [5]) Kidduschin 41a. E. H. 36. und 37. [6]) Kidduschin S. 41a. אסור לאדם שיקדש אשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו. [7]) Das. und Eben haesar 35. 5. [8]) Kidduschin S. 29. [9]) Das. S. 30a. [10]) Aboth 3. [11]) Kidduschin S. 30a. [12]) Siehe: „Mündigkeit" und „Verheirathungszeit". [13]) Mischna Kidduschin S. 41a. Kethuboth S. 46b. und E. H. 37. 1. [14]) Kethuboth S. 57b. [15]) Kidduschin S. 41. אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל. [16]) Kidduschin S. 65. E. H. 42. 2. 3. [17]) Kidduschin S. 43. Sanhedrin S. 29a. E. H. das. 14. [18]) Baba bathra S. 48b. E. H. 42. 2. [19]) Daselbst. [20]) Jore dea 240. 25. Hagah אם האב מוחה — אין צריך לשאול אל האב. [21]) E. H. 37. 2. בגרה הבת אין לאביה בה רשות — שאין מתקדשת אלא לדעתה. [22]) Kidduschin S. 7a. und 8b. גמרה ומקניה ליה נפשה. [23]) Das. 2. und 3. [24]) Tosaphoth Kethuboth S. 3a. und Gittin 33a. E. H. 27. 1. Hagah. Doch hat schon der Jeruschalmi (Jebamoth Absch. 15. halacha 3.) הוי לי לאנת כדת משה ויהודאי.

wurde durch Rabh die dritte Form des Verlöbnisses verboten und mit Strafe belegt.[1]) Eine fernere Bestimmung ordnete an, daß obiger Zuruf an die Braut in einer der Braut verständlichen Sprache geschehen soll.[2]) Übrigens konnte auch obiger Zuruf lauten: „So sei mir verlobt!“[3]), „So werde mir zur Frau!“[4]) u. a. m. Die Gegenwart von zehn Männern ist nöthig, um die üblichen Benediktionen über die Institution der Ehe, zu sprechen.[5]) Diese Benediktonen wurden später, als man diesen Akt des Verlöbnisses mit der Trauung verband, als erste der Trauungsbenediktionen beibehalten.[6]) Ganz anders wurden die Formalitäten des Verlöbnisses in der nachtalmudischen Zeit, wo das Verlöbniß keinen Eheanfang, sondern nur ein gegenseitiges Versprechen zum Eingehen in die Ehe unter den verabredeten und schriftlich niedergeschriebenen Bedingungen bilden soll, und man die Akte des frühern Verlöbnisses mit den Trauungsformalitäten vereinigte und dieselben zum ersten Akt der Trauung bestimmte. Die Formalitäten des Verlöbnisses sind hier: 1. die freie Einwilligungserklärung beiderseits; 2. die Verabredung der Bedingungen: der Mitgabe, der Geschenke, der Hochzeit u. a. m. und die schriftliche Niederschreibung derselben; 3. die Gegenwart von unbescholtenen Zeugen, welche die Verlobungsurkunde, „Tenaim“, תנאים, unterschreiben und 4. die zwei Bürgen, einer von Seiten der Braut und der andere von Seiten des Bräutigams. Die Zwischenzeit von der Verlobung bis zur Hochzeit wurde gewöhnlich bei einer Jungfrau auf zwölf Monate festgesetzt, bei einer Wittwe auf einen Monat, damit beide sich kennen lernen und die Vorbereitung zur Hochzeit treffen.[7]) Ein längerer Aufschub wird getadelt. „Eine sich in die Länge ziehende Hoffnung“, das gilt von dem, der sich mit einer Frau verlobt, welche er erst nach längerer Zeit heirathet, „aber ein Lebensbaum ist sie“, das ist die Frau, die er bald heirathet“.[8]) Die Mitgabe oder die Mitgift, נדוניא oder נדן,[9]) sowie deren Höhe bestimmte der Vater der Braut freiwillig; er konnte zu derselben nicht gezwungen werden.[10]) Mit der Mitgift war zugleich die Besorgung einer Aussteuer mitverbunden (Kethuboth 50b.) Die Mitgift, wenigstens 50 Sus = 33 Mark,[11]) konnte in beweglichen und unbeweglichen Gütern bestehen[12]) und wurde im talmudischen Recht wegen ihres bleibenden Charakters, denn der Mann haftete für dieselbe, „eisernes Vieh“, צאן ברזל, pecus ferreum, genannt, sie konnte nicht zu Grunde gehen und mußte der Frau bei einer Eheauflösung durch Scheidung oder Tod zurückgegeben werden.[13]) Dem gegenüber das andere mitgebrachte Vermögen der Frau: „Nutzgüter“, נכסי מלוג, d. h. der Mann pflückte ihre Früchte, ihren Ertrag, heißt.[14]) Der Mann zog Nutzen von demselben ohne für dasselbe zu haften.[15]) Diese Sitte der Mitgift ist sehr alt und kommt schon in der Bibel vor, wo die Frauen Sklavinnen von ihren Eltern mitbekamen.[16]) Vor der Hochzeit soll die Mitgift dem Bräutigam übermittelt oder bei einem Dritten eingelegt werden.[17]) Kann der Vater die versprochene Mitgift nicht geben, so muß er seine Braut entweder heirathen oder das Verlöbniß mit ihr auflösen.[18]) Hat der Mann sich verheirathet und nachher die Mitgift nicht erhalten, so darf er der Frau deshalb keines von ihren Rechten kürzen.[19]) Neben der Mitgift waren auch gegenseitige Geschenke, סבלונות, üblich. Die Wirkungen des Verlöbnisses sind je nach Gestalt desselben verschieden. Nach dem Verlöbniß in der Zeit der Mischna und des Talmuds, wo dasselbe in Folge seiner Eheformalitäten den Eheanfang bildete, wurde die Verlobte in vielen Rechten der Ehefrau gleichgehalten. Im mos. Gesetz wurde ihre Untreue wie die der Ehefrau bestraft.[20]) Bei der Auf-

[1]) Kidduschin 12b. רב מנגיד על דמקדש בביאה. [2]) Maim. Ischuth 3. 8. E. H. 27. 1. vergl. Comment. [3]) Kidduschin S. 5a. הרי את מאורסת לי. [4]) Kethuboth 7b. [5]) Siehe: „Trauung“. [6]) Kethuboth S. 57. [7]) Das. [8]) Pesikta rabba S. 15. mit Bezug auf Spr. Sal. 13. 12. [9]) Nach dem Wort נדן = נתן, vergl. Ezechiel 16. 33. נדה ähnlich übrigens mit dem griechischen δεδοναι. [10]) Eben haesar 71. § 1. Hagah. [11]) Kethuboth 52b; Maim. Ischuth 20. 1. [12]) Das. 85. 3. Beth Samuel daselbst. [13]) Kethuboth S. 79b; Jebamoth S. 66. Mischna. [14]) Jebamoth 66a. Raschi daselbst. [15]) Daselbst. [16]) Siehe: „Ehe“. [17]) E. H. 51. 1. [18]) Hagah Ende. Mischna Kethuboth S. 108b. [19]) E. H. 52. 1. [20]) 5 M. 22. 23.

hebung des Verlöbnisses mußte die Braut eine vollständige Scheidung haben.[1]) Doch ist der eheliche Umgang bis zur Vermählung verboten und wird bestraft.[2]) Mehreres siehe: „Trauung".

Vorlesung aus der Thora, קריאת התורה. I. Ursprung, Anfang und Gestaltung. Die Institution der Vorlesung aus der Thora, (dem Pentateuch), wie dieselbe sich zum feststehenden Usus als Theil des synagogalen Gottesdienstes herausgebildet hat, wird in der Tradition als uralt bezeichnet. Es soll dieselbe Moses für Sabbat, Fest und Neumond[3]) und Esra, der Restaurator des mosaischen Gesetzes, für den Gottesdienst am Sabbatnachmittag (Mincha s. d. A.) und an den Morgen von Montag und Donnerstag jeder Woche bestimmt haben.[4]) Eine Andeutung dafür findet sie in 3 M. 23. 44. „Und Moses redete von den Festen des Ewigen zu den Söhnen Israels".[5]) Vielleicht hätte man auch die daselbst gebrauchten Bezeichnungen „Heilige Verkündung", מקראי כדש,[6]) und מקרא קדש,[7]) zu beziehen. Ein ausdrückliches Gebot für die öffentliche Thoravorlesung hat der Pentateuch nur in 5 M. 31. 11—31. für das Laubhüttenfest des je siebenten Jahres, des Erlaßjahres, wo die Thora in einer hierzu einberufenen großen Volksversammlung vorgelesen werden soll.[8]) Aber die biblischen Bücher sprechen nirgends von regelmäßig abgehaltenen Thoravorlesungen; das Gegentheil davon geht aus der Erzählung von dem Auffinden des Bundesbuches unter Josias und der völligen Überraschung von dessen Inhalt hervor. So wird das Volk durch die Vorlesung des Gesetzbuches durch Esra bei der Wiederbegründung des zweiten Staatslebens als etwas Neues ganz überrascht. Nur in den Schriften gegen Ende des zweiten jüdischen Staatslebens wird die Existenz regelmäßiger Vorlesungen am Sabbat und Fest in dem Synagogengottesdienst als alte Sitte gekannt.[9]) Die syrische Religionsverfolgung in der makkabäischen Zeit mag allerdings eine Unterbrechung derselben verursacht haben, aber desto gewissenhafter wurden diese Thoravorlesungen nachher gehalten. II. Vorlesungsstücke, Ab- und Eintheilung des Pentateuchs zum Cyclus von 3½ Jahren, 3 J., 2 J. und 1 Jahr. Die Auswahl der Vorlesungsstücke aus dem Pentateuch war nach den Vorlesungstagen verschieden. Man unterschied im Ganzen drei Hauptgruppen in den Angaben derselben: α. die zu den Sabbatmorgen; β. die zu dem Gottesdienste am Sabbatnachmittage und an den Morgen der zwei Wochentage, Montag und Donnerstag, und γ. die von den Neumonds-, Fest- und Fasttagen, sowie von den Festvorbereitungssabbaten. α. Die Vorlesungsstücke zu den Sabbatmorgen, die Ab- und Eintheilung des Pentateuchs hierzu in Cyclus von 3½, 3, 2 und 1 Jahr. Die Vorlesung aus dem Pentateuch geschah wohl erst nach einer Auswahl von Abschnitten, deren Inhalt zur Bedeutung des Tages in irgend einer Beziehung stand. Zu denselben gehörten die heute noch üblichen Vorlesungsstücke aus dem Pentateuch zu Sabbaten des Neumondstages, den vier Vorbereitungssabbaten vor dem Passahfest; ferner zu den Fest- und Fasttagen u. a. m. Später mochte man, um nicht ganz der Willkür des Vorlesers anheimzufallen, zur stetigen wöchentlichen Vorlesung an den Sabbaten die Abschnitte des Pentateuchs nach ihrer Aufeinanderfolge von Anfang bis Ende bestimmt haben. Ueber die Größe des Vorlesungsstückes bildete sich

---

[1]) E. H. 26. 3. [2]) Chetuboth 7b. Raschi das. E. H. 55. 1. [3]) Jeruschalmi Megilla Absch. 4. p. 75a. משה תקן לישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות וימים טובים ובר"ח ובחולו של מועד. [4]) Daselbst עזרא התקין לישראל שיהיו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת מנחה. Ebenso im Traktat Sopherim Absch. 10. 1. und 2. Gegen diese Tradition lesen wir in Baba kama S. 82a. Moses oder die Propheten unter ihm haben auch die Vorlesung aus der Thora an den letztern Tagen bestimmt. Vergl. Maimonides h. Tephilla Absch. 12. 1. vergl. Keseph mischna daselbst שלא עשו דבר אלא בהסכמתו ואם כן אליו ראוי לייחס הענין. Alphasi dagegen bringt die Notiz vom Jeruschalmi oben. Vergl. Magen Abraham zu Orach chaim 135. [5]) Jeruschalmi Megilla Absch. 4. S. 75a; vergl. Mischna Megilla Absch. 4. 5. מצותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו. [6]) 3 M. 23. 1. und 4. [7]) Das. V. 8. vergl. hierzu Jesaia 1. 13. קרא מקרא. [8]) Siehe: „Sabbatjahr". [9]) Joseph. contra Apion. 2. 17. Apostelgesch. 13. 14; 15. 21; Lukas 4. 16., besonders Philo II. 630.

im Laufe der Zeit eine Verschiedenheit heraus. Manche nahmen die Abschnitte nur klein, etwa aus 21—24 Verse bestehend, so daß sie den Pentateuch in etwa 3½ oder 3 Jahren durchlasen. Bei Andern waren dieselben größer, die mit dem Pentateuch in zwei oder einem Jahre fertig wurden. So kennt das talmudische Schriftthum einen Vorlesungscyclus des Pentateuchs für die Sabbate des Jahres von 3½ J., 3 J., 2 J. und 1 Jahre. Auf den Cyclus von 3½ Jahren weisen die Berichte von der Eintheilung des Pentateuchs in 175 Abschnitten,[1]) von dem ausdrücklich noch spätere Kasuisten sprechen.[2]) Die Zeit von 3½ Jahren wurde mit Beziehung auf den Bericht von der Vorlesung der Thora zu je sieben Jahren bestimmt, so daß zwei Vorlesungscyclus in sieben Jahren vollendet wurden. Reicht auch obige Angabe von 175 Abschnitten für alle Sabbate der 3½ Jahre, die 185 sind, nicht aus, so denke man an die Sabbate des Jahres, als z. B. an die der Feste und Neumonde, wo andere Abschnitte des Pentateuchs von der Tagesbedeutung zum Vorlesen kamen und die gewöhnlichen Vorlesungsstücke wegblieben.[3]) Genauere Angaben haben wir über die Existenz des dreijährigen Cyclus. Im Talmud wird derselbe als der in Palästina gebräuchliche bezeichnet.[4]) Noch im 12. Jahrhundert war der 3jährige Cyclus in einer Gemeinde von Kahiro (Kairo) üblich.[5]) Auch Maimonides (im 12. Jahrh.) erzählt, daß es Gemeinden giebt, in denen der Pentateuch (von Anfang bis Ende) in 3 Jahren vorgelesen wird.[6]) Ebenso lesen wir in dem um diese Zeit abgefaßten Buch Hachinuch neben dem 1 und 2jährigen Cyclus auch von einem 3jährigen Cyclus. Diesem entsprechend hat die Massora die Eintheilung des Pentateuchs in 154 Abschnitte. Auch Rabh berichtet von 155 Sedarim.[7]) Nach dieser Eintheilung las man im ersten Jahre das 1. B. Mosis bis 2. B. Mosis Kap. 12; im zweiten Jahre vom 2. B. Mosis Kap. 13. bis 4. B. Mosis Kap. 9; im dritten Jahre vom 4. B. Mosis Kap. 10. bis Ende des 5. B. Mosis. Das masoretische Verzeichniß von 154 Abschnitten zu 154 Sabbatlektionen findet sich in der großen Bibelausgabe, Mikraoth Gedoloth, von Daniel Bomberg, Venedig 1526. In Bezug auf die Größe der Sabbatlektion war die Bestimmung, daß mindestens 3 Verse für jeden zur Thora Gerufenen sein sollen,[8]) und da zur Sabbatlektion sieben Personen aufgerufen werden, so muß dieselbe wenigstens 21 Verse betragen. Der zweijährige Cyclus wird als in vielen Gemeinden bestehend, von den Lehrern des 12. Jahrh. erwähnt.[9]) Im Talmud ist derselbe nicht ausdrücklich genannt, doch wohl aus einer Angabe, die R. Mair zugeschrieben wird, zu entnehmen. Es heißt daselbst: „Von der Stelle im Pentateuch, wo man die Lektion am Sabbatmorgen schloß, liest man am Sabbatnachmittage, und von da weiter am Montag und Donnerstag Morgen".[10]) Man las demnach außer der Lektion am Sabbatmorgen, die mindestens aus 21 Versen bestehen mußte, noch in den genannten drei Lektionen von Sabbatnachmittag, Montag und Donnerstag wenigstens ($9 \times 3 = 27$) 27 Verse; der Cyclus des R. Mair konnte daher weder der dreijährige, noch der einjährige sein, sondern nur der die Mitte zwischen beiden hielt; es war der zweijährige. Der einjährige Cyclus ist ein späterer, der in Babylonien allgemein zur Geltung kam; doch war derselbe auch in mehreren Gemeinden Palästinas üblich. Der Ausspruch eines palästiniensischen Lehrers des 3. Jahrh., des R. Simon b. Elasar; „Esra habe

---

[1]) So in Jeruschalmi Sabbath Absch. 16. hal. 1. und Practat Sopherim Absch. 16. 10. [2]) Salomon Algasi in seinem Buche שמע שלמה; Jacob Naumburg in seinem נחלת יעקב. [3]) Nach Megilla Jeruschalmi 3. 5. las man früher nur den Neumondsabschnitt, wenn der Neumondstag ein Sabbat war, was übrigens in Bezug auf Mischna Megilla S. 29a. nach der Deutung des R. Ami auch bei den Parschiot der Fall ist. [4]) Megilla 29b. במערבא מסקי לדאורייתא בתלת שנין. [5]) Nach dem Zeugniß des Reisenden R. Benjamin Tudela. [6]) Maimonides h. Tephilla Absch. 13. [7]) Midrasch rabba zu Ester S. 116d. [8]) Tosephta Megilla Absch. 3. אין קורין בתורה פחות מ"ג פסוקים והמקצר ה"י זה משובח. [9]) So in ספר החנוך והנה בכל המקומות קוראים ס"ת בשנה אחת או בשתים או בשלוש. [10]) Megilla S. 31b. מקום שמפסיקים בשבת שחרית שם קורין במנחה במנחה שם קורין בשני בשני בחמישי שם קורין לשבת הבא דברי ר' מאיר. Vergl. Tosephta Megilla Absch. 3.

die Einrichtung getroffen, daß man den Abschnitt 3 M. 26. von den Beschwörungsflüchen vor dem Wochenfest und den in 5 M. 28. vor dem Neujahrsfest lese,[1]) setzt den Usus des einjährigen Cyclus voraus. Auch die Angabe des R. Juda im 3. Jahrh., „die Lektion zu Sabbatnachmittag, Montag und Donnerstag und für den darauffolgenden Sonnabend beginne von da, wo die Vorlesung am Sabbatmorgen geendet", wird als auf den einjährigen Cyclus sich beziehend aufgefaßt.[2]) Am Anfange des 3. Jahrh., zu den Zeiten des Lehrers Samuel in Nehardea, war der einjährige Cyclus zur vollen Thatsache (Jeruschalmi Megilla Absch. 3. am Ende). In der Mitte des 8. Jahrh. traf man denselben in den meisten Gemeinden Babyloniens.[3]) Nach ihm wurde der Pentateuch in 54 Lektionen, Sedarim oder Sidroth, getheilt. Nicht mit eingerechnet waren die Vorlesungsstücke zu den Neumondssabbaten, Weihfestsabbat, Fast- und Festtagen, von denen wir später sprechen werden. Für den Beginn der Vorlesung war der erste Sabbat nach dem Laubhüttenfest und für den Schluß dieses Festes der letzte Tag derselben bestimmt. Man wies hierbei auf das Gesetz in 5 M. 31. 10. hin, das die Thora am Laubhüttenfeste vorzulesen befiehlt.[4]) β. **Die Vorlesungsstücke zum Gottesdienst am Sabbatnachmittag, Montag und Donnerstag Morgen.** Die Thoravorlesung im Gottesdienst zu Sabbatnachmittag, Montag und Donnerstag Morgen wird, wie schon erwähnt, als ein uralter Brauch (als eine Einführung durch Esra) gekannt. Über die Bestimmung der Vorlesungsstücke an diesen Tagen waren die Lehrer des 2. Jahrh. noch nicht einig. R. Mair erklärte sich für die weiterlaufende Fortsetzung der Vorlesung, wo man dieselbe am Sabbatmorgen beendet hatte, so daß die Vorlesungsstücke auch an diesen Tagen der Reihe nach auf einander folgen, dagegen giebt R. Juda an, daß die Lektion am Sabbatnachmittage von dem Schluß der Lektion am Sabbatmorgen beginne, die sich jedoch am Montag, Donnerstag und am nächsten Sabbatmorgen wiederholen soll.[5]) Indessen hat man sich für die Angabe des Letztern entschieden.[6]) Diese Lektion war für **drei** aufzurufende Personen bestimmt und mußte mindestens 9 Verse haben; sie bildete den ersten Abschnitt (Parascha) der Sidra (Lektionsordnung), die am Sabbatmorgen zur Vorlesung kam. γ. **Die Vorlesungsstücke an den Fest-, Fast- und Neumondstagen, so wie an den Festvorbereitungssabbaten.** Auch die Bestimmungen darüber waren im 2. Jahrhundert noch nicht abgeschlossen, und die Lehrer des 3. Jahrh. bringen noch ergänzende Anordnungen, von denen sich in der Mischna nichts vorfindet.[7]) Von den Festen nennen wir erst: a. **Das Pesachfest.** Zur Vorlesung an demselben waren bestimmt für den 1. Tag: 2 M. 12. 21—51. und 4 M. 28. 16—25; für den 2. Tag: 2 M. 23. 1—44. und 4 M. 28. 16—25; für den 3. Tag (den ersten Tag Chol Hamoed): 3 M. 13. 1—16. und 4 M. 28. 19—25; für den 4. Tag (den zweiten Tag Chol Hamoed): 2 M. 22. 24; 23. 1—19. und 4 M. 28. 19—25; für den 5. Tag (den 3. Tag Chol Hamoed): 2 M. 33. 22—23; 34. 1—26. und 4 M. 28. 19—25; für den 6. Tag (den 4. Tag Chol Hamoed): 4 M. 9. 1—15. und 4 M. 28. 19—25; für den 7. Tag: 2 M. 13. 17—22; 14. und 15. 1—27; ferner 4 M. 28. 19—25; für den 8. Tag: 5 M. 15. 19—23; 16. 1—17; ferner: 4 M. 28. 19—15. Diese Aufstellung ist die der Gemara für die Gemeinden der Diasspora, wo der zweite Festtag gefeiert wurde, dagegen ist die Aufstellung in der Mischna, wohl nur für die Gemeinden in Palästina, die den zweiten Festtag nicht feierten, eine andere. Das Vorlesungs-

---

[1]) Megilla S. 31b. עזרא תקן להם לישראל שיהיו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת ושבמשנה תורה קודם ר"ה. [2]) So in Maimonides h. Tephilla Absch. 13. und Orach chaim § 138. 2. [3]) Scheelthoth de R. Achai Gaon. [4]) Sote 41. Megilla 31a. [5]) Megilla S. 31b. ת"ר מקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה במנחה שם קורין בשני בשני שם קורין בחמישי שם קורין בשבת הבאה דברי ר' מאיר ר' יהודה אמר מקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה ובשני ובחמישי ולשבת הבאה. [6]) Das. א"ר זירא הלכה מקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה בשני ובחמישי ולשבת הבא. Vergl. Orach chaim § 138. 2. [7]) Wir erinnern an das Vorlesungsstück zu Mincha des Versöhnungstages, wovon in der Mischna nichts vorkommt u. a. m. siehe weiter.

stück vom 7. Tag kommt ebenfalls in der Mischna noch nicht vor. Für den 1. Tag waren die Stücke von den oben angegebenen des zweiten Tages. Am 7. Tage sind die von oben bezeichneten.[1]) b. Das Wochenfest, Schebuoth, auch Azereth. Für den 1. Tag: 2 M. 19. und 4 M. 28. 26—31; für den 2. Tag: 3 M. 23. 1—44. und 4 M. 28. 26—31. In der Mischna wird auch hier nur eine Vorlesung und zwar die von 3 M. 23. angegeben; dagegen wird in der Gemara in Bezug auf den zweiten Festtag für die andern Gemeinden die hier angegebenen Abschnitte verzeichnet.[2]) c. Das Neujahrsfest. Für den 1. Tag: 1 M. 21. und 4 M. 29. 1—6; für den 2. Tag: 3 M. 22. 26—33; 23. 1—44; ferner 4 M. 29. 1—6. Auch diese Angabe ist nach der Gemara, dagegen hat die Mischna nur die, welche wir für den zweiten Tag bezeichnet haben. d. Der Versöhnungstag. Für den Morgengottesdienst: 3 M. 16. 1—34. und 4 M. 29. 7—11; für den zu Mincha: 3 M. 18. 1—30. Wir bemerken, daß auch die Angabe für die Vorlesung zu Mincha in der Mischna fehlt und erst in der Gemara vorkommt.[3]) e. Das Laubhüttenfest. Für den 1. und 2. Tag: 3 M. 22. 26—33; 33. 1—44. und 4 M. 29. 12—17; für die 4 Zwischentage (Chol Hamoed): 4 M. 29. 17—34; für den 7. Tag: 5 M. 15. 19—23; 16. 1—17. und 4 M. 29. 35—39; für den 8. Tag: 5 M. 33. 1—29; 34. 1—12. und 4 M. 29. 35—39. Auch davon hat die Mischna nur das Lesestück vom 1. Tag, während sie für die andern Tage den Opferabschnitt 4 M. 29. 17—38. bestimmt; sie hat nur die Gemeinden Palästinas, die den zweiten Festtag nicht feierten, im Auge.[4]) f. Das Chanukafest: 4 M. 7. 1—89; 8. 1—4. und zwar: am 1. Tag: 4 M. 7. 1—17; am 2. Tag: das. V. 18—29; am 3. Tag: das. V. 24—35; am 4. Tag: das. V. 30—41; am 5. Tag: das. V. 36—47; am 6. Tag: das. V. 42-53; am 8. Tag: das. V. 54—89; K. 8. V. 1—4. Diese Bezeichnung der Lesestücke findet sich schon in der Mischna.[5]) g. Das Purimfest: 2 M. 17. 9—15. Für die Fasttage waren bestimmt: für den 9. Ab: 5 M. 4. 25—40. Diese Anordnung ist von Abaji, einem Lehrer des 4. Jahrhunderts, während frühere Lehrer bald 4 M. 17, bald 3 M. 27. dafür angeben.[6]) Zu bewundern ist, daß die Mischna dafür keine Bestimmung hat, aber im Tur Orach Chaim 559 ist dieselbe schon da. Für die andern Fasttage: 2 M. 32. 11—14. und 34. 1—11. Dagegen waren die Abschnitte von den Segnungen und Verwünschungen in 3 M. 33. und 5 M. 28. an den Fasttagen wegen alzu großer Dürre in Folge des Regenmangels.[7]) An den Neumondstagen: 4 M. 28. 1—15; am Neumondstag des Sabbat: das. nur V. 11—15. Eine größere Auswahl von Vorlesungsstücken war für die vier Vorbereitungssabbate und zwar: für den ersten zum Eintritt des Monats Adar, Parschath Schekalim: 2 M. 30. 11—16; für den zweiten vor Purim, Parschath Sachor: 5 M. 25. 17—19; für den dritten, Parschath Para: 4 M. 19. 1—22. und für den vierten, Parschath Hachodesch: 2 M. 12. 1—20. Auch bei dieser Angabe des Lesestückes in Bezug auf den ersten Sabbat (Schekalim) wird von einer Meinungsdifferenz zwischen den Lehrern des 3. Jahrh., Rab und Samuel, berichtet. Ersterer giebt 4 M. 28. 1—8. hierzu an. Wir bemerken, daß diese Vorlesungsstücke neben denen der Sabbatlektionen gelesen wurden, also erstere nicht verdrängten.[8]) III. Vorlesungsweise, Zahl und Personen der zur Thora Zurufenden und Übersetzung des Vorgelesenen. Die in den Synagogen gegenwärtig übliche Vorlesungsweise ist das Resultat einer allmählichen Entwicklung. Die Bestimmung von Personen, die zur Thora gerufen werden, um selbst die Lektion vorzutragen oder wie es heute üblich geworden, daß ihnen dieselbe vor-

---

[1]) Siehe Mischna Megilla S. 30b. und 31a. Im Talmud daselbst lautet hierzu והאידנא דאיכא תרי יומא. Diese Anordnungen sind von den Lehrern des 4. Jahrh. von Rab Papa und Abaji (s. d. A.) [2]) Megilla S. 30b. und das. 31a. אחרים אומרים בחדש השלישי והאידנא דאיכא תרי יומי עבדינן כתרויהו. [3]) Das. S. 31a. [4]) Das. und die Mischna von S. 30b. [5]) Daselbst. [6]) Megilla S. 31b. [7]) Das. [8]) Megilla S. 30b. Nach R. Jirmeje gegen die Angabe des R. Ami.

gelesen wird, kannte man erst nicht. Nach Nehemia 8. 3. war es Esra selbst, der allein vor der versammelten Gemeinde aus der Thora die betreffenden Abschnitte vorlas. Die Leviten standen dem Vorleser nur derart zur Seite, daß sie das Vorgelesene dem Volke durch Uebersetzung und Erklärung verständlich machten.[1]) So berichtet schon Philo (im 1. Jahrh.), daß die Vorlesung aus der Thora durch einen Priester oder einen Ältesten geschah.[2]) Die Mischna erzählt von dem Hohenpriester, er habe am Versöhnungstage die Tagesabschnitte aus der Thora selbst vorgelesen.[3]) Ebenso erzählt man vom König Agrippa (s. d. A.), daß er selbst am Laubhüttenfeste die ihm zukommende Lektion vorlas.[4]) Noch aus späterer Zeit wird mitgetheilt, daß in den Synagogen der ausländischen Juden man von dem gewöhnlichen Brauch beim Vorlesen abwich, nur Einer las die Lektion von Anfang bis Ende.[5]) Ebenso bestimmt die spätere Halacha, daß in dem Falle, wo es nur einen des Lesens Kundigen giebt, derselbe allein die ganze Lektion vorlesen soll.[6]) Nur in Ablösungsfällen, wo der Vorleser ermüdete u. a. m. trat ein Anderer an dessen Stelle und las vor. Dem Priester standen die Leviten am Nächsten, die schon dem Esra in seiner Vorlesung beistanden und so später ein Anrecht hatten, auf den Priester in seiner Vorlesung zu folgen. Später räumte man auch gewöhnlichen Israeliten das Recht hierzu ein. So entstand der Brauch, daß zu den Personen, welche die Abschnitte aus der Thora vorlasen oder zur Vorlesung gerufen wurden, die drei Klassen, Ahroniden, Leviten und Israeliten, gehören sollen. Der Ahronide war der erste, der Levit der zweite und der Israelit der dritte. Dieses Vorrecht des Ahroniden wurde jedoch, besonders wenn derselbe ein Idiote war, von den Gesetzeslehrern des 2., 3. und 4. Jahrh. n., ja sogar noch von den Rabbinern des 12. Jahrh. bestritten. Die Mischna hat darüber: den Priester rufe man erst zur Thora, nach ihm einen Leviten und nach diesem einen Israeliten, des Friedens wegen, d. h. damit die Zänkereien darüber aufhören.[7]) Maimonides in seinem Mischnakommentar will diese Norm nicht bei einem Priester, der unwissend ist, gelten lassen; er weist auf den Ausspruch von R. Mair hin: „ein Gelehrter, sollte er auch ein Mamser (s. d. A.) sein, hat den Vorzug vor einem unwissenden Priester"[8]); ferner auf Rab Huna (im 4. Jahrh.),[9]) und Rabh (im 3. Jahrh.), welche als Erste den Abschnitt des Priesters vorlasen.[10]) Doch hat sich der Brauch gegen Maimonides immer mehr befestigt, besonders später, wo die zur Thora Gerufenen nicht vorzulesen brauchen. Die Zahl der zur Thora Gerufenen war je nach den Tagen verschieden. So am Sabbatnachmittag, Montag und Donnerstag drei Personen; an den Neumondstagen und Chol Hamoed vier Personen; an den Festtagen außer dem Versöhnungstage fünf Personen; am Versöhnungstage sechs Personen und an den Sabbaten sieben Personen. An Fest- und Sabbattagen ist es erlaubt, die Zahl der Aufzurufenden zu vermehren, aber nicht an den andern Tagen.[11]) Der Aufgerufene spricht eine Benediktion vor der Vorlesung und eine nach derselben. Auch darin war es in der ältern Zeit anders, die Benediktion wurde nur einmal am Anfange der Vorlesung und am Schlusse derselben gesprochen, aber nicht von jedem zur Thora Gerufenen wiederholt. Der gegenwärtige Brauch wurde wegen der Vielen, die später in die Synagoge kamen, oder früher weggingen, eingeführt.[12]) Die Benediktion bei Eröffnung der Vorlesung haben wir schon in Nehemia 8. 7. erwähnt. Eine weitere Abweichung der heutigen Vorlesungsweise von der ältern besteht darin, daß früher der zur Thora Gerufene selbst den Abschnitt vorlas.[13])

[1]) Nehemia 8. 7. 8. והלוים מבינים את העם לתורה והעם על עמדם. ויקראו בספר תורת האלקים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא. [2]) Philo II. 630. [3]) Joma S. 68b. וכהן גדול עומד ומקבל וקורא Sote 40b. [4]) Das. S. 41a. [5]) Jeruschalmi Megilla Absch. IV. S. 75b. והלועזות לא נהגו כן אלא אחד קורא כל הפרשה כולה. Vergl. Tosephta Megilla IV. (III) בית הכנסת של לועזות. [6]) Das. היה יודע אחד את הפרשה קורא את כלה. [7]) Gittin S. 59a. כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל מפני דרכי שלום. [8]) Horajoth. [9]) Megilla S. 22a. [10]) Gittin S. 59b. Vergl. Maimonides Commentar Mischna Gittin Absch. 5. [11]) Megilla S. 21a. die Mischna daselbst אין פותחין בכהן ואין מוסיפין עליהם. [12]) Megilla S. 21b. משום נכנסים ויוצאים Orach chaim 139. [13]) Maimonides h. Tephilla 12. 5.

Jeder bereitete sich vorher darauf ordentlich vor, damit er den Abschnitt geläufig auch vorlesen konnte.[1]) Es wagte Niemand vor die Thora zu treten, d. h. sich aufrufen zu lassen, der sich nicht darauf vorbereitet hatte. So wird von R. Akiba erzählt, daß er nicht, wenn auch aufgerufen, zur Thora treten wollte, um vorzulesen, weil er sich vorher nicht vorbereitet hatte.[2]) Im Anfange des 10. Jahrh. rief man zur Thora nur die des Lesens Kundigen.[3]) Noch im 12. Jahrh. lehrte Maimonides, daß der zur Thora Gerufene selbst vorlese.[4]) Doch wird schon von dem Gaon Saadia (im 9. Jahrh.) eine Bestimmung gebracht, daß im Falle der zur Thora Gerufene nicht vorlesen kann, ihm der Vorbeter die vorzulesenden Verse leise vorsagen soll, die er laut nachzusprechen habe.[5]) Nicht desto weniger lesen wir im Or Serua,[6]) daß nach dem Bericht des R. Ephraim b. Jsaak des Großen aus Regensburg bei den Juden in Griechenland noch im 12. Jahrh. der Brauch des Selbstvorlesens herrschte, dagegen existirte damals schon in Frankreich und Deutschland die Sitte, daß der Vorbeter allein vorlas.[7]) So bringt der im 16. Jahrh. von Joseph Karo abgefaßte Schulchan Aruch N. 139. diesen zweifachen Brauch bei den verschiedenen Gemeinden; die Existenz des Selbstvorlesens war also noch damals.[8]) Ebenso kennt man die Synagogen in Rom, in denen die Aufgerufenen selbst vorlasen. (Tur 141). Wie der Usus des Vorlesens durch den Vorbeter sich entwickelte, darüber geben uns die Tosaphisten Auskunft. R. Tam (1100—1171), erzählen sie, führte die Institution des Souffleurs für die zur Thora Gerufenen ein, um nicht den Unkundigen zu beschämen, wobei er sich auf die Mischna bezieht, die Ähnliches von dem Vorlesen des Abschnittes der Erstlinge berichtet.[9]) Auch R. Salomon Jizchaki (Raschi) kennt diesen Brauch.[10]) Bald darauf war der Vorbeter nicht blos der Souffleur, sondern der Vorleser selbst für alle zur Thora Gerufenen. Ascheri (1306—1327) will von dem Grund des R. Tam nichts wissen, aber nichts desto weniger ist er für den neuen Brauch, den er in Betracht der Unwissenheit der richtigen Accentuation des Textes als berechtigt motivirt.[11]) Ein anderer Gegenstand, von dem die nachtalmudische Zeit abgekommen ist, ist die Übersetzung des Vorgelesenen in die Landessprache. Mit der Einführung der Thoravorlesung durch Esra war die Übersetzung derselben in die Landessprache, damals die aramäische, mit verbunden.[12]) Dieselbe war bis gegen das 8. Jahrhundert üblich. Ausführliches darüber siehe: „Targum“ und „Haftara“.

W.

Wechsler, שולחני, griechisch *τραπεζίτης,*[13]) auch *κολλυβιστής.* Kaufmann, dessen spezielles Geschäft ist, eine Münzsorte gegen andere umzutauschen,[14]) als z. B. ausländische Münzen gegen inländische, größere gegen Scheidemünzen und die außer Kours gesetzten gegen coursirende. Kleinere Summen wechselte man bei den Krämern,[15]) aber für größere Beträge von ausländischen oder nicht mehr coursirenden Geldsorten wurden Wechsler aufgesucht. In Palästina während des zweiten jüdischen Staatslebens, wo zu den Wallfahrtsfesten u. s. w. Juden aus den verschiedenen Gegenden Asiens, Afrikas und Europas nach Jerusalem

---

[1]) Tosephta Sabbath Absch. 1. תינוקות וסדרין פרשיותיהן Orach chaim 139. [2]) Tanchuma zu ויתרו. שאין אדם רשאי לומר דברי תורה לפני צבור עד שישפוט אותה ב׳ וג׳ פעמים בינו לבין עצמו. [3]) Abudraham Abschnitt תפלה של חול. [4]) Maim. in Jad chasaka h. Tephilla Absch. 12. 5. כל אחד ואחד מן הקורין פותח ס״ת — ומברך ואח״כ קורא. [5]) Abudraham Abschnitt תפלה של חול. [6]) Or Serua h. Sabbath N. 42. [7]) Daselbst. [8]) Daselbst במקום שנהגו שעולה בעצמו קורא בקול רם — ובמקום שהחזן קורא הוא צריך לסדר תחלה. [9]) Tosaphoth zu Baba bathra S. 15a. ebenso zu Megilla S. 28b. ומה שנוהגים לקרא שנים אמר ר״ת כדי שלא יתבייש מי שאינו יודע לקרות בעצמו. [10]) Raschi zu Sabbath S. 12b. unten. החזן מסדר — ומסייע את שבעה הקורין בנקודה ובטעמיה בלחש. [11]) Ascheri zu Megilla III. 1. לפני שאין הכל בקיאין בטעמי הקריאה — לכך התקינו שיקרא שליח צבור שהוא בקי בקריאה. [12]) Nach Nedarim 7. Megilla 3. מפורש זו תרגום. [13]) Mtth. 25. 37. [14]) Maaser Scheni 4. 2. [15]) Tosephta Pea cap. 4. Schebuoth 7. 5.

zusammenströmten, war das Geschäft der Wechsler ein gesuchtes und weit ausgedehntes. Dieselben mußten ihre mitgebrachten Münzen in Jerusalem zum Ankauf von Opfern, für Ausgaben zu ihrem Lebensunterhalt u. a. m. umwechseln. Hierzu kam die Entrichtung der jährlichen Tempelsteuer, die erst ⅓ Schekel (Nehemia 10. 32.), aber später ½ Schekel = zwei Drachmen pro Person von 20 Jahren ab betrug und die von den ausländischen Juden nach Jerusalem geschickt und da gegen paläst. Münzen umgewechselt wurde.[1]) Bedenkt man, daß in einem Lande die verschiedenen Landschaften, und unter diesen besonders die Handelsstädte eigene Münzen hatten, so werden wir die große Bedeutung der Wechsler und den Umfang ihres Geschäftes verstehen. Auch die Juden Palästinas die aus den fernern Gegenden nach Jerusalem den Betrag des zweiten Zehnten (s. d. A.) brachten und dort denselben verzehren mußten, bedurften des Wechslers, der ihre größere Münzen zu kleinern umwechselte.[2]) Außer der Umwechselung der verschiedenen Münzsorten gehörte zu ihrem Geschäfte das Ausleihen von Geld, Ankauf von Schuldscheinen u. a. m. Wie früh der Gebrauch von schriftlichen Anweisungen des einen Wechslers an den andern zur Auszahlung von größeren Geldsummen eingeführt war, ersehen wir aus der Nachricht bei Josephus,[3]) daß der Alabarch Alexander dem König Agrippa eine Anweisung auf Geld mitgab, das ihm von einem Geschäftsfreunde in der unteritalischen Hauptstadt Dicaearchia ausgezahlt werden sollte. Diese Geschäfte warfen den Wechslern einen nicht geringen Gewinn ab. Für die Umwechslung der Münzen nahm der Wechsler ein Aufgeld, genannt „Kolbon", κόλλυβον, nämlich 1 Maa = $^1/_{12}$ oder ½ Maa = $^1/_{24}$ des ganzen Betrages.[4]) Nach dem jüdischen Recht[5]) konnte auf Verkauf von Schuldscheinen wegen des Risico keine Klage erhoben werden. Der talmudische Name für Wechsler „Schulchani", שולחני, ist neuhebräisch, dem griechischen τραπεζίτης und dem lateinischen Mensarius nachgebildet; er rührt von dem Tische her, den die Wechsler zum Geldumwechseln aufstellten und hinter dem sie saßen.[6]) Ueber ihren Stand beim Tempel, siehe: „Tempel".

Weihfest, Chanuka, חנוכה, Tempelweihfest, griechisch τὰ ἐγκαίνια[7]); später auch τὰ φῶτα, das Fest der Lichter,[8]) oder: „die Tage der Erneuerung des Altars".[9]) Achttägiges, religiös geschichtliches Dank- und Freudenfest aus der nachbiblischen Zeit (164 v.), vom 25. Kislev (December) bis den 3. Schebat (Januar), zum Andenken der herrlich großen Siege der Makkabäer (s. Hasmonäer) über die Syrer unter Antiochus Epiphanes (s. d. A.) und deren schmachvollen Bedrückung des jüdischen Volkes in seiner religiösen und politischen Freiheit in den Jahren 167—164 v., so wie zur Erinnerung ihres feierlichen Einzuges in Jerusalem, der Reinigung und der Wiedereinweihung des durch den Götzendienst verunreinigten Tempels, besonders des neuerbauten Altars, der Vorhöfe und der andern neuen Tempelgeräthe und der Wiedereinführung des durch den griechisch syrischen Götzendienst verdrängten alten Gottesdienstes, der Verehrung des einig-einzigen Gottes. Nach 1. B. der Makkab. 4. 59. und 2. B. der Makk. 10. 8. hat unter Judas Makkabäus ein Gemeindebeschluß die Feier dieses achttägigen Festes für das jüdische Volk bestimmt und angeordnet, was auch den im Auslande wohnenden Juden galt und von ihnen auch angenommen wurde.[10]) Den 25. Kislev (Dezember) des Jahres 167 v. war von den Griechen der kleine auf dem Brandopferaltar des Tempels zu Jerusalem dem Zeus Olympios aufgesetzte Altar durch ein Festopfer für den Zeusdienst eingeweiht,[11]) und drei Jahre später war es wieder der 25. Kislev, an dem der Siegeseinzug des Judas Makkabäus stattfand und der Tempel von diesem Götzendienste gereinigt wurde. In der

---

[1]) Mtth. 17. 24. [2]) Maaser Scheni Absch. 4. 2. [3]) Joseph. Antt. 18. 6. 3. [4]) Vergl. Mehreres Schekalim 1. 6. 7. [5]) Mischna Baba mezia 4. 9. [6]) Baba mezia 4. 2. [7]) 1 Macc. 4. 59. [8]) Joseph. Antt. 12. 7. 7. [9]) 1 Macc. 4. 59. [10]) 2 B. der Macc. 1. 9. 18. Joseph. Antt. 12. 7. 7. und Mischna Sabbath Absch. 2. sagen aus, daß dieses Fest von ihnen gefeiert wurde. [11]) 1 Macc. 1. 59.

Bestimmung von acht Tagen erkennen wir keine Nachahmung des Laubhüttenfestes, sondern die gesetzlich nothwendige Zeit von sieben Tagen zur Altarweihe. Die Feier bestand damals in Jerusalem außer den Einweihungsförmlichkeiten aus dem Anzünden der Lampen des Tempelleuchters, der Darbringung der Dank- und Freudenopfer, den Gebeten und den Psalmgesängen, dagegen auf dem Lande nur aus dem Anzünden der Lichter (Lampen), in den Synagogen, Häusern und Höfen, Gebet und dem Absingen der Psalmen (Hallelpsalmen, s. Hallel). In dieser letzten Gestalt wurde dieses Fest auch nach der Zerstörung des Tempels acht Tage lang gefeiert, weshalb es von den griechischredenden Juden „Fest der Lichter" genannt wurde.[1]) Die Zahl dieser Lichter war wohl erst nicht bestimmt, denn sie bildet noch im 1. Jahrh. n. eine Diskussion in den Schulen Samais und Hillels. Die Schule Samais bestimmte für den ersten Abend acht Lichter und von da ab immer ein Licht weniger, dagegen lehrte die Schule Hillels, daß man mit einem Lichte am ersten Festabend anfangen und so jeden Abend eins zu zugeben soll, bis an dem achten Festabend acht Lichter angezündet werden.[2]) Josephus findet in den Lichtern ein Symbol der Macht und der Freiheit. Der Talmud hat die Sage von dem im Tempel aufgefundenen Krügchen Oel, das nicht durch den Götzendienst verunreinigt wurde. Dasselbe gebrauchte man für die Lampen des Tempels, das wunderbarer Weise acht Tage lang hinreichte. Mehreres siehe: „Licht" und „Hasmonäer".

Welthandel, מסחר היהודים בארצות; Internationale Handelsverkehr, מרכלת היהודים בין הגוים. Wir haben in Abtheilung I. Artikel „Handel" über den Handelsverkehr der Juden während des ersten Staatslebens und der Exilszeit gesprochen, hier soll eine Darstellung desselben aus dem zweiten Staatsleben und nach demselben bis zum Schluß des 5. Jahrh. gegeben werden. Die Juden waren ursprünglich kein Handelsvolk; sie waren in Palästina als eine Ackerbau treibende Bevölkerung demselben völlig abgeneigt; auch das mosaische Gesetz mit den Bestimmungen gegen die Zinsname und der Abschließung von den heidnischen Völkern durch die Speisegesetze u. a. m. erschwerten den Handel. Erst in der nachexilischen Zeit, als sie sich im Laufe der Jahrhunderte über fast alle kultivirten Länder Vorderasiens, Afrikas und Europas ausgebreitet hatten, wurde auch der Handel in den Kreis ihrer Thätigkeit hineingezogen. Derselbe war, da sie in allen damals civilisirten Ländern zerstreut wohnten, nicht eines Landes und eines Volkes, sondern gestaltete sich zu einem wahren Welthandel. Der Handel der Juden in Palästina nahm in diesen Jahrhunderten keine bevorzugte Stellung ein; er war nur der eines Landes, ohne gerade den Mittelpunkt dieses Welthandels zu bilden. Seine Bedeutsamkeit lag in dem Bestand des jüdischen Staatswesens daselbst, unter dessen Schutz er sich weithin ausbreiten konnte. Wir beginnen: I. Von dem Handel der Juden Palästinas. Von der frühen Existenz desselben spricht das griechischjüdische Schriftthum aus der letzten Hälfte des jüdischen Staatslebens. So kennt das 1. B. der Makkabäer 1. 58. die Sitte aus der Zeit vor den Makkabäern, daß an einem bestimmten Tage jedes Monats die Männer vom Lande sich nach den Städten begaben, wahrscheinlich um Märkte abzuhalten. Die Tradition nennt hierzu die Tage Montag und Donnerstag jeder Woche.[3]) Einen andern Bericht lesen wir in 1. B. der Makkab. 14. 5. von Simon dem Makkabäer, der Joppe eroberte, um einen Hafen zu besitzen, den er zum Einfuhrsorte für die Inseln des Meeres machte. Von Großhändlern und Krämern spricht das Sirachbuch 26. 20. und daselbst in 27. 2; 37. 11; 42. 4. mahnt es zur Ehrlichkeit im Handel. Von Einfuhr von Häuten nach Jerusalem gegen 197 v. berichtet Josephus.[4]) Talmudischen Angaben entnehmen wir die Einfuhr von Glaswaaren,[5]) Weizen,[6]) u. a. m. „Nach Jerusalem, erzählt Aristeas, wird eine große Menge von Aromen, Edelsteinen und Gold durch

---

[1]) Joseph. Antt. 12. 7. 7. [2]) Daselbst ב"ש יום א' מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך וב"ה אומרים ליל א' מדליק א' מכאן ואילך מוסיף והולך. [3]) Baba kama S. 82a. [4]) Joseph. Antt. 12. 3. 4. [5]) Sabbath S. 14b. גזרו טומאה על כלי זכוכית בימי חשמנאים. [6]) Tosephta machschirim Absch. 3.

die Araber gebracht, denn das Land ist gut bebaut und zum Handel geeignet, so wie die Stadt von Kunstsachen voll ist. Nichs fehlt dort von dem, was zur See eingeführt wird, da man gute Häfen hat: Askalon, Joppe, Gaza und Ptolemais". Wir geben Näheres über diese und die andern Seehafenstädte Palästinas an. a. In Askalon (s. d. A.) war der Weizen- und Weinhandel berühmt, der bis nach Italien ging. Sehr geschätzt war das in Askalon aus den Cyperblumen bereitete kosmetische Pulver. Wunderbar an Kunst und Größe waren seine Basiliken des Weizenhandels, die von Herodes I. angelegt wurden.[1]) b. Joppe (s. d. A.) wurde als der Hafen Jerusalems angesehen; derselbe war altberühmt, wenn auch wegen der felsigen Küste nicht ganz sicher; auch lag er für den Nordwind völlig offen. Heute wird der Hafen nur benutzt zum direkten Ein- und Ausladen, sonst liegen die Schiffe weit draußen. c. Gaza (s. d. A.) lag mehr einwärts von seinem Hafen und bildete jedoch durch seine Karawanenstraßen mit Ägypten, Ailat und Petra, mit dem südlichen Arabien einen wichtigen Handelsplatz. Im talmudischen Schriftthum ist Gaza ein bedeutender Meßort[2]) und hat einen wichtigen Karawanenmarkt.[3]) Andere bezeichnen Gaza als Hauptemporium für die arabischen Waaren, die westwärts gingen.[4]) d. Ptolemais, Akko (s. d. A.), am Nordrande des Meerbusens, war als wichtige Handelsstadt und Meßort bekannt,[5]) und soll den besten Hafen der syrischen Küste besessen haben. Von den andern See- und Handelsstädten nennen wir noch: e. Raphia (s. d. A.), ziemlich hart an der Südgrenze und an der ägyptischen Straße; ferner f. Anthedon (s. d. A.); g. Jabne (s. d. A.) (Jamnia), wird mit seinem guten Hafen, seinen Waarenniederlagen und starken Bevölkerung oft erwähnt[6]); h. Apoloma (s. d. A.), war die einzige Seestadt der weinreichen Ebene Saron; i. Cäsarea (s. d. A.), nach der Zerstörung Jerusalems die erste Stadt Palästinas, deren Hafen Herodes I. bauen ließ, er war größer als der von Piräus und hatte Schwibbögen und Gewölbe für die auszuladenden Waaren; k. Dor oder Dora (s. d. A.), lag nördlicher, es hatte später einen Hafen von geringer Bedeutung; l. Chaifa (s. d. A.), eine halbe Stunde von Karmel, mit seinem unsichern Ankerplatz, dessen Seehandel noch heute nicht ohne Bedeutung ist. Von diesen elf Seestädten besaßen schon unter Alexander d. Großen das Münzrecht: Askalon, Joppe, Stratonsthurm, Chaifa und Akko. Später unter den Ptolemäern besaßen das Münzrecht: Gaza, Joppe und Stratonsthurm. Ueber die zahlreiche jüdische Bevölkerung dieser Städte bitten wir in diesen Artikeln nachzulesen. Im Binnenlande waren bedeutende Handelsstädte: a. Jerusalem (s. d. A.), das nach allen Seiten durch Verkehrsstraßen hinlängliche Verbindung mit dem Welthandel hatte. Es erhielt inländische Produkte meist aus Galiläa und den andern Provinzen; dagegen lieferten die Seestädte hierher die ausländischen Waaren, besonders die des Luxus und der Industriezweige, die in Palästina nicht existirten.[7]) Zahlreich werden seine Märkte als die Stappelplätze dieser Waaren genannt: der Markt der Viehmäster, der verschließbar war[8]); der Markt der Wollhändler[9]); der Schmiedewaaren[10]); der Kleider[11]); der Balken und Bretter[12]); der Früchte[13]) u. a. m. b. Hebron (s. d. A.), das mit Jerusalem, Gaza und Ailat Straßenverbindung hatte, bildet noch heute Mittelpunkt des Handels zwischen Arabien und Syrien; c. Emmaus (s. d. A.), dessen Karawanenmarkt gekannt ist[14]); d. Lydda (s. d. A.) auch Diospolis, gehoben durch seine zwei Straßenverbindungen, die von Ägypten und Gaza nach der großen Ebene; von seinen Kaufleuten wird gute Geschäftskunde gerühmt[15]); e. Antipatris (s. d. A.) und f. Chaischub (s. d. A.), von beiden werden Waarenniederlagen genannt[16]); g. Patrim, von

---

[1]) Joseph. b. j. 1. 21. 11. Mehreres siehe: „Askalon". [2]) Jeruschalmi Aboda sara 1. 4. [3]) Aboda sara S. 11b. [4]) Plin. 12. 32. [5]) Jeruschalmi Aboda sara 1. 4. [6]) Philo II. 575. und Tosephta Demai Absch. 1. [7]) Vergl. 1 K. 20. 34. 2 Macc. 4. 9. 19. [8]) Mischna Erubin 10. 9. [9]) Das. vergl. Joseph. b. j. 5. 8. 1. [10]) Das. [11]) Das. 2. 19. 4. [12]) Das. [13]) Beza 5a. [14]) Mischna Kherithoth 3. 7. [15]) Das. Baba mezia 4. 3; Gemara S. 51a. [16]) Tosephta Demai Absch. 1.

dem man den Markt erwähnt[1]); h. Beth Hino, berühmt durch seine Kaufläden[2]); i. Sephoris (s. d. A.) und k. Tiberias (s. d. A.), wo namentlich der Getreidehandel bedeutend war.[3]) Tiberias war außerdem wegen seiner Lage am gleichnamigen See, wegen seines Handels mit Fischen, sowie durch seine Schifffahrt von Bedeutung. Man kennt von ihm Märkte und Waarenlager.[4]) l. Betsean (s. d. A.) oder Scythopolis, das feine Leinen exportirte,[5]) auch sind seine Kaufläden erwähnt[6]); m. Botna (s. d. A.), das eine bedeutende Messe hatte[7]) u. a. m. Die Produkte, die in den Handel kamen und auch exportirt wurden, waren: 1. Weizen, Wein und Datteln. Der Weizenhandel war vorzüglich in Tiberias, Sephoris und Askalon. Die Ausfuhr geschah über Kesib (s. d. A.) nach Tyrus[8]); auch von Arab in Galiläa nach Sephoris.[9]) Nächst dem Weizen kamen verschiedene Mehlsorten,[10]) auch Brod und Backwaaren,[11]) geröstete Körner,[12]) verschiedene Arten von Grütze[13]) u a. m. in den Handel. Reich war Palästina an vorzüglichen Weinen und Ölen[14]); man spricht von Weinniederlagen,[15]) von wo er in Fässern und Krügen ausgeführt wurde. Derselbe war so stark, daß man ihn mit zweifachen[16]) und dreifachen[17]) Wasser mengte. Es gab außerdem noch Würzweine[18]) und die aus Wein zubereiteten Tränke (als z. B. den Oinomeli, einen Trank aus Wein, Honig und Pfeffer; den Oluntis aus altem Wein, klarem Wasser und Balsam[19]); den Myrrhenwein,[20]) der ebenfalls exportirt wurde. Die Datteln wurden eingelegt und versandt; ebenso wurden der aus ihnen gepreßte Saft, Honig, Dibs, sowie der Palmenwein aus diesem exportirt. Groß war der Handel mit Feigen auch zu Schiffen[21]); sie wurden oft gepreßt und in der Form von großen Broden verkauft.[22]) Auch der Apfelwein bildete einen Handelsartikel.[23]) Oliven wurden bis nach Italien[24]) und das Olivenöl nach Phönizien, Syrien und Ägypten, besonders nach Alexandrien ausgeführt.[25]) Von den Aromen, Kunstölen und Salben, mit denen gehandelt wurde, nennen wir den Balsam, der nach Plinius mit dem doppelten Silbergewicht bezahlt wurde[26]); ferner Myrrhe, Weihrauch, Narde, Aloe, Zimmt, Kassia u a. m.[27]); ferner Kunstöle,[28]) besonders Rosenöl,[29]) ein Produkt der Rosenkultur in Jericho[30]); auch Balsamöl[31]); Myrrhenöl[32]) u. a. m. Nicht unerwähnt lassen wir noch die Honigarten als z. B. den Bienenhonig und den Traubenhonig.[33]) Ebenso waren es Grünwaaren, die zum Verkauf kamen[34]) und die von den Gärtnern in Tonnen, Kisten,[35]) oder in Bunden[36]) auf den Markt gebracht wurden. Es gehören hierher Gurken, Melonen, Kürbisse u. a. m.[37]) Von den Mineralen nennen wir die Salze, Erdpeche, Asphalt, Thon, Thongeräthe u. a. m., über welche wir in den betreffenden Artikeln berichten. Hierzu kamen die Rohstoffe zu Geweben für Kleider: Wolle, Flachs, Baumwolle, Hanf, Kameel- und Ziegenhaare u. a. m. So kennt man Wollmärkte in Jerusalem[38]) und Wollverkäufer.[39]) Seide wurde in Gischala gewonnen.[40]) So werden paläst. Schriftgelehrte genannt, die mit Seide nach

---

[1]) Das. [2]) Baba mezia 88a. [3]) Jeruschalmi Baba mezia 5. 8; Gemara Baba bathra S. 75b. [4]) Tosephta Erubin Absch. 5. [5]) Jeruschalmi Kidduschin 2. 4. [6]) Aboda sara 1. 4. [7]) Jeruschalmi Aboda sara 1. 4. [8]) Jeruschalmi Demai 1. 3. [9]) Das. Taanith 4. 1. [10]) Mischna Machschirim 6. 2; das. Menachoth 10. 5. [11]) Mischna Demai 5. 3. 4. [12]) Das. Menachoth 10. 5. [13]) Das. Machschirim 6. 2. [14]) Baba bathra S. 91a. und Mischna Menachoth 8. 6. [15]) Das. Baba bathra 6. 2. [16]) Das. Nidda 2. 7. [17]) Gemara Pesachim S. 108b. [18]) Hohld. 8. 2. vergl. Mischna Sabbath 20. 2; Maaser Scheni 2. 1. [19]) Sabbath 140a. [20]) Plin. 14. 15. Macc. 15. 23. [21]) Mischna Aboda sara 5. 2. [22]) Targum zu 1 S. 25. 18; 2 S. 16. 1. vergl. Joma S. 76a. Jerusch. Baba mezia 2. 1. [23]) Mischna Therumoth 11. 2. [24]) Plin. 15. 4. [25]) Sabbath S. 26a. vergl. Joseph. b. j. 2. 21. 2. [26]) Plin. 12. 54. [27]) Kherithoth S. 6a. [28]) Maaser scheni 2. 1; Demai 1. 3. [29]) Mischna Sabbath 14. 4. [30]) Mischna Schebiith 7. 6. [31]) Berachoth S. 43a. [32]) Joseph. b. j. 4. 9. 10. [33]) Siehe: „Honig" vergl. Joseph. b. j. 4. 8 3. Philo II. 633. Khelim 24. 7. Sabbath 2. 1. [34]) M. Demai 6. 12; Tosephta Demai Absch. 5. [35]) Khelim 17. 1. [36]) Machschirim 6. 2. [37]) Maseroth 1. 5. [38]) M. Erubin 10. 9. Joseph. b. j. 5. 8. 1. [39]) M. Khelim 29. 6. [40]) Midrasch Koheleth S. 88b.

Tyrus handelten.[1] Von den Geweben kennt man die zu Tischdecken,[2] Handtüchern[3] und anderm Tischzeug[4] u. a. m. Auch fertige Kleidungsstücke kamen in den Handel[5]; es werden Kleiderhändler oft erwähnt.[6] Ueber den Waffenhandel ist der Bericht des Dio Cassius 69. 12. von Wichtigkeit, daß die Juden unter Hadrian den Römern als Tribut Waffen anfertigten. Im Talmud ist vom Verkauf der Waffen oft die Rede.[7] Näheres darüber siehe in den Artikeln „Kleider und „Waffen". Ein beträchtlicher Handelsartikel war der Verkauf von Vieh, Wild und Fischen. Für den Opferkultus im Tempel zu Jerusalem war eine Menge von Vieh erforderlich. Es gab daher einen bedeutenden Viehhandel in Palästina. So werden erwähnt: „Viehhändler",[8] „Verkäufer von Lämmern" u. a. m.[9] Außer dem Viehmäster[10] verkauften auch oft Hirten das Vieh ihrer Heerden.[11] Auch der Verkauf von Wildpret wird häufig genannt.[12] Zahme Geflügel, besonders Hühner[13] und Tauben[14] wurden viel gebraucht und hatten einen guten Absatz. Von anderen Thieren wird besonders des Pferdehandels gedacht;[15] ebenso des mit Affen,[16] Bären und Löwen.[17] Viel stärker noch war der Fischhandel. Der Fischreichthum des Sees von Tiberias, sowie der Küstenstädte war enorm. In Jerusalem hieß ein Thor, an dem der Fischhandel betrieben wurde, das Fischthor.[18] Es kamen auf dem Markt ganze Fische, größere an einer Schnur oder an einem Ringe angereiht,[19] und zerstückte;[20] auch ganze Schiffsladungen von Fischen werden angegeben.[21] Neben diesen wurden eine Menge Waaren, besonders Luxusartikel vom Auslande importirt. Wir nennen von denselben: a) Thiere. Pferde aus Aegypten; Kameele von Arabien,[22] Elephanten,[23] Esel aus Lybien[24] Affen,[25] Pfauen,[26] Schafe aus Kedar[27] b) Stoffe zu Geweben, Gewebe und Kleidung. Man kennt Garn aus Aegypten,[28] Byssus aus Pelusium u. Indien,[29] römische Leinen[30] u. a. m. Von ausländischen Kleidungsstücken kommen vor: das arabische Gomed[31] das rothe römische Chimuza, ein Hemd oder ein viereckiges Kleidungsstück,[32] Sandalen aus Laodicea,[33] u. a. m., besonders Purpurwaaren aus Phönizien und verschiedene Seidenwaaren von anderen Ländern. c) Metall- und Holzsachen, Kunst- und Luxusgegenstände. Es werden erwähnt: Arabische Kessel,[34] sidonische Schüsseln,[35] Pokale aus Alexandrien,[36] u. a. m. Bedeutend ging der Perlenhandel.[37] Man hatte Perlen in hohlen Stöcken, um dem Zoll auf dieselben zu entgehen.[38] Ferner: Korallen,[39] Edelsteine,[40] Glaswaaren,[41] von dem es farbige und weiße gab,[42] beides war sehr theuer[43]. Es gab auch von Glas Tafeln, Schüsseln verschiedener Größe, Spiegel, Löffel, Becher, Flaschen,[44] Schnüre von Glasperlen,[45] Leuchter, Bett, Stühle, Kasten, Gewichte;[46] ebenso Rinnen,[47] u. a. m. Glaswaaren wurden nach Gewicht verkauft,[48] und Glashändler sind vielfach genannt.[49] Außer diesen hatte man aegyptische Körbe und Körbchen,[50] aegyptische Stricke,[51] kleine arabische Panzer[52] u. a. m. d) Weine und andere Getränke.

---

[1] Jerus. B. K. 6. 7. Das. 4. 2. [2] Beza 22b. Kethuboth 68a. [3] Das. [4] M. Kilaim 9. 3. [5] Das. 9. 5. Moed Katon 2. 5. [6] Das. u. Baba mezia S. 51b. [7] Aboda sara S. 15b. [8] Schekalim 7. 2. [9] Jerusch. Beza 5. 2. [10] Mischna Erubin 10. 9. [11] Beza S. 29b. [12] Mischna Maaser scheni 1. 4. 3. 11. Vergl. hierzu Mischna Moed katon 2. 5. von den Jägern. [13] Das. Aboda sara 1. 5. [14] Beza S. 29b. Tosephta Beza Abschn. 3. [15] Mischna Aboda sara. 1. 6. [16] Tosephta das. Absch. 2. [18] Neh. 3. 3. [19] Mischna Baba mezia 2. 1. [20] Aboda sara S. 40a. [21] Jeruschalmi Aboda sara 2. 10. von dem Schiff des Patriarchen. [22] Kethuboth 67a. [23] Kelaim 8. 6; Gemara Menachoth 69a. [24] Sabbath 51b. [25] Kilaim 8. 6. Tosephta Aboda sara Abschn. 2. [26] Baba Kama S. 65a. Jerusch. Succa 3. 6. [27] Jerusch. Beza 2. 4. [28] Spr. Sal. 7. 6. [29] Mischna Joma 3. 7. zur Amtstracht des Hohepriesters verwendet. [30] Cholin 84b. [31] M. Kelim 29. 9. [32] Moed katon 23a nach Raschi „Hemd", nach Freitag viereckiges Kleidungsstück. [33] Kelim 26. 1. [34] M. Khelim 5. 10; Das. Menachoth 5. 9. [35] Khelim 4. 3; Tosephta Khelim 3. 7. [36] Menachoth S. 28b. [37] Mtth. 13. 45. Jerusch. B. K. 4. 1. Das Biccurim 3. 3. Mischna Baba mezia 4. 9. [38] M. Khelim 17. 15. [39] Rosch Haschana S. 23b. [40] Khelim 11. 8; 29. 5. [41] S. d. A. [42] Tosephta Nidda Absch. 9. Schebiith Jerusch. 4. 1. [43] Cholin 84b. Berachoth 31a. [44] Khelim 30. 1—4. [45] Das. 11. 8. [46] Tosephta Khelim 3. 7. [47] Daselbst Mikwaoth Absch. 5. [48] Baba bathra 89a. Khelim 29. 6. [49] B. Kama 31a. B. Bathra 89a. [50] M. Sota 2. 1; Tebul jom 4. 2. [51] M. Sote 1. 6. [52] Khelim 24. 1.

Hierher gehören: Ammonitischer Wein,[1]) schwarzer Wein,[2]) Apfelwein,[3]) Babylonischer Kutach, ein Trank aus Brod und Milch[4]); ferner: Medisches Schechar,[5]) ein berauschender Trank; Aegyptisches Zythos, eine Art Gerstenwein,[6]) Theriak, ein Trank aus verschiedenen Ingredienzen (Sabbath 109b) u. a. m.; besonders Idumäischer Essig[7]) u. a. m. e) Getreide-, Früchte- und Gewürzarten. Von diesen nennt man: Weizen aus Alexandrien,[8]) Aegyptische Linsen,[9]) Cilicischer Gries,[10]) Aegyptische Bohnen,[11]) Pflaumen aus Damaskus,[12]) Kretische Aepfel,[13]) medische Hendekoken (Kirschen),[14]) griechische Baloten (Kastanien)[15]); Feigenbrode aus Bozera,[16]) Knoblauch von Baalbeck,[17]) Gewürze von Antiochien,[18]) Moschus,[19]) Pfeffer,[20]) Persische Zwiebeln,[21]) u. a. m. II. Handel der Juden in den andern Ländern. a. Aegypten. In Aegypten waren die Juden in dieser Zeit sehr zahlreich, man schätzte sie auf eine Million.[22]) Dieselben verbreiteten sich über ganz Ägypten, wohnten jedoch in großer Zahl in Alexandrien (s. d. A.) Sie trieben daselbst Ackerbau und Handwerk, aber ein beträchtlicher Theil von ihnen hat sich dem damals sehr blühenden Handel Alexandriens zugewandt. In denselben kamen das Getreide Aegyptens, das als Kornkammer vieler Länder, besonders Italiens angesehen wurde; auch Weine, besonders Kunstweine als z. B. Pflaumenwein, zwei Arten Gerstenbiere (s. oben); ferner Kühe, Schweine,[23]) verschiedene Gewebe von Wolle, Baumwolle, Leinen, aegyptischer Byssus, ferner: alexandrinische Purpurteppiche, verschiedene Putz- und Schmucksachen, Waffen, Tonsachen u. a. m., besonders verarbeiteter Papyrus zu Schreibmaterialien, Segeln, Matten, Decken, Stricken, Körben u. a. m.; ferner die aus Gewürzen bereiteten aromatischen Produkte: Oele, Salben u. a. m.[24]); auch Salze als: Salz von Ostracine, aegyptischer Alaun, alexandrinischer Gummi, mehrere Marmorarten, Smaragd und andere Edelsteine u. a. m. Neben diesen Gegenständen, die meist den Export bildeten, war ein bedeutender Handel mit ausländischen Waaren aus allen damals bekannten Weltgegenden. Plinius (6. 26.) berichtet, daß man zu seiner Zeit von Berenice während des Hochsommers in 30 Tagen nach dem Hafen Ocelis auf der südwestlichen Küste Arabiens und von da in weitern 40 Tagen nach Indien, sowie im December und Januar wieder zurückgefahren. Von den Juden werden Schiffsherren und Großhändler genannt[25]); man spricht von Handelsverbindungen der Juden mit ihren heidnischen Nachbaren.[26]) Es gab unter ihnen sehr reiche Männer, als z. B. Arion, dem der Steuerpächter Joseph 3000 Talente anvertraute[27]); Alabarch Alexander, der dem König Ayappa ein Darlehn von 200,000 Drachmen gab,[28]) ebenso nennen wir den Alabarchen Demetrius,[29]) u. a. m. Nicht minder bedeutend waren die Juden in der Stadt und in der Landschaft Cyrene. Wie wohlhabend die Juden dort durch den Handel geworden, geht aus dem Bericht des Josephus[30]) hervor, daß bei den Unruhen daselbst der römische Statthalter Catullus alle Juden von Cyrene, welche durch Reichthum hervorragten, 3000 Männer, tödten ließ. b. Babylonien. Von der bedeutenden Anzahl der Juden in den babylonischen Ländern haben wir schon in den Artikeln „Babylonien", „Persien" und „Zerstreuung der Juden" gesprochen. Die Waaren, die da in den Handel kamen und meist exportirt wurden, waren: Getreide, Palmenwein, Nußdatteln, Erdpech, herrliche Teppiche und Reitdecken aus Wolle, Leinen und fertige Kleidung,[31]) Waffen, Steinschneidewaaren, Töpferwaaren, besonders Salben aus arabischen und indischen Aromen, auch Perlen und Purpur

---

[1]) Sanhedrin 106a. [2]) B. Bathra 97b. [3]) Tosephta Ab. sara Cap. 5. [4]) M. Pesachim 3. 1. Sabbath S. 145a. [5]) Pesachim 3. 1. [6]) Das. [7]) Das. [8]) S. d. A. [9]) Maaseroth 5. 8. [10]) Negaim 6. 1. [11]) Nedarim 7. 1. [12]) Berachoth 39a. B. Kama 116b. [13]) Menachoth 28b. [14]) Erubin 28a. [15]) Menachoth 63a. [16]) Jerusch. B. Mezia 2. 1. [17]) M. Maasereth 5. 8. [18]) Kethuboth 67a. [19]) Berachoth 43a. Schebiith 7. 6. Sotam. [20]) Erubin 28a. S. d. A. [21]) Sabbath 110b. [22]) Philo in Flaccum § 6. [23]) Mischna Bechoroth 4. 4. [24]) Plin. 13. 6. [25]) Philo in Flaccum § 8. [26]) 3 B. der Macc. 3. 10. [27]) Joseph. Antt. 12. 4. 7. [28]) Das. 18. 6. 3. [29]) Das. 7. 3. [30]) Joseph. b. j. 7. 11. 2. [31]) Josua 7. 21. vergl. Plin. 8. 74.

u. a. m. Eine stärkere Waarenzahl war von ausländischen Produkten, die man einführte. Ueber die Betheiligung der Juden an dem Handel in diesen Ländern bitten wir die Artikel: Nisibis, Nehardea, Pumbadita, Samosata, Nehar Pakod, Machusa, Ktesippon, Borsippa, Chabil jama, Maisan, Seleucia, Charax u. a. m. nachzulesen. c. Phönizien. Daß Juden in Phönizien wohnten, haben wir in den Artikeln „Phönizien", „Sidon", „Tyrus" und „Zerstreuung" nachgewiesen. Die innern Produkte seines Handels waren: Bauhölzer aus dem Libanon, Weine, hauptsächlich von Berytus und Tyrus,[1] besonders Erzeugnisse seiner Wollfärberei in hochrothen und violetten Purpur, Seide und andere feine Gewebe zu Kleidern, Schmucksachen, vorzüglich Glaswaaren allerlei Art u. s. w. Eingeführt wurden Produkte aus Syrien, Kleinasien, Griechenland, Spanien, Aegypten, Cyrene, Aethiopien u. a. m. d. Syrien. Die Juden waren in verschiedenen Städten und Landschaften Syriens schon in der Exilszeit verbreitet,[2] sie trieben meist Ackerbau,[3] doch nahmen sie auch am Handel lebhaften Antheil. Man exportirte: gute Weine aus Laodicea uud Chelbon (Aleppo), köstliche Datteln, Pistazien, Johannisbrod, Narde, Kalmus, wohlriechende Oele und Salben, Honigoel, Silphium,[4] Erdharz, Harze aus Terebinten und Zedern, verschiedene Holze als Zedernholze, Onyxe u. a. m. Es erzählt Appian,[5] daß die Handelsleute aus Palmyra indische und arabische Waaren aus Persien holten und im römischen Gebiete absetzten. Einen blühenden Handel hatten Palmyra, Laodicea am Meere, Hierapolis im Norden, Seleucia, Apamea, Antiochien, Damaskus u. a. m. e. Cypern. Die Juden wanderten aus Syrien hier allmählich ein, wo sie sich von Ackerbau und Handwerk nährten und erst später an dem Handel dieses Landes theilnahmen.[6] Dieselben gelangten da zu solcher Bedeutung, daß sie im J. 116 einen großen Aufstand gegen Rom wagten, der jedoch mit ihrer völliger Verweisung von dieser Insel endete. f. Kleinasien. Wie sehr die Juden in diesem großen Ländercomplex verbreitet waren, haben wir in dem Artikel „Zerstreuung der Juden" angegeben. Wir sprechen hier erst von dem Handel in dem westlichen Theile Kleinasiens. Die namhaften Handelsplätze desselben waren: die Hafenstädte Adramytium, Pergamum, Smyrna, Ephesus, Milet, Halikarnassus, Rhodus und ferner von den Inseln besonders: Kos, Samos, Chios u. a. m. Im Binnenlaude dieses westlichen Theiles waren es: Sardes, Tralles, Laodicea am Lykos, Apamea u. a. m. In den meisten dieser Plätze waren Juden zahlreich ansässig.[7] Die Produkte, die von da zum Export kamen, waren: die milesische Wolle, die glänzend schwarze Wolle von Laodicea am Lykus, kostbare Teppiche und sonstige Gewebe, vortreffliche Weine aus der Gegend von Smyrna und den Inseln Kos, Chios und Lesbos; ferner schwarzer Marmor von Chios, auch Mastix von daselbst, das von alten Malern verbrauchte Mennigo, das sehr geschätzte Roth von Sardes. Unbedeutender war der Handel auf der Südküste, nur Tarsus, die Hauptstadt von Cilicien, machte hiervon eine Ausnahme. Der Ausfuhrhandel bestand da nur aus Schiffsbauholz, meistens Zedern, auch Sklaven. Aber dafür blühete derselbe auf der Nordküste. Die Ausfuhr von da nach den südlichen Ufern des schwarzen Meeres betraf: Amonum, Wachs, Wolle, Schiffsbauholz, Jaspis von Amisus, die Erde von Sinope als eine geschätzte Malerfarbe, Fische, von diesen besonders den schmackhaften Palamyde u. a. m. Einen bedeutenden Theil des Handels bildeten die Waaren, die von Babylonien nach Byzanz, hier Bithynien, passirten. Hervorragend war der pontische Handel, der auf allen Häfen des Pontus Euximus betrieben wurde. Kolchis lieferte Flachs, Hanf, Leinen, Wachs, sowie Alles zum Schiffsbau Erforderliche[8]); das taurische Chersones Getreide. Byzanz war von altersher durch seinen Handel

---

[1]) Plin. 14. 9. [2]) Siehe den Artikel „Wegführung und Zerstreuung der Juden" und „Zerstreuung", ferner: „Antiochien", „Damaskus", „Daphne" u. a. m. [3]) Vergl. Challa 4. 7. wo von jüdischen Pächtern die Rede ist. [4]) Plin. 22. 48. [5]) Appian Bürgerkriege 5. 9. [6]) Siehe die Artikel „Zerstreuung" und „Wegführung und Zerstreuung". [7]) Daselbst, besonders „Zerstreuung". [8]) Plinius 6. 4.

berühmt und bedeutend. Vom Binnenlande haben wir außer dem Export des Haares der Angoraziege nichts Bedeutendes zu nennen. Diese Ziege gedieh im Alterthume bei Ancyra, heute Angora. Noch jetzt werden jährlich gegen 50,000 Centner ausgeführt. Wie reich die Juden in diesen Landschaften waren, geht aus dem Bericht des Josephus[1]) hervor, daß Mithridates ihnen 800 Talente auf der Insel Kos wegnehmen ließ (70 v.), die als Spenden für Jerusalem bestimmt waren. Eine andere Nachricht bringt die Rede Ciceros pro Flacco (c. 28), daß Flaccus in vier Städten des westlichen Kleinasiens, in Apamea, Laodicea, Pergamum und Adramytium die Sammelgelder der Juden für Jerusalem an sich riß. Die von Apamea betrugen 100 Pfund Gold und die von andern Städten weniger. c. Europäische Länder. Von den europäischen Ländern, die in diesen Jahrhunderten von Juden bewohnt waren und die einen bedeutenden Handel trieben, nennen wir: Griechenland, Macedonien, Italien, Sizilien und Spanien. Von Griechenlands Festland trieben die Landschaften Thessalien, Aetolien, Böotien, Attika und der Peloponnes bedeutenden Handel. Juden wohnten in Athen, Sicyon, Korinth, Argos und Sparta. Der Ausfuhr von da bestand aus Waffen, Tüchern, Hausgeräth, Wein und Oel. Korinth bildete den Mittelpunkt des Handels zwischen dem Orient und dem Occident. In Macedonien waren jüdische Gemeinden in Thessalonich und Beroa. Zum Export kam von da: Getreide, Wein und Oel. Von den Inseln war Creta mit seiner Hauptstadt Gortyna auf derselben durch seine Schifffahrt wichtig. Die Juden waren da früh ansässig.[2]) Nicht minder waren die andern Inseln Melos, Paros und Delos, besonders seit Delos 168 v. zum Freihafen erklärt wurde, durch Handel bedeutsam, die von Juden zahlreich bewohnt wurden.[3]) Auf der Insel Euböa erfreute sich Chalkis und Eretria eines bedeutenden Handels. In Italien war es Rom (s. d. A.), wo Juden zahlreich wohnten und einen bedeutenden Handel unterhielten. Endlich nennen wir Spanien, wohin Juden aus Rom gekommen sein mögen. Der Apostel Paulus wollte sich bekanntlich zu ihnen begeben. Ausgeführt wurden von da: Getreide, Wein, Oel, Wachs, Pech, Scharlachfarbe, Mennigo,[4]) Fische, Austern, Muscheln, Wolle, Gold, Silber, Kupfer, Blei und Eisen; ferner Honig, Marmor, Vieh u. a. m. Der Handel ging von Turtanien nach Ostia, dem Hafen Roms.[5]) Mehreres siehe: Münzen, Maaß und Gewichte, Kauf und Verkauf, Zins und Wucher, Straßen, Schiffe, Nichtjuden, Fremde, Wahrhaftigkeit u. a. m.

Wissenschaften, siehe: Astronomie, Medizin, Geographie, Geschichte, Völkerkunde, Kalender u. a. m. von den in den Inhaltsverzeichnissen der Abtheilung I. und der Abtheilung II. angegebenen Artikeln.

Witterung, siehe: Paläſtina und Jahreszeiten.

Z.

Zaddikim, Gerechte, צדיקים. Gesetzesgerechte, Anhänger der Partei, die sich gegen die extremen Richtungen der Chassidäer (s. d. A.) und der Hellenisten (s. d. A.) gebildet hatte und gewissermaßen die Mitte zwischen denselben bildete. Ihr Losungswort war, der hellenistischen Zeitströmung soweit nachzugeben, wie weit diese sich mit dem Gesetz vereinbaren lasse. Ihre Hauptvertreter waren der Hohepriester Simon der Gerechte (s. d. A.), Simon II. (219—199), von dem erzählt wird, daß er dem Nasiräerthum, dem Aszetismus der Chassidäer, abhold war,[6]) und dessen Sohn Onias III., der als gesetzestreuer Mann gerühmt wird,[7]) daß er den Ausschreitungen der Hellenisten mit Strenge entgegentrat, (2 Macc. 3. 1; 4. 2; 15. 12.) die Tobiaden, die Söhne des Steuerpächters Joseph, wegen

---

[1]) Joseph. Antt. 14. 7. 2. [2]) Nach Joseph. b. j. 2. 7. 1. vita § 76. [3]) Das. 2. 7. 1. 2. [4]) Plin. 33. 40. [5]) Zur Literatur hierher nennen wir Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden, der wir Vieles entnommen haben. [6]) Nedarim S. 9b. Nasir 2a. [7]) 2 Macc. 15. 11—14.

ihrer gesetzwidrigen hellenistischen Lebensweise und später den Menelaos und einen Priester Simon wegen ihrer heidnischen Werke aus Jerusalem vertrieben hat.[1] Ausdrücklich genannt werden die Männer dieser Partei in 1. B. der Makkabäer 2. 29. „Da gingen viele, die sich der Gerechtigkeit beflissen, hinab in die Wüste, um daselbst zu wohnen, weil das Unheil gegen sie überhand nahm". Mit den Chassidäern zusammen kommen sie in einem ältern, aus der hasmonäischen Zeit herrührenden Gebetsstücke des Achtzehngebets (s. Schemone Esre) vor, in dem für die Gerechten (Zaddikim) und die Frommen (Chassidim) gebetet wird.[2] Wir haben in dem Artikel „Sadducäer, Pharisäer und Boöthusäer" den Hervorgang der Sadducäer aus einem Theile dieser Zaddikim, der sich dem Vorgehen der Hasmonäer nicht fügte und der Vereinigung der Zaddikim mit den Chassidim nicht beitrat, nachgewiesen und wollen hier als Ergänzung desselben eine weitere Darstellung der Lehren und der Dogmen dieser Gesetzesgerechten, Zaddikim, sowie ihres Auftretens und ihrer Theilnahme am Kampfe der Hasmonäer gegen die Syrer zu entwerfen versuchen. Als Quellen für unsere Angaben nennen wir die makkabäischen Psalmen und das Sirachbuch. Von erstern sind es besonders die unsern Psalmbüchern einverleibten Psalmen 112. 116. 118. 125. 132. und 145., die uns über die Stellung und Thätigkeit derselben in der makkabäischen Kampfeszeit Nachricht geben. So spricht Psalm 112 von den Werken und dem Loose der Gerechten (Zaddikim), das daselbst in dem Ausspruch gipfelt: „Denn nie wankt er, zum ewigen Gedächtniß bleibt der Gerechte (Zaddik)".[3] Psalm 118 ist ein Dank- und Siegespsalm. In demselben sind es die Gerechten (Zaddikim), die sich des errungenen Sieges freuen und in Dankesausbrüchen die Gottesstätte, den Tempel, aufsuchen. „Die Stimme des Jubels und der Hülfe in den Zelten der Gerechten (Zaddikim); die Rechte des Ewigen hat gesiegt! Die Rechte des Ewigen ist erhaben, die Rechte des Ewigen hat gesiegt. Oeffnet mir die Pforten der Gerechtigkeit; ich ziehe ein und danke dem Ewigen. Dieses ist die Pforte des Ewigen, Gerechte (Zaddikim) ziehen durch dieselbe".[4] Psalm 125 hebt den über die Gerechten sich offenbarenden Gottesschutz hervor. „Denn es wird nicht ruhen das Zepter der Bosheit auf dem Loose der Gerechten (Zaddikim), damit die Gerechten nicht an Unrecht ihre Hände ausstrecken".[5] Auch von der Vereinigung und dem Zusammenwirken der Zaddikim mit den Chassidim (s. Sadducäer) wissen die Psalmisten. Psalm 132. 9. berichtet: „Deine Priester kleiden sich in Gerechtigkeit und deine Frommen (Chassidim) lobsingen".[6] Psalm 145. 17. stellt Gott als Ideal für die Vereinigung des Zaddikäismus mit dem Chassidäismus. „Gerecht (Zaddik) ist der Ewige auf allen seinen Wegen und fromm (chassid) in allen seinen Werken"; ferner Psalm 116. 5. „Gnädig ist der Ewige und gerecht, unser Gott erbarmt sich unser". Mehr als hier hat das Sirachbuch darüber. Das Sirachbuch, das der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehört und den Hohenpriester Simon den Gerechten ehrend nennt, gehört der Richtung der Gesetzesgerechten an, das die Lehren, Kämpfe und Bestrebungen dieser Partei in der Mitte zwischen den Chassidäern und den Hellenisten zum vollen Ausdruck bringt.[7] a. Die Weisheit und das Gesetz. Die Vereinigung beider, das Gesetz nicht ohne Weisheit und die Weisheit nicht ohne das Gesetz, ist der Inhalt der hierher gehörigen Lehren gegen den Chassidäismus, der das Gesetz ohne die weltliche Weisheit will, und ebenso gegen den Hellenismus, der der Weisheit ohne das Gesetz huldigt. So heißt es Sirach 1. 5. „Die Quelle der Weisheit ist das Wort Gottes, des Allerhöchsten und ihr Ausfluß sind ewige Gebote"; ferner V. 23 (32) daselbst: „War dein Streben auf Weisheit

---

[1]) Joseph. b. j. I. 1. 1. Antt. 12. 5. 1. 2 Macc. 3. 1; 4. 2; 15 12; 4 Macc. 4. [2]) Dasselbe lautet: על הצדיקים ועל החסידים יהמו רחמיך ה׳ אלקינו. [3]) Ps. 112. 7. כי לעולם לא ימוט לזכר עולם יהיה צדיק. [4]) Ps. 118. 16—20. קול רנה וישועה באהלי צדיקים ימין ה׳ עשה חיל פתחו לי שערי צדק אבא בם אדה יה. זה השער לה׳ צדיקים יבאו בו. [5]) Ps. 125. 3. [6]) Ps. 132. 9. כהניך ילבשו צדק וחסידיך ירננו. [7]) Siehe das Ausführliche darüber in dem Artikel „Sirachbuch" im Anhange.

gerichtet, so halte die Gebote, und der Herr wird sie dir geben"; Kap. 15. 1. „und wer sich an das Gesetz hält, wird sie (die Weisheit) empfangen." „Sie wird ihm entgegenkommen, wie eine Mutter und ihn, wie ein jungfräuliches Weib, aufnehmen"; Kap. 19 16 (17): „Die Kenntniß der Gebote des Herrn ist eine Unterweisung zum Leben, und wer thut, was ihm (Gott) wohlgefällig ist, genießt den Baum der Unsterblichkeit. Die höchste Weisheit ist die Furcht des Herrn, und die höchste Weisheit zeigt sich in der Erfüllung des Gesetzes". V. 20 (21): „Besser geringe Einsicht und Gottesfurcht als große Klugheit mit Übertretung des Gesetzes". Ueber die Wichtigkeit der Weisheit mit und aus dem Gesetze spricht das ganze Kapitel 24. Wir zitiren aus demselben V. 22 (32. 33.): „Dies Alles gilt von dem Buche des Bundes mit Gott, dem Allerhöchsten, von dem Gesetze, welches Mose dem Gesammtvolke Jakobs zum Eigenthum aufstellte. Daraus strömt Weisheit hervor, wie der Pison und der Tigris an den Tagen des Frühlings. Daraus quillt Einsicht hervor, wie der Euphrat und der Jordan in den Tagen der Ernte". b. Israel, die Heiden und das Gesetz. Das Aufgehen Israels in die Heiden und der völlige Anschluß an dieselben durch Verwerfung des jüdischen Gottesglaubens und seines Gesetzes war das Loosungswort der jüdischen Hellenisten in Palästina, gegen welche die Chassidäer stärkere Absonderung von denselben predigten und neue Absonderungsgesetze ins Leben riefen. Gegen beide richtete Sirach sein Wort. Gegen die Angriffe der Hellenisten auf die Lehren von der Absonderung Israels und dessen göttlicher Bestimmung, Träger und Verbreiter der Lehre und des Gesetzes von Gott zu sein, hören wir ihn in Kap. 36. 7—14. „Warum soll ein Tag vor dem andern den Vorzug haben? Durch die Einsicht des Herrn wurde der Unterschied gemacht, und er bewirkte die Abwechslung der Jahreszeiten und der Feste". V. 9. „Er erhob einige davon zu heiligen Tagen, aber die andern versetzte er unter die Zahl der gemeinen Tage. Auch die Menschen sind Alle aus Staub, und Adam ist aus Erde geschaffen —, und doch machte der Herr nach der Mannigfaltigkeit seiner Einsicht einen Unterschied unter ihnen und ließ ihre Schicksale verschieden sein".[1]) „Einige von ihnen segnete und erhob er, Andere heiligte er und nahm sie in seine Nähe. Wie der Thon in der Hand des Töpfers ist, und wie dessen Schicksal von seiner Willkür abhängt, so sind auch die Menschen in der Hand des Schöpfers, so daß er ihnen, nach seiner Einsicht, ihre Bestimmung anwies". Im K. 24. 8—12. ist seine weitere Ausführung von dem Beruf Israels, Träger und Verbreiter des Gesetzes zu sein. „Da gebot mir (dem Gesetze) der Schöpfer aller Dinge, der auch mich schuf und mir eine Wohnung anwies, und sprach: „In Jakob sollst du wohnen und in Israel dein Eigenthum haben. In seiner geliebten Stadt gab er mir eine ruhige Wohnung, und in Jerusalem ist meine Herrschaft. Ich faßte Wurzel bei einem geehrten Volke, in dem Eigenthum des Herrn. Ich wuchs empor wie ein Palmbaum zu Engedi und wie der Rosenstock zu Jericho"". Die Heiden sind nicht die Verworfenen, sondern die zur Bekehrung Bestimmten. Diese Mahnung gegen die starken Absonderungsgelüste der Chassidäer spricht es in der Form eines Gebetes aus: „Erbarme dich unser, Herr! Lasse deine Furcht kommen über alle Heiden . . . . Auf, daß sie erkennen, gleich wie wir es erkannt haben, daß außer dir, Herr, kein Gott sei". c. Göttliche Bestimmung, Leiden, menschliche Freiheit und die Sünde. Der Glaube an die göttliche Vorsehung hat die Chassidäer bestimmt, keine ärztliche Hülfe in ihren Krankheiten zu gebrauchen. So sah sich später die Halacha (s. d. A.) genöthigt, das Erlaubtsein der ärztlichen Hülfe aus der Schrift nachzuweisen. „Und er soll ihn heilen (2 M. 21. 19.)", da ist es erwiesen, daß es dem Arzt erlaubt sei, Kranke zu heilen."[2]) Auch das Sirachbuch eifert gegen solchen Aszetismus der Chassidäer.

---

[1]) Vergl. den Artikel „Akiba R." und „Religionsgespräche", wo R. Akiba über die Absonderung des 7. Tages zum Sabbat ähnlich antwortet מה יום מיומים. [2]) Mechilta daselbst מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות.

Kap. 38. 9—14. sagt es: „Mein Kind, verzage nicht in der Krankheit, sondern bete zum Herrn, so wird er dich gesund machen. Lasse von der Sünde . . . opfere . . . Aber verstatte auch dem Arzte den Zutritt, denn auch ihn hat der Herr geschaffen. Es kann die Zeit sein, daß du aus seinen Händen die Gesundheit empfangest." Daselbst V. 1. „Ehre den Arzt, den du brauchst, mit gebührender Belohnung, denn auch ihn hat der Herr geschaffen". V. 4. „Der Herr läßt die Arznei aus der Erde wachsen, und der Vernünftige verachtet sie nicht". V. 7. „Durch sie heilt er und hebt jegliche Beschwerde". V. 8. „Der Apotheker bereitet daraus eine Mischung, und seine Arbeit ist nicht verloren; Wohlsein verbreitet sich durch ihn auf der ganzen Erde". So wird hier beides der Aufschau zu Gott und der Gebrauch der ärztlichen Hülfe angerathen. Andererseits wurde der Glaube an die göttliche Vorausbestimmung bei den Hellenisten gleich dem an das heidnische Fatum aufgefaßt, so daß die menschlichen Handlungen, auch die sündhaften, im Voraus bestimmt sind, und es daher keine Sünde und keine Strafe auf dieselben geben könne. Gegen diesen Irrthum sind die Lehren in Kap. 15. 11—18. „Sprich nicht: „Durch den Herrn bin ich abtrünnig geworden!" „Er selbst hat mich in den Irrthum geführt!" „Denn er bedarf keines Sünders." „Er hat vom Anfang den Menschen geschaffen und ihm die Macht des freien Willens überlassen". „Willst du nur, so kannst du die Gebote halten und den Glauben beweisen, wie er ihm wohlgefällig ist". „Er hat dir Feuer und Wasser vorgelegt, du kannst, wonach du willst, deine Hand ausstrecken." „Der Mensch hat vor sich Leben und Tod, was er will, wird ihm gegeben werden". Wir haben in diesen Aussprüchen noch ganz den reinen Hebräismus, wie er die Bücher Moses und der Propheten durchzieht, vor uns. d. **Kultus, Opfer** u. a. m. Die Chassidäer legten großes Gewicht auf das Opferwesen und betrachteten die Darbringung vieler Opfer als eine gottgefällige Handlung (s. Chassidäer). Auch gegen diese Meinung zieht das Sirachbuch her und bringt die reine Opferidee, wie dieselbe von Jesaia, Micha und Jeremia verkündet wurde, zur Geltung. Die Beobachtung des Gesetzes, der Dank an Gott, das Lassen von der Sünde u. s. w. sind Opfer, die Gott gefallen. So mahnt es in Kap. 32, 1—12: „Wer das Gesetz hält, bringt reichliche Opfer. Freudenopfer weihet der, der auf die Gebote achtet. Wer Gott dankt, bringt Speiseopfer dar; und wer Barmherzigkeit übt, Lobeopfer. Von der Sünde lassen, erwirbt das Wohlgefallen des Herrn, und vom Unrecht lassen, Versöhnung." Aber hiermit predigt Sirach nicht die Aufhebung des Opferwesens, sondern dringt darauf, daß der Opferkultus der Ausdruck der wirklichen innern Umwandlung zum Bessern darstellen soll. Es war dies gegen den Hellenismus, der den Opferkultus völlig mißachtete. Er spricht weiter V. 4: „Doch erscheine nicht vor den Herrn mit leeren Händen. Denn dies Alles muß um des Gesetzes willen geschehen. Das Opfer des Gerechten macht den Altar fett und der Wohlgeruch desselben steigt zum Herrn empor. Das Opfer des gerechten Mannes ist angenehm und das Andenken daran erlischt nicht. Ehre den Herrn mit heiterm Blick und sei nicht zu sparsam mit den Erstlingen deiner Frucht. Bei jeder Gabe zeige ein fröhliches Gesicht und weihe den Zehnten mit Freude." e) **Lebensgenüsse und Wohlleben.** Auch in diesen Sprüchen zieht er gegen den Aszetismus der Chassidäer, sowie gegen die völlige Hingabe in die sinnlichen Genüsse der Hellenisten und predigt die Erhaltung der Mitte zwischen Beiden mit dem Aufschau zu Gott, die sinnliche Freude nicht ohne die übersinnliche. In diesem Sinne hören wir seine Lehren gegen den Aszetismus der Chassidäer. Kap. 16. 11—17: „Mein Kind, thue dir wohl, so gut du's kannst und bringe dem Herrn würdige Opfer dar. Bedenke, daß der Tod nicht säumt, und daß dir von einem Bündnisse mit der Unterwelt nichts bekannt ist.[1]) Entziehe dich keinem frohen Tage, und kein Theil des Guten, wonach du strebst, müsse ungenossen vorüber-

---

[1]) Vergl. Erubin wo derselbe Satz S. 54a. vorkommt.

gehen. Mußt du nicht die Früchte deiner Mühe einem Andern überlassen und deine Arbeit der Vertheilung durch's Loos? Gieb und nimm und ergötze deine Seele. Denn in der Unterwelt darf man kein Wohlleben mehr suchen." Dagegen mahnt es auf einer andern Stelle von dem Wohlleben ab, wo es nicht mit dem Aufschau zu Gott verbunden ist; es galt dies dem Hellenismus. Kap. 18. 1—6. „Folge nicht deinen Begierden und beherrsche deine Wünsche. Denn wenn du deine Seele der Willkür deiner Begierden hingiebst, machst du dich selbst deinen Feinden zum Gespötte. Ergötze dich nicht so sehr an vielem Prassen, und lasse dich nicht so sehr durch Gelage fesseln. Wein und Weiber bethören die Weisen. Wer sein Herz ausgelassener Freude überläßt, verdient Strafe." Neben dieser Abmahnuug von der sinnlichen Freude, unterläßt er es nicht auf die höheren, geistigen Freuden, die diese übertreffen, aufmerksam zu machen und sie zu empfehlen. Kap. 40 .20—22. „Wein und Musik erfreuen das Herz, aber Liebe zur Weisheit übertrifft Beide. Pfeifen und Harfen tönen lieblich, aber eine freundliche Rede übertrifft sie Beide." Kap. 41. 8. ruft er: „Wehe euch gottlosen Menschen, die ihr des Höchsten Gesetz verlasset." V. 17. daselbst: „Schämet euch der Wollust vor Vater und Mutter, vor den Fürsten und Regenten der Lüge." V. 22. „Schäme dich auch der Vernachlässigung Gottes und seines Bundes." e) Tod und Unsterblichkeit. Das Buch Sirach als Repräsentant des reinen Hebräismus und als das Buch der Gesetzesgerechten spricht bei seinen Lehren über den Tod weder von der Unsterblichkeit der Seele, noch von deren Fortleben im Jenseits. Die Auferstehung scheint es völlig negirt zu haben. Kap. 14. 18. sagt es: „Alles Sterbliche veraltet wie Gewand, denn es ist der alte Bund: „Du sollst des Todes sterben!" „Wie ein grünes Blatt am belaubten Baum, von dem etliche abfallen, etliche wieder wachsen, so ist auch das Geschlecht des Fleisches und Blutes, etliche sterben, etliche werden geboren." Im Kap. 28. 20—21. scheint es die Auferstehung geradezu zu negiren. Es heißt daselbst: „Überlasse dein Herz nicht der Traurigkeit, entschlage dich derselben und denke an dein Ende. Dies vergiß nicht, denn da ist kein Wiederkommen!" Ebenso Kap. 42. 4. „Und was weigerst du dich wider den Willen des Höchsten? Du machst zehn, oder hundert, oder tausend Jahre gelebt haben —, in der Unterwelt giebt es keiue Wiederherstellung des Lebens!" Es waren wol diese Aussprüche der Grund, daß dieses Buch apokryphisch erklärt wurde. Doch wissen wir von den Sadducäern, daß sie das Dogma der Auferstehung ebenfalls verwarfen; das Buch vertritt also diese Richtung —, und sämmtliche hier vorgetragenen Lehren aus Sirach sind unbestreitbar die der Zaddikim, der Gesetzesgerechten, aus denen die Sadducäer hervorgegangen sind. Näheres siehe: „Sadducäer."

Zahlensymbolik und **Zahlenmystik**, סוד המספר. Gleich andern Völkern des Alterthums bildete sich auch bei den Israeliten eine Symbolik oder eine Mystik der Zahlen aus. Der Neupythagoräismus in Alexandrien betrachtete die Zahlen als sinnliche Zeichen für übersinnliche Begriffe. So bezeichnete die Zahl „Eins" die Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge u. a. m.[1]) Ähnlich stellt Philo eine Symbolik der Zahlen auf. Die Zahl „Zehn" ist die Zahl der Vollkommenheit,[2]); so sind zehn Klassen von reinen Thieren (5. M. 14. 4. 5.), weil „zehn" von eins angefangen die vollkommenste Zahl ist. Die Zahl „zehn" multiplizirt mit „füuf" giebt 50, die Zahl der völligen Befreiung und Vollendung.[3]) Die Zahl 25 ist die Hälfte derselben; daher war der Dienst der Leviten am Heiligthume von 25 bis 50 J. (4. M. 8. 24.), von da ab soll der Levit seinen Dienern im Dienste beistehen.[4]) Das Produkt von 10 × 7, der Vollkommenheit verbunden mit der heiligen Zahl 7 giebt 70, das Symbol derer, die sich Gott opfern.[5]) So werden am Laubhüttenfeste 70 Böcke in 7 Tagen dargebracht.[6])

[1]) Vergl. Zeller Gesch. der griech. Philos. Th. III. S. 499. 511. [2]) Philo de plant. 29. (I. 347)) congr. erud. grat. 17. (I. 522.) dc develoq. 5. (II. 183.) [3]) de mut nom. 40. (I. 613.) [4]) Quod deterior, 167. [5]) de migr. Abr. 36 ff. (I. 467 ff.) [6]) de profug. 33. (I. 573. ff.)

Von zehn abwärts ist die Zahl „Fünf“ das Bild der Sinnlichkeit, schon wegen der 5 Sinne.[1] So soll die Frucht von neugepflanzten Bäumen erst im 5. J. genossen werden (3 M. 19. 25.), d. h., erklärt Philo, haben wir die Seelenfrucht (im 4. Jahre) geheiligt, dann mag auch der Sinnlichkeit einige Rechnung getragen werden.[2] Nächst der Zehnzahl bezeichnet die Zahl „Sieben“ einen Reichthum wunderbarer Eigenschaften[3]; sie symbolisirt die Heiligkeit des Sabbats.[4] Die Zahl „Eins“ ist die Zahl Gottes, der für sich allein sein kann.[5] Die Zweizahl ist das Symbol des Geschaffenen[6] und der Spaltung.[7] So bringt der Genuß von der Frucht des zweiten Baumes dem Adam den Tod; er hat das Geschaffene dem Schöpfer vorgezogen.[8] Die Zahl Drei bezeichnet das göttliche Wesen mit seinen beiden Grundkräften[9]; auch ist sie die Zahl des Körpers.[10] Die Zahl „Vier“ ist die Zahl der möglichen Vollkommenheit.[11] Die Neunzahl ist die Zahl des Streites; so waren im Kampfe 5 Könige gegen vier (1 M. 14. 1.)[12] Im Schriftthum des Midrasch wird unter andern Zahlen besonders die Zahl „Sieben“ als äußerst bevorzugt hervorgehoben. „Sieben Namen hat der Himmel,[13] und Gott hat sich den Himmel des siebenten Namens zum Wohnsitz erkoren, nämlich Araboth (Ps. 68. 5.); sieben Namen bezeichnen die Erde,[14] und die Offenbarung Gottes geschieht auf der Erde nach der siebenten Benennung, „Tebel“ (Ps. 96. 13.); sieben Geschlechter gab es und von dem siebenten hat sich Gott den Chanoch (Henoch s. d. A.) erwählt; sieben Stammväter nennt die Schrift: Abraham, Isaak, Jakob, Levi, Kehath, Amram und Moses und den siebenten erhob Gott zum Erlöser (2 M. 19.); sieben Söhne hatte Isai und von diesen wurde der siebente, David, zum König gesalbt; ebenso gab es sieben Könige: Saul, Isboseth, David, Salomo, Rehabeam, Abia und Assa, und von diesen war es der siebente der zu Gott rief (2 Chr. 14.). So wurden von den Jahren das siebente zum Erlaßjahr bestimmt; das siebente Erlaßjahr war das Jubeljahr; der siebente Tag der Woche der Sabbat und der siebente Monat, der Monat der Feste.[15] In der Pesachhagada werden die Zahlen von 1—13 in ihrer symbolischen Bedeutung angegeben. So bezeichnet die Zahl „Eins“ die Gottheit; zwei, die zwei Gesetzestafeln; drei, die drei Stammväter; vier, die vier Stammmütter; fünf, die 5 Bücher des Pentateuchs; sechs, die sechs Abtheilungen der Mischna (s. d. A.); sieben, die sieben Tage der Woche; acht, die acht Tage der Beschneidung; neun, die neun Monate des Foetus (s. d. A.) im Mutterleibe; zehn, die Zehngebote; eilf, die eilf Sterne im Traume Josephs; zwölf, die zwölf Stämme und dreizehn, die dreizehn Eigenschaften Gottes.[16] Ein reiches Phantasiespiel mit der Zahlensymbolik hat die Mystik (s. d. A.) und nach ihr die Kabbala (s. d. A.), worauf wir hier nicht eingehen können. Mehreres siehe „Symbolik“ im Anhange.

Zehn Stämme, עשרת השבטים. Hier sollen die biblischen und nachbiblischen Berichte und Sagen von dem Verbleiben der zehn Stämme des israelitischen Reiches (Zehnstämmereiches) in Palästina, die nach der Zerstörung desselben durch Salmanassar nach verschiedenen Gegenden des assyrischen Reiches verpflanzt wurden und so dem fernern Geschichtsleben des israelitischen Volkes verloren gingen, ihre Prüfung und Zusammenstellung finden. I. Die biblischen Berichte. Die Deportation der Israeliten aus dem Zehnstämmereich durch die Assyrer nach den Ländern des assyrischen Reiches geschah zu zwei Zeiten. Die erste fällt gegen die Mitte des 8. Jahrh. Der König Tiglath Pileser unternahm einen Raubzug gegen das Reich Israel, vielleicht den Bruch eines früher vergeblich

---

[1] de opif. m. 20. (I. 14.); de plantat. 32 (I. 349.); de migr. Abr. 37. (I. 468) [2] Quod deter. 167 ff. [3] de opif. m. 30—43. (I. 21 ff.) leg. alleg. I. 4—7. (I. 45). [4] de decalog. S. 759. [5] Leg. alleg. II. 1. (I. 66.) [6] Leg. alleg. I. 2. (I. 44.) [7] de opif. m. 9. (I. 7.) [8] de somn. II. 10. (I. 668.) [9] de Sacrif. Abr. et Cain 15. (I. 173.) [10] Leg. alleg. I. 2. (I. 44.) [11] de opif. m. 15. 16. (I. 10. 11.) de plant. 28. 29. (I. 347.) [12] congr. erud. grat. 17. (I. 532.) [13] שמים, שמי השמים רקיע, שחקים, זבול, מעון וערבות. [14] ארץ, ארמה, ארקא, גיא, ציה, נשיה, תבל. [15] Midrasch rabba 3 M. Absch. 29. Jalkut zu יתרו § 276. [16] Vergl. über dieselben 2 M. 34, 6—7.

aufgedrungenen Lehnverhältnisses zu rächen, eroberte die nördlichen und östlichen Theile des Landes und schleppte das Volk mit sich. In 2 K. 15. 29. lesen wir: „Tiglath Pileser, König von Assyrien, hat die Bewohner des nordöstlichen Palästina und die Stämme jenseit des Jordan nach Assyrien geführt. Eine genauere Angabe der Ortschaften dieser neuen Heimath fehlt. Die zweite geschah im J. 722. Der König Salmanassar (s. d. A.) kam, um den abtrünnigen Vasallen zu strafen, durchzog das Zehnstämmereich, eroberte die Hauptstadt Samaria, löste das Reich auf und ließ dessen Bewohner nach Assyrien bringen. Nach 2 K. 17. 6. und 18. 11. hat Salmanassar diesen Exulanten des Zehnstämmereiches Ansiedlungsorte angewiesen in Chalach und Chabor, an dem Strome Gosan und in den Städten von Madai (Medien). Weiter heißt es in 1 Chr. 5. 26. Ruben, Gad und Halbmenasse sind gefangen abgeführt worden nach Chalach, Chabor, Hara und dem Strome Gosan. Daß nicht alle Bewohner deportirt wurden, sondern noch ein großer Theil derselben im Lande zurückgeblieben war, der sich später mit den neuen Ansiedlern aus Cuta vermischte, haben wir in dem Artikel „Samaritaner" nachgewiesen. Ueber die hier genannten Ortschaften giebt im Talmud ein Gesetzeslehrer des 3. Jahrh. n. R. Abba b. Kahana Auskunft. Chalach d. i. Holwan; Chabor d. i. Adiabene (s. d. A.); Gosan d. i. Ginsak, Gonzaka; Madai d. i. Hamadan und dessen Nachbarstädte".[1]) Denken wir uns חלח = חַלַּח[2]) = Kalachane, so ist die Bezeichnung „Holwan" dafür treffend. Dasselbe war auf dem Grenzgebiete der alten assyrischen und medischen Reiche, und die Ansiedlung fremder Colonisten dorthin sollte vielleicht die Grenzen gegen medische Ueberfälle sichern. Bei der zweiten obigen Benennung „Chabor" haben wir an den Fluß Khabur zu erinnern, der durch Adiabene dem Tigris zufließt; daher die Erklärung Chabor d. i. Adiabene, eine assyrische Landschaft, später bekannt durch die Bekehrung ihrer Könige Izates, Monobaz und deren Mutter Helene zum Judenthume.[3]) Die dritte Bezeichnung „Strom Gosan" erklären die meisten Forscher für den sehr bedeutenden Fluß „Kisil Osan", der sich ins Kaspische Meer ergießt. Gonsaka, etwa 20 Meilen entfernt von diesen Fluß, wäre das talmudische „Ginsak", wenn wir unter der biblischen Benennung „Strom Gosan" die ganze Gegend herum verstehen. Andere wollen darunter den Fluß Schak, den Neben- und Zufluß des Khabur, verstehen. Die vierte: „die Städte Mediens", wofür der Chronist „Hara" setzt,[4]) ist die westliche Gebirgsgegend von Großmedien, das Dschebal von Hamadan, welch letztere Stadt ehedem unter dem Namen Ekbatana, Sommerresidenz der persischen Könige war, wofür richtig obige talmudische Erklärung für die Städte Mediens „Hamadan und dessen Nachbarstädte" angiebt. Andere nennen für die Städte Mediens „Nehawend", נהוונד, und seine Nachbarstädte als z. B. Kerach Moschchi, כרך מושכי, Haski, הוסקי und Romkhi, רומכי. Noch heute, berichtet Schwarz,[5]) ist eine Tagereise südlich von Hamdan die Stadt Nehawend und das westlich von Nehawend liegende „Kir Mauscho". Von hier aus breiteten sich die Exulanten nach allen Gegenden des Reiches aus, was häufiger nach dem Sturz des babyl. chald. Reiches in dem darauf gegründeten pers. med. Reiche geschehen konnte. So nennt Mar Sutra (im 3. Jahrh. n.) Iberien (Afrika s. d. A.), wohin die zehn Stämme auswanderten.[6]) Andere bezeichnen dafür den Weg nach Armenien, in die frühern Berge des kaukasischen Hochlandes,[7]) oder in die Gebirge Kurdistans in Armenien.[8]) In Babylonien selbst waren Nisibis (s. d. A.), Holwan (s. d. A.) und Adiabene (s. d. A.) von Juden ganz bevölkert.[9]) Zur Zeit der Emigration unter Esra waren sie in allen Landestheilen so sehr verbreitet, daß Cyrus aus Befürchtung vor Verödung ihre weitere Aus-

---

[1]) Kidduschin S. 72a. חלח זו חלזון חבור זו הדייב נהר גוזן זו גנזק ערי מדי זו חמדן וחברותיה ואמרי לה זו נהונה וחברותיה Rappoport hat nicht חלזון in חלוון emendirt, so daß es Holwan bedeutet. [2]) 1 M. 10. 11. [3]) Siehe darüber die Artikel „Adiabene", „Izates", „Monobaz" und „Helene" in dieser Abtheilung. [4]) Siehe oben. [5]) Das heilige Land S. 411. [6]) Kidduschin S. 72a. [7]) Midrasch zu Klglb. p. 48. Targum zu 1 Chr. 5. 26. und zu Jerem. 13. 16. טורי קבלא. [8]) Sohar edit. Amsterdam p. 149a. טורי קרדא. [9]) Kidduschin 72a.

wanderung verbot.[1]) Bei den exilischen Propheten Jesaia, Jeremia und Ezechiel lebte noch die Hoffnung auf die Rückkehr der Zehnstämme. „Und an diesem Tage nimmt sich der Herr zum zweiten Mal des Restes seines Volkes an, das übrig geblieben war, von Assyrien, Ägypten, Pathros, Elam, Sinear, Chamath und den Inseln des Meeres"[2]); ferner: „Ich bringe sie aus dem Lande des Nordens und ich sammle sie von den Enden der Erden, denn ich bin Israel ein Vater, Ephraim ist mein Erstgeborner".[3]) „Daß gesprochen werde zu den Gefesselten, gehet hinaus, zu denen im Finstern, zeiget euch! Siehe, sie kommen von fern, diese von Mitternacht und Abend und diese vom Lande Sinim"[4]); ferner: „Und an diesem Tage wird in die große Posaune gestoßen, es kommen die Verlornen im Lande Aschur und die Verstoßenen im Lande Ägypten, sie verbeugen sich auf dem heiligen Berg in Jerusalem".[5]) Noch deutlicher spricht sich diese Hoffnung in den Worten Ezechiels 3 K. 16. 9. aus: „Du Menschensohn! nimm dir ein Holz und schreib darauf: „Für Juda und die Söhne Israels, seine Genossen!" und nimm dir ein anderes Holz und schreib darauf: „Für Joseph das Holz Ephraims und das ganze Haus Israels seine Genossen". Bringe beide zusammen und sie sollen eins sein in deiner Hand". Daselbst V. 22. „Und ich mache sie zu einem Volke im Lande und auf den Bergen Israels — und sie werden nicht mehr getheilt zu zwei Reichen". Wir entnehmen aus diesen Berichten, daß die Wohnsitze der Exulanten des Zehnstämmereiches zur Zeit der Wiederbegründung des zweiten Staatslebens und lange nachher noch bekannt waren. Anders gestaltete es sich in der talmudischen Zeit, zu der wir jetzt übergehen. II. **Die talmudischen und midraschischen Notizen und Sagen.** Die Gesetzeslehrer im 1. Jahrh. n., R. Akiba und R. Elieser, sind über die zu erwartende Rückkehr der zehn Stämme getheilter Meinung. R. Akiba zitirt die Stelle aus 5 M. 29. 27. „Und der Ewige hat sie von ihrem Boden entrückt —, und sie in ein anderes Land geworfen, wie dieser Tag", und lehrte, wie der Tag, der dahin geht und nicht wiederkehrt, so werden die zehn Stämme nicht wiederkehren". Gegen diese Meinung bemerkt R. Elieser: „Nicht doch! Denn wie der Tag bald sich verdunkelt, bald wieder leuchtend aufgeht, so werden die zehn Stämme, denen es dunkel geworden, wieder hell aufleuchten".[6]) Deutlicher als hier ist diese Angabe im Sifra zu 3 M. 26. 38. „und ich werde sie unter den Völkern verloren gehen lassen (3. M. 26. 38.)", das sind, sagt R. Akiba, die zehn Stämme in Medien. Aber andere behaupten, daß unter dem hebräischen Ausdruck ואבדתם, „ich werde sie verloren gehen lassen" man nur die Exile zu verstehen habe, aber kein „Verlorengehen".[7]) Der Ansicht des Letztern schließen sich die Lehrer des 4. Jahrh. n. an, R. Samuel b. Nachman u. a. m. die Nachfolgendes vorbringen. In drei Exile theilten sich die Exulanten Israels; es kam ein Theil von ihnen zum Strome Sambation (s. d. A.), ein anderer nach Daphne bei Antiochien (s. d. A.) und den dritten Theil verhüllte eine Wolke. Auf gleiche Weise geschah die Deportation der Stämme Ruben, Gad und des halben Stammes Menasse.[8]) Wir entnehmen aus dieser Angabe, daß man bereits in der talmudischen Zeit über die Forterxistenz der zehn Stämme im Unklaren war, oder richtiger, man nichts Sicheres darüber anzugeben wußte. Die Pesikta berichtet noch sagenhafter: „In drei Abtheilungen wurden die zehn Stämme abgeführt; die eine nach dem Sambation, die andere innerhalb des Sambations, wovon diese so weit sei zur erstern, wie von Palästina zum Sambation, und die dritte hat in Riblatha die Erde verschlungen". Wieder anders weiß der Midrasch Rabba 1 M. Absch. 37. „Das Exil der zehn

[1]) Midr. rabba zum Hohld. edit Amsterdam p. 19b. [2]) Jesaia 11. 11. [3]) Jeremia 31. [4]) Jesaia 48. 9. und 12. [5]) Jesaia 27. 13. [6]) Mischna Sanhedrin Absch. 10. 3. מה היום זה הולך ואינו חוזר אף הם הולכים ואינם חוזרים דברי ר' עקיבא ר"א אומר מה היום מאפיל ומאיר אף עשרת השבטים שאפל להם כך עתיד להאיר להם. [7]) Sifra zu בחוקתי Absch. 8. § 46. ואבדתם בגוים ר"ע אומר אלו עשרת שבטים שגלו למדי ואחרים אומרים אין ואבדתם אלא גילה. [8]) Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 10. 6. gegen Ende S. 29. col. 1. לשלש גליות גלו ישראל אחד לפנים מנהר סמבטיון ואחת לדופני של אנטוכיא ואחת שירד עליהם הענן וכיסה אותם.

Stämme war nach dem Gebiet des Sambationflusses, aber Juda und Benjamin wurden in alle Länder zerstreut".[1]) Neuere vermuthen unter „Sambation" den „großen Zab", der auch „Zabatos" heißt.[2]) Hiernach wäre das dreieckige Stück Land zwischen dem Zabatos und dem obern Tigris, wohin die Exulanten des Zehnstämmereiches gewiesen wurden. Nicht unerwähnt lassen wir noch die hierher gehörige Sage in 4. B. Esra 13. 40—45. „Salmanassar führte die zehn Stämme nach Assyrien ab, sie konnten jedoch durch die Enge des Flusses Euphrat nicht hinein. Darauf habe der Herr die Quelle des Flusses verstopft, bis sie hindurch waren. Von da zogen sie freiwillig in die äußerste Landschaft, wo niemals das menschliche Geschlecht wohnte. Nach einer Reise von 1½ Jahr kamen sie in ein Land, welches „Arsareth" heißt. III. Die nachtalmudischen Berichte. Hier hören die Erörterungen über die biblischen Ortsangaben der zehn Stämme, wie wir dieselben im Talmud finden, ganz auf; es sind Sagen allein, auf die man angewiesen ist, doch haben dieselben gewisse geschichtliche Anhaltspunkte zu ihrer Unterlage, die herausgefunden und bloß gelegt werden müssen, was wir, so weit es geht, versuchen wollen. Eine Zusammenstellung dieser Sagen enthält die Schrift des Eldad Hadani (880), die uns in zwei Ausgaben vorliegt.[3]) Eldad, der Danite, hat dieselben in der Form von Reiseberichten, die er selbst auf seinen angeblichen Reisen gesammelt haben will, zusammengefaßt, woraus wir hier mittheilen. Er erzählt: „Der Stamm Dan, dem er anzugehören behauptet, wanderte schon vor der Theilung des Reiches unter Jerobeam und Rehabeam nach Äthiopien aus, um dem Bruderkampf zwischen Juda und Israel auszuweichen. Nach der assyrischen Eroberung Samarias seien die Stämme Naphtali, Gad und Ascher zu ihnen gestoßen, mit denen sie zusammen in Äthiopien und Südarabien einen selbständigen Staat im Umfange von sieben Monatreisen bildeten. Sie führen ein Nomadenleben, verstehen auch das Waffenhandwerk, wodurch sie Überfällen von feindlichen Horden zu begegnen vermögen. Sämmtliche haben einen König, der damals Usiel hieß; ebenso einen Oberrichter Namens Abdiel. Die Muthigen und die Kriegstüchtigen bewachen die Grenzen, je ein Stamm drei Monate; Andere, die Kriegsunfähigen, liegen dem Gesetzesstudium ob. Weiter berichtet er, daß auch die Söhne Mosis an der Gebirgsgrenze dieser vier Stämme wohnen, es sind Nachkommen jener Leviten, welche ihre Harfen an die Weiden des Euphrats aufhingen, um nicht auf unheiligem Boden Zionslieder zu singen. Als die Chaldäer sie hierzu zwingen wollten, bissen sie sich in die Finger. Eine Wolke hat sie dann in die Höhe gehoben und in das Land Chavila versetzt. Zum Schutz vor Feinden war ein Strom rings um ihr Gebiet, der Steine und Sand mit reißender Schnelligkeit und betäubendem Getöse fortwälzte; dies geschah die sechs Tage der Woche hindurch, nur am Sabbat ruhte er, wo er in einen dichten Nebelschleier gehüllt ist, daß ihn Niemand überschreiten kann. Dieser Fluß hat den Namen „Sambation". Mit den vier Nachbarstämmen verkehren sie in der Ferne an den Ufern des Stromes, ohne daß sie mit ihnen zusammen zu kommen vermögen. Auf seinen weitern Reisen gelangte er in das Gebiet des Stammes Jsaschar an der Grenze von Medien und Persien. Dieser Stamm lebt vom Ackerbau und von Viehzucht, ist ein friedliches Volk und beschäftigt sich mit dem Studium des Gesetzes. Ein Richter, der „Nachschon" heißt, ist sein Regent, der hebräisch, persisch, türkisch oder tartarisch spricht. Die Stämme Ruben und Sebulun wohnen diesseit und jenseit des Gebirges Prion, die gemeinsam Kriege mit den Nachbaren führen. Den Stamm Ephraim und den halben Stamm Menasse fand er in Arabien, in der Nähe von Mekka und Medina. Dieselben sind muthige, geschickte Reiter, die in steter Fehde mit ihren Feinden leben. Auch die Stämme Simon und Halbmenasche entdeckte er im Lande der Kadrim (der Chazaren); sie ziehen von

---

[1]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 73. עשרת השבטים גלו לפנים מן נהר סמבטיון. [2]) Herzfeld Geschichte B. A. S. 366. [3]) Die eine in Jellinek, Beth Hamidrasch II. S. 102—113; die andere daselbst III. S. 6—11.

25 Völkern Tribut, auch ein Theil der Mohamedaner gehört zu denselben". Die Unterlage dieser Erzählungen sind die geschichtlichen Thatsachen, daß schon früher und zu seiner Zeit an den drei Punkten: in Südarabien, Armenien und in dem bekannten Chazarenreich Juden zahlreich wohnten und in hohem Ansehen standen. Arabische Schriftsteller berichten von mächtigen jüdischen Stämmen aus uralter Zeit in Arabien. Dieselben hatten mit noch andern Stämmen ihren Mittelpunkt in Jathrib; bauten jedoch ihre Schlösser auf hochgelegenen Orten, um ihre Unabhängigkeit zu wahren. Durchgängig von Juden bewohnt war nördlich von Jathrib die Landschaft Chaibar. Dieselben hatten dort ein eigenes Gemeinwesen, auch viele Festungen zu ihrer Zuflucht und Vertheidigung. Zahlreicher noch waren sie in Jemen, wo ganze arabische Stämme zu ihrer Religion übertraten. Gegen das Jahr 500 soll der mächtige König Tabba in Jemen zum Judenthum bekehrt sein worden; ihm folgten seine Unterthanen, die Himjariten. Im Norden erfolgte im 7. Jahrh. die Bekehrung des Chasarenfürsten mit seinem Hof, was später die Meinung veranlaßte, die Chasaren seien von den Abkömmlingen der zehn Stämme. In neuester Zeit hat der amerikanische Arzt Dr. Grant 1835 Armenien, Mesopotamien und Syrien bereist und in seiner Schrift darüber nachzuweisen gesucht, daß die nestorianischen Christen, deren Zahl in Assyrien und Medien gegen 200,000 betragen soll, Abkömmlinge der zehn Stämme seien. Er erkennt das alte Chalach in dem heutigen Hatara, nordwestlich von den Ruinen Ninives; das Chabor in dem Chaboras, Nebenfluß des Tigris und Gosan in Zogan, wie die Nestorianer alle Hochgebirge Assyriens nennen, wo sie Weideplätze finden. Die Nestorianer selbst nennen sich „Söhne Israels". Auch in ihren Gebräuchen findet er Beweise für seine Annahme. Dieselben bringen Opfer vor der Kirchenthüre dar, von deren Blut an die Thürpfosten und an die Oberschwelle gesprengt wird. Die rechte Schulter und die Brust gehören dem Priester, also ganz nach mosaischer Vorschrift. Auch die Erstlinge von den Früchten der Felder u. s. w.; ebenso die von dem Vieh werden geopfert. Sie kennen den Sabbat. In Tijari giebt es Nestorianer, die am Sabbat kein Feuer zum Kochen anzünden. Die Berührung einer Leiche macht unrein. Die Speisegesetze als z. B. das Verbot des Schweinefleisches u. a. m. werden streng gehalten; ebenso die Fast- und Festtage. Eine Frau darf nach der Geburt eines Knaben 40 Tage und nach der eines Mädchens 60 Tage nicht die Kirche besuchen. Sieben Tage ist sie völlig unrein u. s. w. Ein anderer Reisender Jones hat Reste der zehn Stämme in den Afghanen im Innern Asiens entdeckt. Die Afghanen nennen sich „Bunie Israel", Söhne Israels. Der kriegerischeste Stamm unter ihnen heißt „Stamm Joseph". Andere Stämme führen die Namen „Stamm David", „Stamm Salomon", „Stamm Ismael", „Stamm Saul" u. s. w Der Stamm Joseph hat auffallende jüdische Gesichtszüge. Die jüngern Brüder heirathen in diesem Stamm die kinderlosen Wittwen ihrer ältern Brüder, ganz nach mos. Gesetz. Ebenso bezeichnet der bekannte Afghanistanreisende Dr. Wolf die zwei Stämme Jussufin und Kheiberra mit völlig jüdischer Gesichtsbildung. Von ihrer Herkunft erzählen die Afghanen, daß sie nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem durch Nebukadnezar nach der Stadt Ghore verwiesen wurden, von wo sie später nach Afghanistan kamen. Früher, im J. 1652 schon war es der Engländer Georg Rose, der Afghanistan bereiste und von der auffallenden Ähnlichkeit der Afghanen mit den Juden berichtet. In neuester Zeit gelangt Forster in seinem „Monuments of Assyria" ebenfalls nach Vergleichung der Angaben älterer Autoren mit den Traditionen der Afghanen und der Geographie des Ptolemäus mit den Berichten von Elphinston zu der Überzeugung, daß die Afghanen jüdischen Ursprungs sind.[1]) Eine der ersten Plätze, welche sie in Afghanistan besitzen, ist das Soliman- oder Salomonsgebirge, von dem ein Theil als Salomonsthron bezeichnet wird, während

[1]) Ausführliches darüber giebt N. 1. des Auslandes 1865. „Neuere Forschungen nach den verlorenen Judenstämmen", abgedruckt im jüdischen Volksblatt N. 5. 1865.

ein Gebirgszug unter dem Namen „Amram" bekannt ist. Neben der patriarchalischen Regierung und der Geltung des oben erwähnten mosaischen Gesetzes von der Verheirathung der Wittwen älterer Brüder an jüngere, wo keine Kinder sind, wird auch das Gebot Mosis beobachtet, wonach Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn gebüßt wird. Eine der streitsüchtigsten und gefährtesten Tribus nennt sich Stamm Joseph oder Ephraim und Menassa, bestehend aus stolzen, unruhigen, jede Autorität verachtenden kriegerischen Hirten, welche fast beständig an dem Fabus und Indus auf Beute lauern. Niederlassungen von da kamen nach Cochin und Malabar, wo es schwarze und weiße Juden giebt. Die schwarzen Juden rechnen sich als Abkömmlinge der Juden, die durch Nebukadnezar dahin verpflanzt wurden. Wir übergehen Angesichts solcher Resultate als unbedeutend die andern Vermuthungen, die Reste der zehn Stämme in den Rothhäuten der Nordamerikaner oder in den mexikanischen Indianern, oder in den Bewohnern an der Küste von China u. s. w. aufgefunden zu haben.[1]) Auch die im Jahre 1848 angestellten Forschungen nach den zehn Stämmen von R. Joseph Schwarz in Jerusalem blieben resultatlos.[2]) Mehreres siehe die Artikel „Babylonien" und „Wegführung und Zerstreuung der Israeliten."

Zeloten, Kanaim, קנאים, Eiferer; Sikarier, סקריקין. So hießen die Männer der stürmischen Revolutions- und Kriegspartei der Juden in Palästina in dem letzten Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels durch Titus (s. d. A.), welche die Wiederherstellung der Theokratie (s. d. A.) in ihrem weitesten Sinne auf ihre Fahne schrieben. Von diesen zwei Namen ist ersterer griechisch *ζηλωταί*, und entspricht der hebräischen Benennung derselben „Kanaim" Eiferer, die im talmudischen Schriftthum vorkommt, dagegen der zweite lateinisch: sicarii von sica Dolch; er bezeichnet die Männer der extremsten Richtung unter den Zeloten. Dieselben zogen mit Dolchen bewaffnet im Lande einher, um die Römerknechte und Römerlinge als Feinde des Vaterlandes schonungslos zu morden. (Josephi Antt. 20. 8. 5. Apg. 21. 38.) „Weg mit dem Römerthum, Vernichtung der Herrschaft des Menschen über Menschen; „Gott allein sei König, sein Gesetz herrsche!" war ihre Devise,[3]) die den offenen Kampf gegen die Römerherrschaft in Palästina predigte und ihre Anerkennung als ein Majestätsverbrechen gegen den Gottesglauben mit dem Tode bestrafte.[4]) So fielen sie die Vornehmen in Palästina an, die es mit den Römern hielten, zerstörten ihre Besitzungen und fügten ihnen jeden möglichen Schaden zu.[5]) Von Seiten der Römer ließen sie keine Unbill ungerächt vorüber. Ihre Vorbilder, auf die sie zur Rechtfertigung ihres schonungslosen Vorgehens hinwiesen, waren der in 4. M. 25. 11. genannte Priester Pinchas, der zur Wiederherstellung der Autorität des verletzten Gesetzes den Simri erschlug, und der Prophet Elias, der in seinem Eifer gegen den Götzendienst am Berge Karmel die Baalspriester tödten ließ; Beide wurden als „Eiferer für Gott" gelobt. Der Geschichtsschreiber Josephus (s. d. A.) rechnet die Zeloten nach den Sadducäern, Pharisäern und Essäern als eine vierte Partei, die eine vierte Richtung (Philosophie) im Judenthume repräsentirte. In neuester Zeit hat man sie die jüdischen Republikaner genannt und mit den Jakobinern der französischen Revolution von 1789 verglichen. Wir können das Auffinden einiger ähnlichen Züge bei Beiden nicht in Abrede stellen, bemerken jedoch, daß dieselben nur auf ihrer Außenseite, in ihrem Auftreten, wie sie zur Erreichung ihres Vorhabens vor keinem Mittel zurückschreckten, aufgefunden werden können, aber sich nicht in ihren Prinzipien, Lehren und Anschauungen nachweisen lassen. Die Zeloten warfen sich zu Wächtern und Kämpfern für den geoffenbarten Gottesglauben, die Lehre und das Gesetz des Judenthums auf und drangen auf die Herstellung des von ihnen erwarteten

[1]) Ueber die Juden in China siehe „Illustrirte Monatsschrift des Judenthums" Wien 1865. [2]) Vergl. „Das heilige Land" von R. Joseph Schwarz. Frankfurt a. M. 1852. [3]) Joseph b. j. VII. 10. 1; Joseph Antt. VIII. 1. 6. [4]) Nach Josephus b. j. 7. 10. 1. war ihr Stichwort: „Gott allein ist Herr"; in Joseph Antt. 18. 1. 6. war ihr Dogma: „Keinen Menschen soll man *Herr" nennen. [5]) Joseph b. j. II. 13. 4.; 13. 6.; VII. 8. 1.

Gottesreiches. Dagegen verwarfen die Jakobiner der französischen Revolution jede auf der biblischen Offenbarung beruhende Religion, an deren Stelle sie die menschliche Vernunft zur Verehrung einsetzten. Die Entstehung und Bildung der Zelotenpartei wird auf Judas Gaulanitis, den Sohn des Freischaarenhäuptlings Ezechias, den Herodes (s. d. A.) hinrichten ließ, zurückgeführt, doch war sie ihrer Ideen und Lehren nach älter, deren Träger und Verfechter wir in den gegen das Vorgehen der Hasmonäer protestirenden und kämpfenden Chassidäer (s. d. A.), Pharisäer (s. d. A.) und Essäer (s. d. A.) zu suchen haben. Zu einem Hervortreten des Zelotismus kam es, als unter dem schwachen König Hyrkan II. der Idumäer Antipas und dessen Sohn, der nachmalige König Herodes I. mit Hülfe Roms die Herrschaft über Palästina an sich gerissen und dem jüdischen Staate die frühere Selbstständigkeit vernichtet hatten. Ein Mann aus dem Volke, der schon genannte Ezekias, sammelte die zersprengten Schaaren des durch den Beistand römischer Truppen besiegten Aristobul (s. d. A.) und unternahm von dem Gebirge Galiläas Streifzüge gegen die Römer und Syrer, denen er großen Schaden zufügte. Das jüdische Volk sah in Ezechias und seinen Leuten die Rächer der vernichteten staatlichen Freiheit und unterstützten sie mit allen möglichen Mitteln. Die Römer dagegen brandmarkten sie als „Räuber". Herodes wurde von seinem Vater als Statthalter nach Galiläa gesandt. Dieser hatte daselbst nichts Eiligeres zu thun, um sich der Gunst der Römer völlig zu sichern, als einen Kriegszug gegen Ezechias und seine Schaaren zu unternehmen. Ezechias wurde von Herodes gefangen und ohne vorherigen Verhör sofort hingerichtet. Diese Henkerthat erwarb ihm den Dank und die Gunst der Römer und Syrer, sowie der übrigen heidnischen Bewohner Galiläas. Der römische Prokurator von Syrien, Sextus Julius Cäsar, ein Verwandter des großen Julius Cäsar schätzte ihn deßhalb hoch. Dagegen haßte und verachtete ihn das jüdische Volk, das ihn wegen seiner eigenmächtigen Handlung beim Synedrion in Jerusalem anklagte und auf seinen Tod drang. Die Nichtausführung des Letzteren hatte Herodes einzig der Schwäche Hyrkanos II. und einiger Synedristen zu verdanken. Doch war mit der Ermordung des Ezechias keinesfalls das Zelotenthum vernichtet. Die ausgestreute Saat desselben schoß desto üppiger hervor und trat zum Schrecken des Herodes I. immer wieder furchtlos hervor. Herodes I. ließ nach seiner blutbefleckten Thronbesteigung den römischen Adler auf das Thor des neuerbauten Tempels aufpflanzen. Auf Anstiften zweier Zeloten des Judas Scherebias und des Mathias Sohn Morgoloth wurde derselbe herabgerissen und zertrümmert. Beide bekannten, daß sie diese That im Namen Gottes ausführen ließen und erlitten standhaft den über sie verhängten Tod.[1]) Zu einem völligen Aufflammen des Zelotenthums kam es nach dem Tode Herodes I., hervorgerufen durch die Grausamkeiten seines Sohnes Archelaus, des Thronerben von Judäa, und die nach dessen Absetzung erfolgten Bedrückungen seitens der römischen Landpfleger. Judäa wurde als römische Provinz zu Syrien geschlagen und der römische Prokurator Quirinus in Antiochien unterwarf es gleich andern römischen Provinzen einem Census, Schatzung. Jeder sollte seine Ländereien und sein Vermögen auf einer Rolle angeben, um die Steuerleistungen controlliren zu können. Die Bewohner Judäas hatten jetzt nun mehr außer der Kopfsteuer (Golgolet) Abgaben zu entrichten von den Feldfrüchten, den Häusern und Ausgangszöllen; sie empfanden diese Lasten desto schwerer, da dieselben ihnen die Vernichtung ihrer staatlichen Selbstständigkeit vergegenwärtigten. Der alte Freiheitssinn des Volkes erwachte und stemmte sich mit aller Kraft gegen diese neuen Zeichen der Unterwürfigkeit. Es bildeten sich an verschiedenen Punkten Freiheitsschaaren, an deren Spitze sich im J. 37. Judas Gaulanitis oder Juda der Galiläer stellte, ein Sohn des oben genannten, von Herodes getödteten Ezechias, dessen Andenken sich beim Volke

---

[1]) Joseph. Antt. 17. 6. 4.

erhalten hatte.[1]) Dieser Juda Galiläer brachte die Gleichgesinnten in einem Verband, den Orden der Zeloten, und schuf so für deren Lehren und Gesetze einen realen Boden. Juda war aus Gamla, einer Stadt am Ostufer des Sees Genezaret; sein Beiname „Galiläer" wurde ihm wegen seines Anhanges, zu dem größtentheils „Galiläer" gehörten, beigelegt. Ihm zur Seite stand der Gesetzeslehrer Zadok aus der Schule Samais (s. d. A.), ein glühender Zelote, für dessen Rettung sich später der Lehrer R. Jochanan ben Sakai bei Vespasian und Titus verwendet haben soll.[2]) R. Zadok mochte zu Juda Gaulanitis in demselben Verhältnisse, wie später R. Akiba zu Barkochba (s. d. A.) gestanden haben. Er erklärte sich offen für ihn und suchte seinen Anhang zu vergrößern und zu befestigen. Ob Juda Gaulanitis sich zum Messias aufgeworfen, wie später sein Sohn Manahem und noch später Barkochba, wissen wir nicht. Das talmudische Schriftthum kennt seinen Anhang als eine völlig ausgebildete Sekte unter dem Namen „Min Galili" (galiläische Sekte).[3]) Die Anhänger derselben warfen den Pharisäern vor, sie schreiben in den Urkunden, den Scheidebriefen, neben den Namen „Moses" den Namen des zeitlichen Herrschers.[4]) Die Aera wurde nach dem Jahre des regierenden Herrschers, auch der römischen Kaiser, in den Urkunden angegeben, was von den Zeloten, welche die Anerkennung der menschlichen Herrschaft bekämpften, entschieden gemißbilligt wurde. An andern Stellen wird erzählt, daß die Zeloten, Kanaim, Volksjustiz übten gegen Vergehungen, die nach dem Urtheil der Gesetzeslehrer unbestraft bleiben sollten,[5]) was von Seiten der jüdischen Gelehrten stark getadelt wurde.[6]) Ihre Lehren, wie wir dieselben schon oben nannten, waren: „Gott allein gebühre die Herrschaft; der Mensch sei nur ihm und seinem Gesetz zum Gehorsam verpflichtet. Der römischen Herrschaft Gehorsam leisten, heißt das göttliche Gesetz verletzen. Krieg gegen die, welche für sich oder für andere Menschen an Gottes statt Unterthanenpflicht fordern".[7]) So strebten sie ein nach mosaischem Gesetz republikanisches Gemeinwesen zu gründen, dessen Oberhaupt Gott allein sei. Einen feierlichen Eid schwuren sie sich gegenseitig, eher zu sterben als sich den Römern zu ergeben und hielten tapfer aus in diesem Eide.[8]) Den Römern und Römerfreunden war Tod und Verderben zugedacht. Man sah Letztere nicht mehr als Juden an und betrachteten sie als vogelfrei, die sie anfallen und deren Besitz sie zerstören dürfen.[9]) Freilich stießen die Zeloten mit solchen Lehren bei den Pharisäern auf starken Widerspruch. „Bete für das Wohl der Obrigkeit, denn existirte nicht die Furcht vor ihr, der Eine würde den Andern verschlingen" lautete die Lehre des Chanina, Vorstehers der Priester im 1. Jahrh. n.[10]) Ebenso mahnte noch später R. Jose b. Kisma: „Siehst du es nicht, daß dieses Volk (die Römer) von Gott zur Obrigkeit eingesetzt ist; es hat den Tempel zerstört, die Frommen getödtet und besteht noch!"[11]) Aber für solche Mahnungen hatten die Zeloten kein Ohr, sie wiesen auf den Priester Pinchas (s. d. A.), der für Gott geeifert und den abtrünnigen Stammfürsten Simri durchbohrt hat; ebenso auf den Propheten Elia, der 400 Baalspriester am Berge Karmel tödten ließ. So standen sie als Freiheitshelden gleich den alten Hasmonäern (s. d. A.) an der Spitze der Aufständischen und führten Guerillakriege gegen die römischen Heere und die heidnischen Bewohner Palästinas, um der Fremdherrschaft daselbst ihr Garaus zu bereiten. Die erste Heldenthat Judas mit seinem Anhange war im Jahre 7 n. die Bemächtigung der Waffenkammer von Sephoris (s. d. A.), deren Waffenvorräthe er zur Bewaffnung seiner Leute verwandte. Auch das daselbst vorgefundene Gold reichte hin zum Sold für dieselben. So zog er gegen die Römischgesinnten und die heidnischen Bewohner im

---

[1]) Daselbst 18. 1. 1. 6; 20. 5. 2; das. b. j. 2. 8. 1. [2]) Gittin Vergleiche „Jochanan b. Sakai". [3]) Mischna Jadaim IV. 8. [4]) Daselbst. [5]) Mischna Sanhedrin 9. 6. הגונב את הקסוה והמקלל בקוסם והבועל ארמית קנאין פוגאין בו. [6]) Daselbst ותני שלא ברצון חכמים. [7]) Joseph. Antt. 8. 1. 1; 1. 6. [8]) Joseph. b. j. 6. 6. 3; 7. 10. 1. [9]) Das. 2. 13. 4; das. 13. 6; das. 7. 8. 1. [10]) Aboth 3. 2. [11]) Aboda sara S. 18a.

Lande. Einen durchgreifenden Erfolg erzielte er nicht, es war noch nicht zum Äußersten gekommen.[1]) Eine spätere Quelle meldet, daß Judas Gaulanitis besiegt und getödtet wurde.[2]) Ein weiteres Gebiet für die Thätigkeit der Zeloten eröffnete die Zeit nach dem Tode Agrippas I., etwa 40 Jahre später. Die judenfeindliche Stimmung unter den Heiden, die sich in Schmähungen gegen das Judenthum und dessen Vertreter durch Schrift und That ergoß, sowie andererseits die glücklichen Tage unter der Regierung Agrippas I., die ein Wiedererstehen und Aufleben des früheren jüdischen Staates in seiner Selbstständigkeit und mit seinen freien Institutionen brachten,[3]) der jetzt wieder vernichtet da lag und von römischen Landpflegern beherrscht wurde, bewirkten neue Gährung unter dem Volk. Die Zeloten standen wieder an der Spitze von Freischaaren, die gegen die heidnischen Bewohner Palästinas auszogen. Die Geschichte nennt die Zelotenführer Tholomai, Elasar ben Dinai u. a. m., von denen Ersterer von dem damaligen Landpfleger Fadus gefangen wurde,[4]) den Zweiten werden wir später wieder auftreten sehen.[5]) Andere Zelotenschaaren unter der Anführung von den Häuptlingen Hannibal, Amram und Elasar kämpften an der Seite der bedrängten jüdischen Bewohner in Peräa gegen die Heiden von Philadelphia (Rabbot Ammon). Fadus ließ diese Zelotenführer mit ihren Schaaren theils verbannen, theils enthaupten. Nicht besser ging es unter dem Landpfleger Tiberius Alexander im J. 47. Wieder bildeten sich Zelotenschaaren und streiften im Lande umher. Ihre Anführer waren Jakob und Simon, die Söhne Judas, des Stifters des Zelotenbundes. Beide wurden gefangen und auf Befehl des Landpflegers ans Kreuz geschlagen.[6]) Diese harte Strafe zeigt, wie gefährlich man solche Streifereien der Zelotenschaaren hielt. Doch waren dies nur Plänkeleien zu dem, was von den Zeloten vom Jahre 49—70, seit dem Eintreffen des römischen Landpflegers Cumanus bis Titus, ausgeführt wurde. Wir theilen diese Zeit ihrer eigentlichen Thätigkeit in drei Abschnitten ein: a. ihrer ersten Kämpfe und Siege; b. des Wachsthums ihrer Macht und Herrschaft; c. ihrer Spaltung, Selbstbefehdung und Schwächung bis zu ihrer Besiegung durch die Römer und ihren spätern Geschicken. a. Die Zeit ihrer ersten Kämpfe und Siege. Es umfaßt dieser Zeitraum die Jahre von 49 bis 66, unter den römischen Landpflegern Palästinas Cumaus (49—52); Felix (52—60), Albinus (62—64) und Florus (64—66). Führer der Zelotenschaaren waren Elasar Sohn Ananias, Elasar ben Dinai, Alexander u. a. m.; ferner Menahem, Sohn des Juda Gaulanitis und Elasar ben Jair u. a. m. Von diesen gehörten Erstere der gemäßigtern Richtung der Zeloten an, dagegen waren die zwei Letztern die Anführer der Sikarier, Männer der extremen Parteistellung derselben. Von ihnen berichtet außer Josephus auch das talmudische Schriftthum. In der Mischna lesen wir: „Da die Mörder (Sikarier) zunahmen, hörte die Darbringung des Sühnopfers egla arupha auf, des Kalbes, dem beim Auffinden von Leichnamen der Gemordeten das Genick gebrochen wurde; als Elasar ben Dinai und Techina ben Perischa (Alexander) auftraten, nannte man ihn (erstern) „Ben Perischa", Pharisäerjünger, d. h. der nach den Lehren und Gesetzen der Pharisäer handelnde, doch bald bezeichnete man ihn anders, er wurde Sikarierjünger, „Mördersohn", genannt.[7]) Es unterscheidet die Mischna in dem Auftreten Elasars ben Dinai zwei Perioden, die eine, wo er sich als echter Jünger der Pharisäer erwies, und die andere, die ihn als Sikarier kennzeichnete. Ueber Ersteres giebt uns Josephus Aufschluß. In den 2 B. K. 6. seiner Alterthümer u. im 2. B. vom Kriege 12. 4. berichtet er: „Bei einer Gelegenheit, als die jüdischen Einwohner von Galiläa zur Festzeit nach Jerusalem wallfahrten und durch das Samaritanerland zogen, wurde einer derselben durch die Samaritaner erschlagen. Der römische

[1]) Joseph. Antt. 19. 4. 8. Tacit. hist. 5. 9. [2]) Apgesch. 5. 37. [3]) Siehe: „Agrippa I." und „Polemik und Apologetik". [4]) Joseph. Antt. 20. 1. 1. [5]) Joseph. Antt. 20. 1. 1. [6]) Joseph. Antt. 20. 5. 2. [7]) Mischna Sote 9. 9. משרבו הרוצחנים בטלה עגלה ערופה משבא אליעזר בן דינאי ותחינה בן פרישא היה נקרא חזרו לקרותו בן הרוצח.

Statthalter Cumanus, bestochen durch Geschenke, versagte jede Genugthuung. Da riefen die Juden die Zelotenführer Elasar ben Dinai und Alexander zur Hülfe; sie plünderten mit ihnen mehrere Dörfer der Samaritaner. In dieser That erscheinen beide als Rächer der gerechten Sache und konnten so den Ehrennamen „Pharisäerjünger", בן פרישא, auch von der Friedenspartei erhalten haben. Dagegen brandmarkt Josephus diese Freischaaren an andern Stellen als Räuber- und Mörderbanden. Zur Zeit, berichtet er in den Alterthümern 20. 8. 5., als Felix, der Nachfolger des Cumanus, Statthalter von Judäa war, entstand eine neue Art von Räubern in Jerusalem, Sikarier genannt, welche die Menschen bei hellem Tage in der Mitte der Stadt ermordeten, besonders an Festtagen, wo sie sich unter die Menge schlichen und da mit den unter den Gewändern verborgenen Dolchen ihre Gegner niederstießen. Zu den so meuchlings Hingemordeten gehörte auch der Hohepriester Jonathan. Der Mörder desselben soll ein Sikarier Doras gewesen sein.[1]) Von diesem Doras, der im Talmud „Ben Dorsai", בן דורסאי, heißt, wird erzählt, er habe nur zum dritten Theil gekochte Speisen verzehrt[2]) Elasar ben Dinai fiel durch Verrätherei in die Hände des Felix und wurde von diesem nach Rom geschickt.[3]) Im Midrasch hat ihm ein Lehrer des 3. Jahrh. n., R. Uschaja, ein würdiges Denkmal gesetzt. „Vier mal beschwor Gott die Israeliten, lehrte er, sie möchten sich nicht gegen die Obrigkeit auflehnen, entsprechend den vier Geschlechtern, die vor der Zeit auf die Erlösung drängten und dafür büßen mußten, nämlich: 1. in den Tagen Amrams; 2. in den Tagen von Elasar ben Dinai; 3 zur Zeit Cusibas (Barkochbas s. d. A.) und 4. in den Tagen des Schuselach Sohn Ephraims (s. Messias).[4]) Elasar b. Dinai wird hier nur getadelt, weil er zur Unzeit sein Werk ausführte und so der Freiheit mehr schadete als nützte, aber keine Schmähung trifft ihn, die ihn als Räuberhäuptling brandmarkt. Mehr wissen die Quellen von den andern Zelotenführern Menahem und Elasar ben Jair zu erzählen. Die Zelotenschaaren dieser beiden Führer waren als „Sikarier" (s. oben) gekannt und weithin gefürchtet. Menahem war ein Enkel des oben genannten Zelotenführers Ezechias und Sohn des ebenfalls schon erwähnten Judas Gaulanitis. Der Talmud hat ihm ein nicht unbedeutendes Denkmal gesetzt, indem er im Namen eines Gelehrten zitirt, daß der Messias „Menahem Sohn Ezechias", מנחם בן חזקיה, geheißen, nach den Worten: „Denn entfernt hat er von mir den Menahem (den Tröster)".[5]) Unter „Ezechias" ist hier der Großvater Menahems, der Zelotenführer Ezechias zu verstehen. Elasar, Sohn Ananias, war von vornehmen Priestergeschlechte, der im jugendlichen Alter schon zum Tempelhauptmanne ernannt wurde.[6]) Sein Vater Anania aus der Familie Garons stand in hohem Ansehen beim Volke, dem Könige Agrippa und den Landpflegern. Elasar war die Seele der Revolutionspartei in Jerusalem und stellte sich an die Spitze des durch die Grausamkeit des Florus heraufbeschwornen Aufstandes.[7]) Um diese Zeit bemächtigte sich auch Menahem, der Führer der gefürchteten Sikarier, der Feste Masada am todten Meere, wo ungeheure Waffenvorräthe aufgehäuft waren. Er bewaffnete seinen Anhang mit diesen Waffen, ließ eine Besatzung in Masada zurück und rückte mit seinen bewaffneten Schaaren in Jerusalem ein. Hier stand auch er bald an der Spitze des Aufstandes. In königlichem Gewande leitete er vom Tempel aus den Kampf gegen die römischen Truppen unter Florus und die des Agrippa. Der Hauptangriff war gegen die Burg Antonia.[8]) Die Truppen Agrippas II. hielten den Anprall der Zeloten nicht aus und capitulirten. Auch die römische Mannschaft, die Truppen des Florus, wichen und flüchteten sich in die drei stärksten Castelle des Zionberges,

---

[1]) Joseph. b. j. II. 13. 6. [2]) Sabbath S. 20. und 36. Aboda sara S. 38. [3]) Joseph. Antt. 20. 6. das. b. j. II. 12. 4. das. 13. 2. [4]) Midrasch rabba zum Hohld. voce השבעתי S. 16. ד׳ שבועות כנגד ד׳ דורות שדחקי הקץ ונכשלו א׳ בימי עמרם ב׳ בימי דינאי ג׳ בימי כוזיבא וד׳ בימי שותלח בן אפרים. [5]) Sanhedrin S. 98b. ויש אומרים מנחם בן חזקיה שמו וכ׳ כי רחק ממני מנחם. [6]) Joseph. b. j. II. 17. 2. [7]) Das. Alterth. 20. 9. 2. 4. [8]) Joseph. b. j. II. 17. 8.

des Hippikos, Phasael und Mariamne. Die Burg Antonia wurde in Brand gesteckt und nach der Seite, die den Tempel bedrohte, geschleift. So war der erste große Sieg erfochten und die Aufständischen wurden mit Hülfe der Zeloten die Herren der Situation. Menahem betrachtete sich förmlich als Messias und Erlöser der Juden. Sein Gebahren erregte bald den Unwillen der andern Zelotenführer, des Elasar Sohn Ananias u. a. m. und des Volkes. Hierzu kamen mehrere gesetzwidrige Handlungen. Die Mannschaft Menahems, die Sikarier, welche nach Abzug der Römer in das feindliche Lager gedrungen waren, machten Alle nieder, die sich nicht durch die Flucht gerettet hatten.[1]) Sie tödteten ferner den Priester Anania und seinen Sohn Ezekia, die sich aus dem Versteck der Kloaken hervorgewagt hatten, obwohl sie Verwandte des Zelotenführers Elasar waren. Bald hätte Menahem auch Philipp, den Anführer der Truppen Agrippas II., tödten lassen, wenn ihn nicht die babylonischen Juden, die mit Philipp verwandt waren, davon abgehalten hätten.[2]) Außerdem forderte er die alleinige Führerschaft aller Aufständischen, dem auch Elasar Sohn Ananias mit seinem Anhange gehorchen sollten. Da verschworen sich Elasar und die andern Führer der Zelotenschaaren gegen Menahem und seine Mannschaft, die Sikarier. Es kam zu einem förmlichen Aufstand, Menahem und die Sikarier wurden besiegt. Ersterer wurde auf dem Wege zum Tempel in seinem Purpurgewande ergriffen und zum Tode gemartert; ein kleiner Rest der Sikarier war froh mit Elasar ben Jair nach der von ihren Genossen besetzt gehaltenen Festung Masada zu entkommen.[3]) So wurden die aggressivern Zeloten, die Sikarier, mit ihren Führern aus dem Felde geschlagen; die Zeloten der gemäßigtern Richtung mit ihren Anführern Elasar Sohn Ananias und Hannas waren jetzt die alleinigen Häupter des Aufstandes. II. Die Zeit des Wachsthums ihrer Macht und ihrer Siege. In dieser Epoche (von 64—66) kämpften der römische Landpfleger Florus und der Proconsul Cestius in Antiochien gegen die Zelotenführer: die oben genannten Elasar ben Anania und Elasar ben Simon; ferner die nach Jerusalem herbeigeeilten und den Zeloten sich anschließenden Kriegshelden Niger von Jenseits des Jordan; Silas den Babylonier und Simon ben Giora, sowie Simon b. Elieser[4]) u. a. m. Die Zelotenführer Elasar Sohn Ananias und Hanas setzten mit Hülfe der neuhinzugekommenen oben genannten Kriegshelden den Kampf gegen die Römer fort. Elasar Sohn Ananias ließ die tägliche Darbringung des Opfers für den römischen Kaiser einstellen und verbot die Annahme von Opfern und Geschenken von Seiten der Heiden.[5]) Somit war der Bruch mit Rom zur vollen Thatsache; die Nichtanerkennung der römischen Herrschaft ausgesprochen. Das zweite Werk von Elasar war die Fortsetzung des begonnenen Kampfes gegen die römischen Truppen in ihren Verschanzungen, welche capitulirten und ein schmähliches Ende erreichten. Die Zelotenschaar des Elasar, von glühendem Römerhaß angetrieben, fiel über dieselben her und machte sie nieder. Nur der Tribun Metilius, der versprochen hatte, zum Judenthum überzugehen, wurde verschont.[6]) Jerusalem feierte den zweiten großen Sieg, kein Römer war mehr zusehen; die Stadt wogte vor Jubel und Freude. Aber bald standen den Siegern noch größere Kämpfe bevor. Die Nachricht von den Niederlagen und dem schmählichen Ende der römischen Truppen gelangte bald zum Proconsul Cestius nach Antiochien. Mit 12 Legionen und den Hilfstruppen Agrippas II. überschritt er die Grenze und rückte, geführt vom König Agrippa II., zerstörend und mordbrennend bis vor Jerusalem vor. Der entscheidende Sieg sollte erst von den Aufständischen erfochten werden. Auf die Nachricht von dem Heranzuge der römischen Truppen griffen sie sofort zu den Waffen; es war an einem Sabbat. Eine Meile vor Jerusalem, bei Gabaot überfielen die Zeloten die römischen Heere mit solchem Ungestüm, daß sie im ersten Anlaufe ihre Reihen durchbrachen und 500 Mann tödteten.[7]) Die Sieger zogen

---

[1]) Das. 17. 1. 4—6. [2]) Das. vita II. [3]) Joseph. b. j. II. 17. 9. [4]) Joseph. b. j. II. 19. 2. [5]) Das. 17. 2. [6]) Das. II. 17. 10. [7]) Das. 18. 9—11; 19. 1. 2.

unter Jubel in Jerusalem ein. Doch am vierten Tage näherten sich die römischen Truppen Jerusalem, die Zelotenschaaren befestigten sich in der innern Stadt und um den Tempel. Durch Verrath gelang es Cestius die Neustadt (Bezetha) zu erobern, aber sein Sturm auf die Oberstadt wurde von den Zeloten glücklich zurückgeschlagen. Schrecken ergriff die Römer und Cestius mit seinen Legionen traten den Rückzug in solcher Eile an, daß sie unter Zurücklassung ihres Gepäckes froh waren, Bethoron erreicht zu haben. Hier jedoch hatten bereits die Aufständischen die Höhen besetzt, und die Truppen geriethen in den engen Thalschluchten in eine heillose Verwirrung. Indessen setzten ihnen auch die Schaaren der Zeloten nach, so daß Cestius sich mit nur zersprengten Truppentrümmern nach Antipatris retten konnte. Die Sieger von Bethoron waren Simon Sohn Gioras und Elasar Sohn Simon. Einen ungeheuren Sieg hatten die Zeloten errungen; es schienen die Siegestage der Hasmonäer zurückgekehrt zu sein. Der Cestiussieger Elasar Sohn Ananias wurde als ein zweiter Juda Makkabi feierlich begrüßt. Der Sieg war so bedeutend und von solch großen Folgen, daß Mehrere befürchteten, Elasar werde sich, wie früher Menahem, zum Messias aufwerfen.[1]) III. **Neue Gestaltung, gegenseitiges Mißtrauen, Spaltungen, Selbstbefehdung, Zerrüttung und endliche Besiegung durch die Römer.** Diese Zeit ist die ereignißreichste, sie umfaßt die stürmischen Jahre von 64—72. Die Führer der römischen Truppen waren Cestius, Vespasian, Titus u. a. m. Auf jüdischer Seite traten in den Vordergrund: das Synedrion mit seinem Präsidenten R. Simon b. Gamliel, R. Jochanan b. Sakai und die neuen jüdischen Statthalter: Elasar b. Anania, Anan, Joseph b. Gorion, Joseph b. Simon, Manasse, der Essäer Johannes, Johannes ben Anania, Joseph ben Matthia, oder Josephus Flavius; ferner die Zelotenführer Elasar b. Simon, Johannes ben Levi oder Johannes von Gisschala, Simon bar Giora, Justus ben Pistos, Josua ben Saphia u. a. m. Die Friedensmänner waren Julius Capellus, Herodes ben Mar, Herodes ben Gamla und Kompse ben Kompse. Die Befürchtung, Elasar werde sich zum Messias aufwerfen und die Alleinherrschaft an sich reißen, hat sich als nichtig erwiesen. Sein weiteres Vorgehen nach diesem errungenen großen Siege über Cestius kennzeichnet ihn als einen biedern, besonnenen Patrioten, der seine ganze Macht in die Hände des Volkstribunals legte. Das Synedrion war es, das nunmehr zusammentrat und die oberste Leitung des Staates übernahm. Diese erste Oberbehörde des Reiches sollte nun eine neue Ordnung des Landes schaffen und die Männer zur Verwaltung der einzelnen Provinzen berufen. R. Simon ben Gamliel, der Präsident desselben, erklärte sich offen für die Erhebung; er übernahm die oberste Leitung des Staates und sorgte für die Weiterführung des Krieges gegen Rom. Waffen wurden geschmiedet, Kriegswerkszeuge angefertigt, die Mauern Jerusalems befestigt, die Jugend zu kriegerichen Uebungen angehalten, Ausschüsse für den Kampf ernannt u. a. m.[2]) Mehrere Bestimmungen gegen die Heiden wurden im Synedrion von den Samaiten gegen die Hilleliten durchgesetzt und die Fastenrolle, ein Verzeichniß der Nationalgedenktage, מגילת תענית, seit den Hasmonäern, kam auf Anregung des Elasar zur Abfassung. Das wichtigste Werk war die Wahl der Statthalter für die Provinzen. Es erhielt Elasar b. Anania, der Cestiussieger, die Landschaft Idumäa, dem ein Mitverwalter, ein Josua b. Saphia, beigesellt wurde. Elasar b. Simon, ein Ultrazelote, ging ganz leer aus. Anan oder Hanan und Joseph b. Gorion erhielten die Aufsicht über Jerusalem und die Befestigungen; ein Joseph ben Simon über die Landschaft von Jericho; Manasse über Peräa; der Essäer Johannes über die Gegend von Thamma, Lydda, Emaus und Joppe; Johannes ben Anania über Gophnitis und Akrabatene und endlich Joseph ben Matthia, später bekannt unter dem Namen Josephus Flavius, Galiläa. Sieht man sich diese Ernennungen genauer an, so bemerkt man, daß von den eigentlichen Cestiussiegern, den Zeloten-

[1]) Das. II. 26. 3; IV. 4. 1. [2]) Joseph. b. j. II. 22. 1.

führern, außer Elasar Keiner mit einem Verwaltungsposten bedacht war; auch dem einzigen Elasar wurde das ungefährliche Idumäa zuertheilt und zwar auch dieses nur im Verein mit einem zweiten. Die andern genannten Herren gehörten der gemäßigtern Richtung an; einige waren sogar als Römerfreunde bekannt. Es schien, als ob das Synedrion dieser Zeit nicht entschieden genug auftrat und zwischen der Friedens- und Kriegspartei schwankte und letztere mehr fürchtete. Es hoffte durch die Fernhaltung der Zeloten mehr freie Hand zu haben und weniger zu Thaten gedrängt zu werden, aber diese Entfernung der Cestiussieger rächte sich bald gar sehr. Es folgten Anklagen und innere Kämpfe, welche die besten Kräfte aufrieben, bis die Zeloten der äußersten Richtung, die Sikarier, das Synedrion stürzten, mit wilder Kriegslust die Herrschaft an sich rissen und die fürchterlichsten Schreckensszenen ausführten. Eine frühere bessere Berücksichtigung der Zelotenführer der Elasarschaaren, die der gemäßigtern Richtung angehörten, aber entschieden und mit Todesverachtung für den Krieg entflammt waren, hätte vielleicht so viele innere Kämpfe und Selbstschwächung der Parteien erspart. In Galiläa, nahm Josephus eine zweideutige Stellung ein, er liebäugelte mit dem König Agrippa und den Römerfreunden und rückte nur gezwungen in den Kampf gegen die römischen Truppen. Diese Halbheit und Zweideutigkeit reizte bald die Führer der Revolutionspartei in den andern Städten Galiläas, einen Johannes von Gischala, einen Justus ben Pistos von Tiberias, frühern Geheimschreiber des Königs Agrippa II., einen Josua b. Saphia daselbst gegen Josephus, die auf dessen Absetzung drangen. Durch diese gegenseitige Feindschaft und Befehdung ging die Zeit unbenutzt vorüber, bis endlich im Jahre 67 Vespasian mit seinen Kriegstruppen heranrückte und in Galiläa eine Stadt nach der andern, auch die Festung Jotapas, die Josephus vertheidigen sollte, eroberte. Josephus ging in das Lager der Römer über und erwies sich als Verräther seines Vaterlandes, während die andern Kriegsführer Johannes von Gischala, Josua ben Saphia u. a. m. mit ihren Heeresresten nach Jerusalem zu entkommen suchten. Daselbst haben diese galiläischen Flüchtlinge durch Überbringung der Nachricht von der Verrätherei des Josephus einen kriegerischern Umschwung wachgerufen. Man hegte einen tiefen Groll gegen das Synedrion, das einem Josephus Galiläa anvertraut hatte, besonders gegen dessen Glieder Hannas (Anan) und Josua ben Gamla, die Freunde des Josephus, ferner gegen Antipas, den Römerfreund u. a. m. Die Zeloten regten sich wieder und suchten die Leitung des Aufstandes in Jerusalem in ihre Hände zu bekommen. Man zählte zu den jerusalemitischen Zeloten außer dem Elasar ben Simon den Zacharias ben Amphikalos (Abkulus), Ezekia ben Chabor, Juda ben Chelkia, Simon ben Ezron u. a. m.,[1]) Männer meist von Tapferkeit und priesterlicher Abkunft. Außer diesen machten sich die galiläischen Zeloten unter der Führerschaft Johannes von Gischala sehr merkbar. Elasar ben Jair mit seinen Sikariern hielten noch die Festung Masada besetzt. Drei andere tapfere Führer Johannes der Essäer, Silas aus Peräa und der Babylonier Niger mit 10,000 Mann verunglückten auf ihrem Zuge gegen Askalon, von denen nur Niger nach Jerusalem entkam. Ihr erstes Werk war jetzt gegen die Verwandten und Freunde des Königshauses und die Männer von zweifelhafter Gesinnung vorzugehen. Zehn an der Zahl: Antipas, Levi, Sopha ben Raguel u. a. m. wurden eingezogen und wegen ihres Einverständnisses mit den Römern hingerichtet.[2]) Das zweite Werk war die Absetzung des von Agrippa eingesetzten Hohenpriesters Matthia ben Theophil und die Einsetzung eines andern durch die Entscheidung des Looses. Dasselbe fiel auf einen Priester Phannias Sohn Samuels aus Achta, einen Bauer, der vom Lande geholt und nach Jerusalem gebracht wurde.[3]) Gegen diese Anmaßung der Zeloten erhoben sich die vornehmsten Synedristen mit dessen Präsidenten Simon b. Gamliel. Anan stellte sich an die Spitze der Gemäßigtern,

---

[1]) Joseph. b. j. IV. 4. 1; V. 1. 2. [2]) Das. IV. 3. 5. [3]) Joseph. b. j. IV. 3. 7. Graetz S. 426 hat irrthümlich den Namen „Samuel aus Aphta".

und es kam zu einem Kampf gegen die Zeloten. Auf dem Tempelberge, in dem Raume hinter der zweiten Mauer, verschanzten sich die Zeloten und wurden von den Andern belagert. Da erhielten die Belagerten von ihren Gesinnungsgenossen, den galiläischen Zeloten mit Johannes von Gischala an der Spitze und den idumäischen Freischaaren, die von diesen zur Hülfe gerufen und des Nachts heimlich in die Stadt eingelassen wurden, Beistand. Es entspann sich ein Kampf zwischen diesen und der Partei der Gemäßigtern, 8000 Todte deckten den Boden, die Zeloten blieben die Sieger. Das Synedrion wurde aufgelöst und ein Blutgericht der Schreckensherrschaft ließ 200 Mann, die der Verrätherei beschuldigt wurden, hinrichten; die Führer der Gegenpartei Anan und Josua ben Gamla fielen zuerst. Als später dieses Bluttribunal sich sträubte, ein blindes Werkzeug dieser Zelotenherrschaft zu sein und einen wegen des Verraths angeklagten Zacharia, vielleicht den im Talmud genannten Sacharia Sohn Abkulus, זכריה בן אבקולים, der gegen die Gewaltthätigkeiten wider die Römerfreunde sprach,[1]) wegen Beweismangels frei sprachen, wurde dasselbe gesprengt und der Angeklagte von zwei Zeloten ermordet.[2]) Wer denkt dabei nicht an die Jakobiner der französischen Revolution. Die Schreckensherrschaft der Zeloten war damit noch nicht beendet, sie suchte auch die Männer hervor, welche das Synedrion und die Führer der gemäßigtern Partei unterstützt hatten und gegen die Zeloten die Waffen führten. Gorion (wohl Joseph ben Gorion, der Stadthauptmann), der peräische Held Niger, ein Mann, der dem Aufstande seine ganze Kraft weihte, u. a. m. fielen. Das erschreckte die wohlhabenden Bürger in Jerusalem, viele von ihnen verließen die Stadt; die Andern vereinigten sich mit den in Jerusalem zurückgebliebenen Idumäern und ein neuer, zweiter Kampf gegen die Zeloten brach los. Letztere verschanzten sich wieder auf dem Tempelberge, gegen welche die Gemäßigtern den Führer Simon b. Giora mit seinem Anhang, 4000 M., in die Stadt einließen. Auch über die Zeloten außerhalb Jerusalems, in den befestigten Städten Peräas, hatte sich ein schweres Ungewitter entladen. Im März 68 belagerten die Römer das von den Zeloten besetzte Gadara; sie wurden von der Gegenpartei herbeigerufen und zwangen die Zeloten zur Flucht. Die Meisten kamen im Treffen um oder fanden in dem Jordan, dessen Strömung angeschwollen war, ihren Tod und 2000 geriethen in Gefangenschaft. Ebenso wurden die Zeloten von Placidus in Abila, Livias und Besimoth besiegt. Indessen hatten sich in Jerusalem vier Parteien gebildet: a. die Zeloten unter Elasar b. Simon und Simon b. Jair, etwa 3000 M.; b. die Zeloten unter Johannes von Gischala, 6000 M.; c. 10,000 Sicarier und die Anhänger von Simon b. Giora und d. die Idumäer unter Jakob ben Sosa und Simon ben Kathla, gegen 5000 M. Von diesen, wenn auch jede auf Vorrang pochte, hielten sich die ersten zwei zu einander; ebenso die letzten zwei.[3]) Jede Partei verschanzte sich extra in den von ihr eingenommenen Stadttheil, machte gegeneinander, wie gegen ihre Feinde, Ausfälle und suchten sich aufzureiben. Die Gebäude mit den aufgespeicherten Vorräthen wurden niedergebrannt. Zwei Jahre dauerte diese gegenseitige Befehdung und Schwächung, keine Partei wagte gegen die Römer einen Ausfall, um nicht der andern mehr Herrschaft in der Stadt zu lassen. Erst das Herannahen des Feindes zur Belagerung Jerusalems hatte die streitenden Parteien aus ihren Träumereien geweckt und eine Vereinigung derselben angebahnt. Die Zeloten unter Elasar und die unter Johannes verbanden und versöhnten sich mit den Simonisten.[4]) Neue Zuzüge von Außen vermehrten ihre Mannschaften. Jerusalem wäre jetzt uneinnehmbar gewesen, so sehr war es befestigt und mit Mannschaft versehen, hätte es noch seine ungeheuren Vorräthe an Nahrungsmitteln gehabt, welche in den Parteikämpfen verbrannt wurden. Im April 70 begannen die Kämpfe gegen Jerusalem. Das römische Heer lagerte bei Skopos (Zophim), wo Titus, der sich zu weit vorgewagt hatte, von den Juden, die aus einem Thore auf ihn

---

[1]) Siehe die Talmudstelle in Bezug auf die Abschaffung des Opfers für den Kaiser in Gittin. [2]) Das. 5. 2—4. [3]) Das. V. 6. 1. [4]) Das. V. 3. 1; 6. 1.

herausstürzten, gefangen genommen worden wäre; es war ein gutes Vorzeichen für sie.[1]) Die Römer begannen ihre Belagerungswerke, wurden aber durch den Löwenmuth der Zeloten, durch die Zelotenschaaren, oft von ihren Arbeiten gestört, und kaum war die eine Mauer niedergeworfen, stand eine andere, von den Vertheidigern neuerbaut, an ihrer Stelle. Durch unterirdische Gänge stürzte Johannes mit seiner Schaar auf die Römer und zündete ihre Werke an der Antonia an. Auch die andern Belagerungswerke wurden drei Tage später von den Helden der Partei Simons in Brand gesteckt.[2]) Bei diesem todesmuthigen Kampfe nach Außen, verdoppelten sie ihre Wachsamkeit nach Innen, um jeden Übergang zum Feinde zu verhindern. So wurde eine Verschwörung im Heere Simons entdeckt und bestraft [3]) Trotzdem konnten sie es nicht hindern, wenn verkappte Römerfreunde durch Pfeile, die sie beschrieben und von der Mauer abschossen, den Römern über Alles in der Stadt Nachricht gaben.[4]) Nach dem Fall der Burg Antonia vertheidigten die Zeloten die Zugänge des Tempels. Mehrere mal wurden die Römer zurückgeschlagen,[5]) Titus ließ das Volk zur Übergabe auffordern und versprach, den Tempel zu schonen. Aber Johannes erwiederte, der Tempel könne nicht untergehen! Nur Muthlose ließen sich zum Überlaufen bewegen. In dieser Zeit mag wohl der Übergang des spätern Synedrialpräsidenten R. Jochanan ben Sakais geschehen sein.[6]) Eine fürchterliche Hungersnoth entstand und raffte einen großen Theil der Bevölkerung weg. Aber die Zeloten kämpften mit ungebrochenem Muthe und ertrugen alles Ungemach ihrer Umgebung. Noch vom 2—8. Ab (August) arbeiteten die Römer vergebens mit ihren Belagerungsmaschienen gegen die Außenwerke des Tempels, ihr Versuch auf Leitern die Mauern zu erklettern, wurde tapfer zurückgeschlagen, sie stürzten in den Abgrund. Da ließ Titus die Außenwerke des Tempels in Brand stecken, der einen Tag und eine Nacht wüthete, aber darauf noch gelöscht wurde. Den 9. Ab machten die Juden wieder einen kühnen Ausfall gegen das römische Heer; ebenso den Tag darauf gegen die römischen Wachen und die Belagerungsmaschienen, sie wurden jedoch zurückgeworfen. Das Glück hatte sich gewendet. In dieser Verwirrung warf ein Römer ein brennendes Stück Holz durch das Fenster einer der Tempelzellen. Das Holz der Tempelzelle fing Feuer und der Brand arbeitete sich durch alle Räume des Tempels, der rettungslos niederbrannte. Nach dem Brand des Tempels verschanzten sich die Zeloten von neuem in der Oberstadt. Vom 20. Ab bis den 8. Ellul dauerte da der Kampf. Mit einer Riesenstandhaftigkeit kämpften die Zeloten und antworteten auf die ihnen gestellten Aufforderungen zur Übergabe, daß sie nur mit den Waffen in der Hand bei gewährtem freien Abzug die Stätte verlassen würden. Erst den 8. Ellul, nachdem die Krieger vor Erschöpfung halbtodt dalagen, vermochten die Römer die Mauern zu ersteigen, auch die Oberstadt lag besiegt zu ihren Füßen. Die zwei Hauptführer der Zeloten Johannes von Gischala und Simon Sohn Giora überlebten die Eroberung der Stadt. Ersterer

---

[1]) Das. V. 2. 2. [2]) Tacit. hist. 9. 1. [3]) Das. 13. 2. [4]) Aboth de R. Nathan cap. 4. וכל דבר שהיו שומעין כותבים על החצים וזורקן חוץ לחומה. [5]) Josephus II. 2. 1—5. [6]) Das talmudische Schriftthum hat uns mehrere Notizen von dem Übergang dieses bedeutenden Mannes aufbewahrt, welche denselben beschönigen sollen. Im Talmud Gittin S. 55a. wird von einem Oberhaupte der Sikarier, אבא סקרא, Anführer der Freibeuter, ריש בריוני, erzählt, daß er ein Schwestersohn des R. Jochanan b. Sakai war und diesen zu seiner Flucht aus dem belagerten Jerusalem verholfen habe. Mehreres erzählt eine Stelle in Midrasch rabba zu Klgld. 1. 5. In der Belagerungszeit Jerusalems war ein Schwestersohn des Jochanan b. Sakai, der Zelote Ben Batiach, über die Vorrathskammern gesetzt, die er sämmtlich vernichten ließ. Als R. Jochanan b. S. dieses hörte, rief er: „Wehe!“ Man hinterbrachte dies dem Ben Batiach, der seinen Oheim darüber zu Rede stellte. Dieser entgegnete, er habe kein Jammergeschrei, sondern einen Freudenruf ausgestoßen, weil man sich doch endlich zum Kriege wird entschließen müssen. Dasselbe rettete R. Jochanan b S. das Leben. Hierauf folgt die Erzählung, wie R. Jochanan aus Jerusalem entkam, wozu ihm der oben genannte Schwestersohn verholfen habe. Vergl. hierzu Josephus Jüdische Kriege V. c. 2. 4. „Zum Übermaß des Verderbens ging Jochanan aus Gischala so weit, daß er die in der Stadt befindlichen Vorrathskammern in Brand steckte, wodurch alles vorhandene Korn vernichtet wurde, das für eine mehrjährige Belagerung ausgereicht hätte“.

überlieferte sich selbst den Römern, aber der Andere hatte sich mit einigen Trabanten in die unterirdischen Gänge Jerusalems begeben, um sich einen Ausweg ins Freie zu bahnen. Aber da stießen sie auf einen Fels und konnten nicht weiter. Es entschloß sich Simon Sohn Giora, von Hunger gefoltert, gehüllt in ein weißes Unterkleid und in einen Purpurmantel, auf der Tempelstätte ans Tageslicht hervorzutreten. Rufus ließ ihn in Fesseln schlagen. Diese beiden Zelotenführer schmückten die Triumpfzüge des Titus in den Städten Palästinas und Syriens. In Rom wurde Simon b. Giora hingerichtet und Johannes von Gischala starb im Kerker. Die Zeloten außerhalb Jerusalems hielten noch drei Festungen besetzt: Herodium, Machärus und Masada. Der Landpfleger Bassus sollte sie erobern. In Herodium waren es die Parteigänger des Simon und der Idumäer, die sich bei der ersten Aufforderung sofort ergaben. Die Zeloten unter Elasar waren in Machärus, wo sie einen großen Vorrath von Lebensmitteln aufgehäuft hatten und mit Wasser versehen waren. Lange hielten sie sich da und machten Ausfälle gegen die Römer bis Elasar auf dem Rückzuge von einem Ausfalle durch einen Römer gefangen wurde. Bassus ließ ihn sofort ans Kreuz schlagen. 3000 Zeloten unter der Anführung Juda ben Jais fanden durch einen unterirdischen Weg einen glücklichen Ausgang; sie hatten in der Nähe des Jordans, in einem Walde ihre Schlupfwinkel. Im J. 71 wurden sie von den Römern, wahrscheinlich durch Verrath, umzingelt und in einem heißen Kampfe niedergemacht. Noch gab es Zeloten in der Bergfestung Masada unter Elasar b. Jair, etwa 1000 an Zahl. Dieselben hatten hier Überfluß an Wasser, Speise und Waffen. Sie kämpften mit Todesmuth bis die römischen Belagerungsgeschütze eine Mauer erschütterten und die andere Holzmauer in Brand steckten. Am ersten Passatag im J. 72 sollten sie sich ergeben, da zogen sie es vor, sich selbst zu tödten.[1]) Zahlreiche Reste von Zeloten streiften in den benachbarten Ländern Asiens und Afrikas umher und reizten die jüdischen Bewohner gegen die Römer. 600 Zeloten wurden in Alexandrien, wo sie die Juden zu einem Aufstande aufstachelten, gefangen und gefoltert; sie sollten den Kaiser von Rom als ihren Herrn anerkennen. Aber sie erduldeten lieber die grausamsten Qualen und starben unter den Foltern, ehe sie ihren Grundsätzen untreu wurden. Auch die Juden in Cyrene, wohin die Zeloten unter ihrem Führer Jonathan kamen, reizten sie zu einem Aufstande gegen die Römer. Jonathan hatte schon 2000 Juden aus Cyrene um sich. Da wurde auch er von den Reichern unter den Juden verrathen, der mit seinem Anhange in Fesseln nach Rom gebracht wurde, wo er den Josephus der Mitschuld an dem Aufstande anklagte. Jonathan wurde daselbst lebendig verbrannt.[2]) So traurig endeten die glühenden, todesmuthigen Freiheitshelden des jüdischen Volkes, die mehr verkannten als richtig gewürdigten Zeloten. Mehreres siehe: „Zerstörung des Tempels“.

Zerstörung Jerusalems und des Tempels, חורבן ירושלים וחורבן בית המקדש. Die verhängnißvolle Katastrophe von dem Falle Jerusalems und der Zerstörung des Tempels durch Titus (s. d. A.) mit der ihr gefolgten Auflösung des jüdischen Staates in Palästina und der Besitznahme desselben durch die Römer als eines von ihnen eroberten Landes, diese Endresultate des unglücklichen Ausganges des jüdischen Krieges gegen die Oberherrschaft Roms in Palästina mit ihrem verwirrenden, fast betäubenden Eindruck auf die jüdischen Gemüther nebst den Folgen und den Folgerungen aus denselben für den Fortbestand des jüdischen Volkes in seinem Nationalleben, seiner Anhänglichkeit an seinem Gottesglauben, seinem Kultus, seiner Lehre und seinem Gesetze — sollen hier mitgetheilt und besprochen werden. I. Geschichte. Die Geschichte dieses Vorganges geben wir nach ihren drei größern Abschnitten: a. der Erhebung gegen Rom, mit ihren glücklichen Kämpfen und Siegen; b. der neuen Gestaltung in Jerusalem, der Wiedereinsetzung des Synedrions in seine frühere Macht und Thätigkeit; der innern Parteienkämpfe

[1]) Joseph. b. j. VII. Kap. 6–9. [2]) Das. VII. 1—3. vita 76.

und der gegenseitigen Schwächung; c. der Belagerung Jerusalems durch die Römer, der Eroberung und Zerstörung dieser Stadt und des Tempels. a. Die Erhebung gegen Rom, ihre glücklichen Kämpfe und Siege. Die Unzufriedenheit mit der Oberhoheit der römischen Herrschaft in Palästina und das Verlangen nach der Wiederherstellung der frühern nationalen, alten Selbstständigkeit des jüdischen Staates mit seinen theokratischen Institutionen erwachten im Herzen des jüdischen Volkes gleich nach dem Tode Herodes I. (s. d. A.). Die Grausamkeiten seines Sohnes Archelaus (s. d. A.), des Thronerben in Judäa, wie er als Antwort auf die ihm vom Volke vorgetragenen Wünsche[1]) am Rüsttage des Passahfestes die mit ihren Opfern beschäftigte Volksmenge auf dem Tempelplatz von seinen Fußtruppen überfallen und niederhauen ließ, haben dieselben hervorgerufen. In verschiedenen Landestheilen bildeten sich Freischaaren unter verschiedenen Häuptlingen, welche die Freiheit mit den Waffen zu erkämpfen bereit waren. Noch fehlte es dem Aufstande an einer festen Organisation, es wurde daher dem römischen Statthalter Varus leicht, den Aufstand zu unterdrücken. Die ältesten jüdischen Geschichtsschreiber nennen diesen Aufstand „Krieg des Varus" (Polemos schel Varus).[2]) Doch war dieser kaum zu Ende, erhoben sich bald wieder neue Unruhen. Augustus Schatzmeister Sabinus, der zur Hebung Herodes Schätze nach Jerusalem geschickt wurde, bemächtigte sich, trotz der verzweifelten Gegenwehr durch die Abbrennung der Säulengänge, des Tempelschatzes und raubte aus demselben 400 Talente.[3]) Das war neuer Zündstoff. In fast allen Theilen des Landes streiften Freischaaren umher, von denen die unter Judas Gaulanitis (s. Zeloten) die mächtigste war. Wieder mußte Varus aus Antiochien nach Palästina mit 20,000 M. kommen, um Herr des Aufstandes zu werden. Die schönsten Städte Sephoris und Emaus wurden niedergebrannt. Nicht besser war es, als im Jahre 7 die Absetzung des Archelaus erfolgt war und Judäa zur römischen Provinz gemacht wurde. Der jetzt eingeführte Census auf Anordnung des römischen Prokurators Quirinus in Antiochien, der jedem Bewohner Palästinas die Angabe seiner Ländereien und seines Vermögens auf einer Rolle befahl, um die Steuerleistung besser zu kontrolliren, empörte die Gemüther. Wieder gaben Juda Gaulanitis und Zadok mit ihren Zelotenschaaren das Zeichen zur Widersetzlichkeit.[4]) Es erfolgten Kämpfe auf Kämpfe, die zu einem größern blutigen Drama zu werden drohten. Doch hat ein glücklicher Zwischenfall noch einmal die Gemüther beschwichtigt und den Kampf gegen Rom hinausgeschoben. Der römische Kaiser Tiberius war durch Ersticken getödtet und Caligula betrat den römischen Thron. Agrippa I., der Sohn des von Herodes hingerichteten Aristobul,[5]) ein Enkel der Hasmonäerin Mariamne und Günstling des Kaisers Caligula, wurde von diesem zum König erhoben und mit dem Fürstenthum Philipps beschenkt, dem er im J. 40 Galiläa und Perea noch hinzufügte. Eine Erweiterung seines Gebietes geschah nach dem Tode Caligulas durch Kaiser Claudius; er ehrte ihn und überwies ihm Judäa und Samaria. So hatten die Juden wieder ihr Reich und ihren König und Alles lebte froh auf. Aber diese glückliche Zeit war von kurzer Dauer. Im J. 44 ereilte ihn der Tod im Alter von 54 Jahren nach kaum siebenjähriger Regierung. Judäa wurde wieder eine römische Provinz und von dem Landpfleger Cuspius Fadus verwaltet. Ausgebrochene Streitigkeiten zwischen den jüdischen und heidnischen Bewohnern in den paläst. Städten hat Fadus zu Gunsten der Letztern entschieden, was eine

---

[1]) Diese Wünsche waren: die Verminderung der jährlichen Steuern, die Aufhebung der Zölle auf öffentliche Käufe und Verkäufe, die Freiheit der in den Kerkern schmachtenden Gefangenen, die Bestrafung der Räthe, welche für den Feuertod der Adlerzerstörer (s. Herodes I.) gestimmt hatten und die Absetzung des Hohenpriesters Joasar. Joseph. Antt. 8. 4; 9. 1. [2]) Seder olam rabba am Ende מפולמוס של ורוס (אסוירוס) עד פולמוס של אספסינוס פ' שנה. Vergl. de Rossi Meor Enajim c. 19. Frkls. Monatsschr. 1852. S. 392. Von Archelaus bis Ende des jüdischen Krieges sind 73 Jahre, wofür die runde Zahl 80 J. genommen ist. Vergl. Graetz III. note 21. Auch Joseph. contr. Apion 1. 7. *πόλεμος Ουαρου* [3]) Joseph. Antt. 17. 10. 2. [4]) Joseph. Antt. 18. 1. 1. [5]) Siehe: Herodes.

Veranlassung zur Wiederbildung von jüdischen Freischaaren wurde. In Idumäa standen an der Spitze Tholomai und Elasar b. Dinai, in Peräa die Zeloten Hannibal, Amram und Elasar.[1]) Es gab nur kleine Scharmützel, die aber bald größern und ernstern Platz machten. Es wurden zwar die Zeloten wieder besiegt, hier von Fadus, später auch die in den Kämpfen gegen den Landpfleger Tiberius unter Anführung Jakob und Elasar, der Söhne Judas Gaulanitis, ebenso im J. 49 und 50 Elasar b. Dinai und Alexander durch den Landpfleger Cumanus in ihrem Kampfe gegen die Samaritaner, Andere unter Festus im J. 60—61 und unter Albinus 62—64. (Jos. Alterth. 20. 9. 5. b. j. 2. 14. 1.), aber ihre Schaaren haben gelernt, gegen Römer zu kämpfen und sich mit ihnen zu messen. Die Juden standen am Vorabend heißer Kämpfe und das Glück war auf ihrer Seite. Der Landpfleger Gessius Florus trat im J. 64 seine Stellung an und mit ihm die schrecklichsten Erpressungen und Vermögensberaubungen. Es war ihm hierzu kein Mittel unheilig. Die Sikarier brachten ihm einen Antheil ihrer Räubereien, wofür er ihnen nichts in den Weg legte,[2]) wenn sie die Städte ausplünderten.[3]) Nach Jerusalem schickte er Gesandte mit dem Befehl an die Tempelvorsteher, ihnen 17 Talente aus dem heiligen Schatze einzuhändigen, die er für des Kaisers Interesse bedürfe. Als man ihm dieses verweigert und hierzu noch seinen Namen beschimpft hatte, kam er selbst nach Jerusalem, forderte die Auslieferung der Männer, die ihn beschimpften und ließ den Obermarkt, das Quartier der Reichen, plündern. 6000 Mann kamen um und die Gefangenen wurden ans Kreuz geschlagen. So hatte Florus das Volk zum Aufstande herausgefordert, es war darauf nicht unvorbereitet. Am folgenden Morgen trat das Volk in entschlossener Haltung zusammen. Die römischen Truppen zogen heran und richteten ihren Weg nach der Burg Antonia und dem Tempel. Die Juden auf dem Tempelberge merkten nun, daß es auf den Tempelschatz abgesehen war, sie warfen Steine auf die Soldaten und brachen die Säulengänge, welche die Burg Antonia mit dem Tempel verbanden, ab[4].) Florus war von dieser kriegerischen, entschlossenen Haltung überrascht und befahl den Rückzug. Nur ein kleiner Theil von den Truppen unter Metilius blieb als Besatzung in der Stadt. Der erste Sieg war errungen; die Führer des Aufstandes hatten Zeit, feste Entschlüsse zu fassen. Unter den Bewohnern Jerusalems bildeten sich zwei Parteien, eine Friedenspartei und eine Kriegspartei. Der überwiegende Theil, die Zeloten an dessen Spitze, gehörte der letztern an. Sie schworen, lieber zu sterben, als sich den Römern zu ergeben. Das Haupt derselben war der Zelotenführer Elasar Sohn Ananias (s. Zeloten). Zur Friedenspartei gehörten der König Aprippa II. (s. d. A.), mit den Verwandten seines Hauses, die Herodianer Kostobar, Saul, Antipas, die Priester Anania, Ezekias u. a. m. Dieselben gaben sich alle Mühe, das Volk von dem Aufstande abzubringen. In einer Ansprache beschwor Agrippa unter Thränen das Volk, Mitleid mit Frau und Kind, mit der heiligen Stadt und dem Tempel zu haben und von einem Kriege gegen Rom abzustehen.[5]) Diese Rede verfehlte ihren guten Erfolg nicht. Die Meisten erklärten, sie hätten nichts Feindliches gegen die Römer im Sinne und wollten nur den Florus weg haben. Schon ging man an die Wiederherstellung der abgebrochenen Säulengänge am Tempel, als plötzlich Agrippa in einer andern Rede das Volk aufforderte, auch Florus wieder Gehorsam zu leisten. Diese Zumuthung regte wieder das Volk so sehr auf, daß Alle sich der Revolutionspartei zuwendeten. Man warf Steine auf Agrippa, der darauf Jerusalem verließ.[6]) Es folgte jetzt der entschiedene Bruch mit Rom. Die Steuerzahlung hörte auf und die Zöllner wagten nicht mehr dieselbe einzutreiben. Auch das tägliche Opfer für den Kaiser befahl Elasar einzustellen, keine Geschenke und kein Opfer von Heiden mehr anzunehmen.[7]) Es fehlte bei dieser Anordnung nicht an Gegenstimmen. In einer Volksversammlung vor dem Nikanorthor sprachen angesehene Gesetzeslehrer, es sei ungesetzlich, die

[1]) Joseph. Antt. 20. 1. 1. [2]) Joseph. Antt. 2. 1. b. j. 2. 14. 1. [3]) Das. [4]) Das. II. 15. 1. 6. [5]) Das. II. 16. 3—4. [6]) Das. 16. 5; 17. 1. [7]) Das. 17. 2.

Opfergaben von Heiden nicht anzunehmen; auch betagte Priester erinnerten daran, daß es von Alters her Brauch war, Weihgeschenke von Heiden anzunehmen. Aber die Priester gehorchten dem Tempelhauptmann.[1]) Indessen war auch die Friedenspartei nicht müssig; sie sandte nach Cäsarea an Florus und Agrippa und bat um Truppen gegen die Revolutionspartei. Florus ging auf ihre Bitte nicht ein, aber Agrippa ließ seine Truppen in Jerusalem einrücken. Nun entbrannte der Kampf auf beiden Seiten, der 7 Tage lang (vom 7—14 Ab) dauerte. Die Zeloten kämpften mit Ungestüm, der Ausgang blieb unentschieden. Aber am 15. Ab änderte sich die Lage. Es wurde das Holzfest gefeiert, die Zeloten schlossen vom Tempelbesuche die Friedenspartei aus und gewannen das herbeigeströmte Volk für den Aufstand; ebenso nahmen sie die Sikarier mit ihrem Anführer Menahem (s. Zeloten) auf, durch deren Mithülfe sie die Gegenpartei verdrängten und Herren der Oberstadt wurden. Die schönsten Gebäude der Römischgesinnten zerstörte das Volk, die Paläste des Königs Agrippa und der Prinzessin Berenice, das Haus des Priesters Anania u. a. m. Bald belagerten die Zeloten auch die römische Besatzung in der Burg Antonia, die nach zweitägiger Belagerung besiegt und niedergemacht wurde (17. Ab). Darauf wurden die Truppen Agrippas im Herodespalast angegriffen. Menahem, der Anführer der Sikarier (s. Zeloten) leitete die Belagerung. Nach zwanzigtägigem Kampfe bei Tag und Nacht ergab sich die Besatzung, von der die jüdischen Truppen unter Philipp freien Abzug erhielten, der größte Theil der römischen Truppen flüchtete sich in die drei Thürme der Mauer, Hippus, Phasael und Mariamne, die übrigen wurden niedergemacht.[2]) Dieser Sieg wurde dem Sikarierführer Menahem zugeschrieben. Die Sikarier waren die Helden des Tages. Dies führte jedoch bald zu ernsten Verwicklungen. Diese Männer der äußersten Richtung der Zeloten blieben bei dieser, ihrer Ruhmesthat nicht stehen, betrachteten sich als die alleinigen Herren des Aufstandes und Schreckensscenen, an denen sie gewohnt waren, sollten nun den Boden für die Zukunft sichern. So mordeten sie erbarmungslos die Männer der Friedenspartei und schonten auch die Vornehmen und Verwandten des Zelotenführers Elasar nicht.[3]) Zum Glück war die Zeit solcher Schreckensherrschaft noch nicht da. Es verschworen sich die Führer der gemäßigten Zeloten gegen die Sikarier und ihre Führer Menahem und Elasar b. Jair. Menahem wurde ergriffen und niedergemacht und der Zweite entkam nach der von den Sikariern besetzten Festung Masada.[4]) So errangen die gemäßigtern Zeloten unter Elasar Sohn Ananias wieder ihre Führerschaft der Aufständischen. Sofort machten sie sich an die Belagerung der noch zurückgebliebenen römischen Truppen in den genannten drei Thürmen, die sich auch bald ergaben. Nach Ablegung der Waffen sollten sie freien Abzug erhalten, aber die wüthenden Zelotenschaaren waren nicht zu mäßigen, sie hieben sie nieder mit Ausnahme des Metilius. Jerusalem war von den Römern gesäubert, und Jubel bemächtigte sich Aller; es wurde ein großer Freuden- und Siegestag gefeiert. Elasar mit seinen Zelotenschaaren benahmen sich gegen ihre Gegner, die Friedenspartei, die jetzt hilflos waren, voll Schonung; die Geschichte weiß von keiner Gewalt, die gegen sie gebraucht wurde. Indessen sammelte Cestius, der Statthalter von Syrien, seine Legionen, denen sich Hilfstruppen der Nachbarfürsten und des Agrippa anschlossen, über 30,000 Mann, und zog gegen Jerusalem. Auch die Juden in Jerusalem erhielten Zuzug aus verschiedenen Gegenden des

[1]) Das. 17. 3—4. Dieser Bericht des Josephus von dem Aufhören der Opferung für den Kaiser und die Heiden wiederholt sich im Talmud Gittin S. 56a. in der Sage von Kamza und Barkamza, die wir in dem Artikel „Kamza" nachzulesen bitten. Wir heben von derselben hier nur hervor, daß diejenigen, welche für die Darbringung des Opfers für den Kaiser waren, unter der Benennung „Rabbanan", Gelehrte, vorkommen, dagegen wird ausdrücklich der Synedrist Sacharia Sohn Abkulus, זכריה בן אבקולס, genannt, der gegen die Darbringung des Opfers und gegen die Tödtung des Verräthers sprach. Wir bemerken dies hier, weil wir später diesen Gelehrten als Römerfreund wiederfinden, der in der Zeit der Schreckensherrschaft von den Sikariern hingerichtet wird. [2]) Joseph. II. 17. 1. [3]) Siehe: „Zeloten". [4]) Joseph. vita 11.

In- und Auslandes. Unter diesen waren auch die Glieder des adiabenischen Königshauses Monobaz und Kenedai; ferner die drei Helden Niger von Jenseits des Jordans, Silas, der Babylonier und Simon ben Giora, die Juden von Tarsus in Cilicien,[1]) die als Räuber verschrienen Schaaren von Trachonitis und Auranitis u. a. m.[2]) Die Festung Machärus gerieth in die Hände der Zeloten. Das römische Heer rückte heran und machte eine Meile vor Jerusalem, bei Gabaot Halt. Es war am Sabbat, trotzdem griffen die Zeloten zu den Waffen und warfen sich mit Ungestüm auf die Römer, deren Reihen sie durchbrachen. Auf der Seite des Feindes waren 500 Todte, die Zeloten verloren nur 23 Mann.[3]) Mit reicher Beute zogen die Sieger in Jerusalem ein. Erst am 4. Tage nach diesem Kampfe kam das römische Heer Jerusalem näher. Die Zeloten verschanzten sich in der innern Stadt und auf dem Tempelberg, wo sie durch feste Mauern geschützt waren. Die Römer zerstörten die Vorstadt Bezetha und drangen weiter vor, aber auch die Zeloten rüsteten sich zur tapfern Vertheidigung ihrer Plätze. Sechs Tage dauerte der Kampf, Cestius hatte kaum die nördliche Mauer gegen den Tempel durchbrochen. Der ungestüme Anprall der Zeloten hatten ihn so erschreckt, daß er es vorzog, noch zur Zeit den Rückzug mit seinen Truppen anzutreten.[4]) Kaum hatten die jüdischen Heere den unerwarteten Abzug der Römer bemerkt, setzten sie ihnen nach und griffen sie in dem Rücken und in den Flanken an. Eine große Zahl der getödteten Römer mit ihren Führern bedeckten die Wege. Schlimmer noch erging es dem römischen Heere in den Engpässen von Bethhoron, wo sie beinahe völlig aufgerieben worden wären, hätte sie nicht die hereinbrechende Nacht vor weitern Verfolgungen geschützt. Fast 6000 Mann hatte Cestius eingebüßt. Seine Kriegskasse, Waffen aller Art und Belagerungswerkzeuge fielen in die Hände der Juden, mit denen sie als Sieger in Jerusalem den 8. Marcheschvan (October), einzogen. Das Volk strömte unter Sieges- und Dankgesängen den Helden entgegen; es schaute stolz auf den Cestiussieger Elasar Sohn Ananias, den es als einen zweiten Juda Makkabi begrüßen konnte. Florus, Metilius und Cestius, diese drei Häupter der römischen Heere waren die Besiegten. Ihre Gegner, die Friedenspartei, die Römerlinge und die Herodianer, verloren jetzt allen Halt, viele von ihnen verließen die Stadt. Aber es war eine übrige Furcht, die Sieger befleckten nicht ihre großen Heldenthaten durch Rachewerke. Man wendete lieber alle Kraft der innern Erstarkung zu. Kriegerische Übungen, Befestigung der Mauern. Anfertigung von Waffen verschiedener Art bildeten das Tageswerk und erhöheten den kriegerischen Sinn für neue Waffenthaten, auf die man sich vorbereitete. b. Neue Gestaltung, die Wiedereinsetzung einer Oberbehörde, des Synedrions in seine frühere Macht, dessen Thätigkeit, Parteikämpfe und gegenseitige Schwächung. Der über Cestius errungene Sieg war von solch großer Tragweite und bedeutenden Folgen, daß Mehrere befürchteten, Elasar, der Cestiussieger, werde sich, wie früher Menahem, zum Alleinherrscher aufwerfen.[5]) Aber diese Befürchtung hatte sich als nichtig erwiesen. Sein weiteres Vorgehen kennzeichnet ihn als einen ehrlichen, biedern Patrioten, der seine ganze Macht in die Hände der sich jetzt constituirten Oberbehörde niederlegte. Es war das Synedrion, das zusammentrat, um die Regierung des Landes zu übernehmen, die oberste Leitung des Aufstandes zu führen, eine neue Ordnung für das Land zu schaffen und die Männer für dessen Verwaltung einzusetzen. Wäre dasselbe aus Männern zusammengesetzt gewesen, wie es die Gegenwart damals erheischte, von entschiedener, energischer Gesinnung, die den begonnenen Kampf gegen Rom mit Energie durchführen wollten, es hätten diese todesmuthigen Krieger andere Siege errungen, und der Ausgang des Krieges wäre ein glücklicherer geworden. Aber das Synedrion bestand zum Theil aus verkappten Römer- und Friedensfreunden, die dem Kriege abhold waren und gerne das Geschehene vergessen machen wollten,

---

[1]) Philostr. Ap. 5. 35. [2]) Joseph. b. j. VII. 19. 3; 20. 4; III. 10. 10. [3]) Das. 18. 9–11; 19. 1–2. [4]) Das. 19. 7. [5]) Joseph. b. j. II. 20. 3; IV. 4. 1.

um mit den Römern wieder anzuknüpfen, theils aus Männern voll Unentschiedenheit, und nur aus Wenigen, die der Kriegspartei angehörten. Zu Erstern gehörten Anania oder Hannas, Sohn des getödteten Hohenpriesters Hannas; Josua (oder Jesus, wie er bei Josephus heißt) Sohn Gamala; Joseph Sohn Gorion u. a. m. Von den Letztern nennen wir Simon ben Gamliel I. (s. d. A.), ein Mann voller Einsicht und Thatkraft, der, so sagt Josephus, wenn sein Rath immer befolgt worden wäre, die Erhebung zu einem ersprießlichen Ende geführt hätte.[1]) Er erklärte sich für den Krieg und suchte ihn mit allen möglichen Mitteln zu unterstützen.[2]) Zu den Männern der Halbheit, die sich später der Friedenspartei zuwendeten, gehörten R. Jochanan b. Sakai u. a. m.[3]) Hannas, Josua ben Gamla und Joseph Sohn Gorion hatten die Oberleitung von Jerusalem und suchten die Häupter der Kriegspartei ganz zu entfernen oder wenigstens sie doch unthätig und unschädlich zu machen. Den verkappten Römerfreunden übertrugen sie die wichtigsten Ämter. Den Cestiussieger Elasar, den man nicht ganz beseitigen durfte, sandte man als Verwalter nach Idumäa, um ihn von jeder weitern Theilnahme am Kampfe fern zu halten. Zugesellt waren ihm noch Jesus Sohn Saphias. Elasar ben Simon, ein Ultrazelote, ging ganz leer aus; Hanan und Joseph ben Gorion waren über Jerusalem und die Befestigungen gesetzt, sie gehörten, wie bereits angegeben, zu den Römerfreunden. Ein Joseph b. Simon erhielt die Landschaft von Jericho, ein Menasse die von Peräa; der Essäer Johannes die Gegend von Thamna, Lydda Emaus und Joppe; Johannes Sohn Anannias Gophnitis und Akrabatene und endlich sandte man Joseph ben Matthia, den verkapptesten Römerfreund, nach dem zum Aufstand am meisten geneigten Galiläa. So wurde mit einem Schlage aus den Kreisen der leitenden Behörden jede kriegslustige Persönlichkeit verbannt; in ihren Reihen lebte nicht mehr die frühere Kriegsbegeisterung, ja es war nahe daran, das Volk um die blutig errungenen Siegesfrüchte zu bringen. Diese Halbheit rächte sich bald gar sehr; sie schwor einen schrecklichen Parteikampf hervor, der die Männer der äußersten Richtung der Zelotenpartei, die Sikarier, zur Herrschaft brachte, welche das Synedrion stürzte, fürchterliche Schreckensscenen ausführte, die Mannschaft dezimirte, die besten Kräfte aufrieb, die für eine längere Belagerung aufgehäuften Nahrungsvorräthe vernichtete und so den Römern die Eroberung Jerusalems leicht machte. Die geschichtlichen Berichte über diese Zeit erzählen von erschienenen Wunderzeichen, die man als arge Vorboten ansah. Beim Passahfest des Jahres 66, erzählt Josephus (b. j. VI. 5. 3. ff.), soll der Brandopferaltar vor Sonnenaufgang $1/2$ Stunde in tageshellem Licht gestrahlt haben, eine Kuh warf vor dem Altar ihr Junges; das östliche Thor am Tempel öffnete sich am Mitternacht; vor Sonnenuntergang sah man am Himmel Wagen und bewaffnete Schaaren durch die Wolken ziehen und Land und Städte umkreisen. Am Pfingstfest, als die Priester in der Nacht den Tempel betraten, hörte man ein orkanartiges Tosen und Rufen: „Lasset uns von dannen ziehen!“ Auch im Talmud wird von mehreren ähnlichen Vorzeichen erzählt. „Das Loos der Opfer am Versöhnungstage (s. d. A.) gelangte nicht mehr in die rechte Hand des Hohenpriesters; der rothe Faden am Halse des Sündenbockes am Versöhnungstage, der als Zeichen der Versöhnung sonst weiß wurde, blieb roth; das eherne östliche Nikanorthor, öffnete sich von selbst, nachdem es am Abend geschlossen war. R. Jochanan b. Sakai sah dies und rief bestürzt: „Weßhalb erschreckst du uns, wissen wir ja, daß Zerstörung dir bestimmt sei!““.[4]) Den Hauptanstoß zu diesen verheerenden Parteikämpfen haben Josephus in Galiläa und seine Parteigenossen Hannas und Josua ben Gamla in Jerusalem gegeben. Wir haben in dem Artikel „Zeloten“ ausführlich über dieselben berichtet, was wir hier nicht wiederholen wollen. c. Belagerung Jerusalems durch die Römer, endliche Vereinigung aller Parteien, Eroberung Jerusalems und Zerstörung des Tempels. Auch diese Punkte

---

[1]) Joseph. vita 38. [2]) Das. 38—39. [3]) Siehe den Artikel „Jochanan ben Sakai“ und den dritten Theil hier. [4]) Joma S. 39b.

fanden in dem Artikel „Zeloten" ihre Besprechung; wir geben hier noch einige sie erklärende und ergänzende Notizen aus dem talmudischen Schriftthume. Dieselben berichten uns von den Scenen der Schreckensherrschaft der Zeloten und der Thätigkeit des nachmaligen Synedrialpräsidenten R. Jochanan b. Sakai. Von den Scenen der Schreckensherrschaft wird an mehreren Stellen die Verbrennung der Vorräthe durch die Zeloten hervorgehoben. Dieses auch von Josephus (b. j. V. 1. 6.) und Tacitus (h. V. 12.) erzählte Verheerungswerk wird in Nachfolgenden berichtet. „Drei Räthe gab es in Jerusalem, Ben Zizith Hakassat, Nikodemon Sohn Gorion und Ben Kalba Schabua. Von diesen war Jeder im Stande, die Stadt zehn Jahre mit Nahrungsmitteln zu versorgen. Da zündete Ben Batiach, ein Schwestersohn des R. Jochanan b. S., das Oberhaupt der Sikarier und zugleich Aufseher der Vorräthe, sämmtliche aufgespeicherten Vorräthe an.[1]) Als Grund dieser schrecklichen Maaßregel wird an einer andern Stelle angegeben: „Es gab unter ihnen Zeloten, בריוני, denen die Rabbanan (Gelehrten) zuriefen: „Kommet und wir machen Frieden!" Aber diese entgegneten: „Nein, wir ziehen gegen sie in den Kampf aus!" Da erwiederten jene: „Es steht nicht gut für uns!" So machten sich die Zeloten auf und verbrannten die Vorräthe von Weizen und Gerste.[2])" Daselbst werden auch obige Namen als dem Leben und den Werken der Räthe entnommene beigelegten Bezeichnungen erklärt; es sind also nicht ihre eigentlichen Namen.[3]) Vielleicht haben wir hier die oben erwähnten drei Obersten der Stadt: Anania, Josua b. Gamla und Joseph ben Gorion.[4]) Den oben angedeuteten Grund der Verbrennung der Vorräthe läßt erste Erzählung deutlicher den R. Jochanan ben Sakai wiederholen. „Dieser, heißt es, hörte von der Verbrennung der Vorräthe und rief, schmerzergriffen: „Wehe, wehe!"" Das wurde dem Ben Batiach hinterbracht, der seinen Oheim darüber zur Rede stellte. R. Jochanan b. S. befand sich in arger Verlegenheit, und sprach: „Mein Ausruf galt deiner Sache (nicht וי, sondern ווה), denn solange die Vorräthe existiren, werde man nicht zum Äußersten entschlossen sein".[5]) Die dadurch eingetretene Hungersnoth wird in den grellsten Farben geschildert. „Die Jerusalemiter kochten Stroh und aßen es". Es erboten sich Leute für fünf Datteln fünf Feinde zu tödten. Vespasian (wohl Titus) soll dann seinen Kriegern zugerufen haben: „Wenn diese, die nur Stroh zur Nahrung haben, so verheeren können, wie erst, wenn sie das, was ihr verspeiset, zu essen bekämen!"[6]) Auf einer andern Stelle berichtet man von den Jerusalemitern dieser Zeit, daß sie ihre Datteln vor den Sikariern im Wasser verbergen mußten.[7]) Von dieser Hungersnoth wurden auch die Reichsten und Vornehmen nicht verschont. So erzählt die Sage von einer Tochter des Boëthus (bekannte vornehme Priesterfamilie seit der herodäischen Zeit), daß sie verzweiflungsvoll eine in der Straße aufgefundene ausgesaugte Dattel gegessen und darauf gestorben sei.[8]) Eine andere Sage berichtet von einer Wittwe, die ihr einziges Kind, für dessen Erhaltung sie früher jährlich eine Menge Gold nach dem Tempel gespendet, in dieser Hungerszeit geschlachtet und dessen Fleisch verzehrt habe. (Midr. rabba zu Klgld. S. 68a.) In diese Zeit der Noth fällt die Thätigkeit des R. Jochanan b. Sakai für eine friedliche Umstimmung der Gemüther und eine baldige Beendigung des Krieges. Man erzählt darüber: „Vespasian (wohl Titus)[9]), redete die Jerusalemiter an: „Warum wollet ihr

---

[1]) Midrasch rabba zu Koheleth 7. 11. שלשה בליוטין היו בירושלים בן ציצית הכסת ונקדימון בן גוריון ובן כלבא שבוע וכל חד וחד היה יכל לספק ולפרנס למדינה עשר שנים והיה שם בן בטיח בן אחותו של ריב"ז והיה ממונה על האוצרות ראש קסרין שבירושלים ועמד ושרף כל האוצרות. [2]) Gittin S. 56a. הוו בה הנהו בריוני אמרו להו רבנן ניפוק ונעביד שלמא בהדייהו לא שבקינהו אמרו להו רבנן לא מסתייעא מלתא קמו קלנהו להנהו אמברי דחיטי ושערי. [3]) Das. [4]) Joseph. b. j. II. 17. 10. kennt einen Gorion, Sohn des Nikodemon; daselbst 20. 3. einen Joseph Sohn Gorion; das. 4. 3. 9; 6. 1. einen Gorion Sohn Joseph. [5]) Midrasch rabba Koheleth K. 7. 11. שכל זמן שאוצרות קיימין לא יהבין גרמייהו למיעבד קרבא. [6]) Aboth de R. Nathan Absch. 6. Vergl. hierzu Joseph. b. j. 6. 3. 3. Euseb H. E. III. 6. 3., wo dasselbe erzählt wird. [7]) Mischna Machschirim 1. 6. מעשה באנשי ירושלים שטמנו דבילתם במים מפני הסיקרין. [8]) Gittin S. 56. [9]) Aboth de R. Nathan Kap. 4. In den spätern Berichten ist die Verwechslung „Vespasian" mit „Titus" gar zu oft.

diese Stadt zerstören und den Tempel verbrennen lassen, ich fordere nur die Zeichen der Unterwerfung, die Waffen, Bogen und Pfeil, und ziehe ab". Da entgegneten sie: „wie wir gegen die zwei Feldherren (Metilius und Cestius) vor dir hinauszogen und sie besiegten, so ziehen wir auch gegen dich und werden dich besiegen"". R. Jochanan b. S. hörte dieses und ließ darauf die Männer Jerusalems vor sich versammeln und wiederholte ihnen den Inhalt obiger Anrede. Aber auch sie beharrten bei obigem Entschlusse für den Krieg. Diesen ganzen Vorgang, so endet diese Erzählung, berichteten Männer an der Mauer dem Vespasian (Titus), sie schrieben auf die Pfeile, die sie abschossen: „R. Jochanan b. Sakai ist ein Freund der Römer!"[1]) Als ihm jeder Versuch in Jerusalem mißlungen war, entschloß er sich die Stadt zu verlassen, um bei Titus Schonung für Jerusalem und den Tempel zu erwirken, oder vielleicht gar Vorschläge zur Übergabe Jerusalems zu machen. Wir vermuthen Letzteres, wenn wir dem Berichte trauen dürfen, daß der Anführer der Zeloten, Ben Batiach, den R. Jochanan zur Flucht aus der Stadt verhalf.[2]) Derselbe lautet: „R. Jochanan b. S. ging in den Straßen und sah, wie die Leute Stroh kochten und davon das Wasser tranken, er sprach: „Menschen, die Stroh kochen und dessen Wasser trinken, sollen gegen die Heere des Titus kämpfen! Es ist kein anderes Heil, ich verlasse Jerusalem". Er hatte darauf eine geheime Unterredung mit seinem Neffen, dem Zelotenhäuptling Ben Batiach. Bringe mich aus der Stadt! rief er ihm zu. Das geht nicht, antwortete dieser, da wir verabredeten, nur Leichname aus der Stadt hinauszulassen. So lasse mich als Todten hinaustragen. Ben Batiach willigte ein und die Jünger R. Elieser und R. Josua trugen ihren Lehrer R. Jochanan b. Sakai unter Vorgabe, sie tragen einen Todten zur Ruhestätte, aus der Stadt. Ben Batiach begleitete sie und wehrte es den Wächtern am Thore, durch Dolchstiche in den Daliegenden sich von der Wahrheit der Sache zu überzeugen. Man würde sagen, rief er ihnen zu, ihren Lehrer haben sie todtgestochen! So gelangte R. Jochanan b. S. in das Lager der Römer. Hier wurde er Titus vorgeführt, dem er künftige Kaiserwürde prophezeite.[3]) Ein arabischer Feldherr im Lager des Titus soll darauf zwei Fragen an ihn gerichtet haben: „Was ist zu thun, wenn eine Schlange sich in ein Faß Honig eingenistet?" Dieser antwortete: „Man hole einen Schlangenbeschwörer, daß er die Schlange herausschaffe und verschone das Faß mit dem Honig". „Nicht doch, entgegnete jener, wir tödten die Schlange und zerbrechen das Faß!" Die zweite Frage lautete: „Wenn in einem Thurme Schlangen hausen?" Die Antwort des Rabbi war wieder: „Man hole einen Schlangenbeschwörer, der die Schlange aus dem Thurme bringe und rette den Thurm". Auch darauf rief der arabische Feldherr: „Nein, wir zerstören den Thurm und vernichten die Schlangen in demselben". In dieser Erzählung bedeuten das Faß Honig und der Thurm, die Stadt Jerusalem und den Tempel in ihr, um deren Nichtzerstörung der Rabbi gebeten; ebenso versteht man unter „die Schlangen" die Zeloten in Jerusalem und um den Tempel. Titus forderte darauf den Rabbi auf, sich etwas auszubitten. Dieser bat um die Schonung Jerusalems und des Tempels. Als ihm dieses nicht gewährt wurde, bat er um die Offenlassung des nördlichen Thores von Jerusalem nach Lydda zu für die Fliehenden vier Stunden lang, ferner um die Zulassung der Stadt Jabne (Jamnia), als Übersiedlungsstätte für das Synedrion und endlich um die Rettung des R. Zadok und seiner Jünger R. Elieser und R. Josua. In diesem Berichte, der allerdings in das Gewand der Sage gehüllt ist, erkennen wir ältere traditionelle Nachrichten, die sich im Volke in dieser Gestalt erhalten haben. Ob Titus im Voraus den Befehl zur Zerstörung des Tempels gegeben, darüber haben wir widersprechende Berichte. Josephus verneint dasselbe, aber in nichtjüdischen Berichten wird dies ausdrücklich angegeben.[4]) Aus dem

[1]) Daselbst. [2]) Gittin 56a. und Midrasch rabba zu Klgld. Absch. 1. voce היו צריה לראש.
[3]) Dieselbe Prophezeihung der Erhebung Vespasians zum Kaiser rühmt sich Josephus gethan zu haben (Joseph. b. j. III. 8. 9. vergl. Dion. bb. 66. und vita 75). [4]) Vergl. Bernays Monographie: „Über die Chronik des Sulpicius Severus" 1864. S. 57. und die Chronik selbst II. 30. 6.

brennenden Tempel wurden mehrere Tempelgeräthe gerettet und Titus mitgegeben, die später seinen Triumpfzug in Rom schmückten; es waren: der Schaubrodttisch, der siebenarmige goldene Leuchter, die Gesetzesrollen u. a. m., die wir auf dem Triumpfbogen des Titus abgebildet sehen. Dieselben wurden später in dem von Vespasian erbauten Tempel des Friedens aufgestellt; die Vorhänge des Allerheiligsten und die Gesetzesrollen wanderten in den Palast Vespasians.[1]) Ueber die Dauer des ganzen Krieges hat sich die Notiz auch im Midrasch erhalten: „Drei und ein halb Jahre umringte Vespasian (Titus) Jerusalem; es waren bei ihm vier Feldherren: ein arabischer, ein afrikanischer, einer aus Alexandrien und einer von Palästina".[2]) Auch nach Josephus befanden sich an der Seite Titus Tiberius Alexander als Führer der ägytischen Truppen, der im obigen Bericht der Feldherr aus Alexandrien ist; ferner Agrippa II. als Führer der paläst. Truppen daselbst; auch ein arabischer Feldherr Malchus.[3]) In obigem Midraschzitat heißt der arab. Feldherr Pangar. Eine andere Notiz nennt den 9. Ab als den Tag der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels.[4]) Der Brand des Tempels begann den 9. Ab und dauerte bis den 10.[5]) Am 10. Ab brannte er völlig nieder, und so wurde dieser Tag als Tag des Tempelbrandes und auch als „Trauertag" bezeichnet.[6]) Rom feierte darüber den Triumpf des Vespasian und Titus. In Mitten der geschmückten Soldaten wanderten die Gefangenen Judäas. Auf Schildern waren die Hauptereignisse des Krieges dargestellt; der Jordan wurde als Flußgott auf der Bahre getragen; darauf folgte die Beute, die Tempelgeräthe, der Schaubrodttisch, der siebenarmige Leuchter, die Gesetzesrollen. So sah Josephus die Gefangenen seines Volkes vorüberziehen, was in seinem Innern damals vorgegangen, wissen wir nicht. Aber schwer drückte es ihm. Er schrieb bald darauf als Vertheidigung und Sühne die Geschichte des Krieges und die Alterthümer des jüdischen Volkes. In Jerusalem, so erzählt die Tradition, warfen indessen die Priester und Wächter des Tempels die Schlüssel dieses ihnen anvertrauten Heiligthums gen Himmel unter dem Rufe: „Da wir keine zuverlässigen Verwalter deines Hauses waren, legen wir die Schlüssel in deine Hand!" Die Sage schließt diesen Bericht: „Es erschien eine Hand und nahm die Schlüssel, aber die Priester warfen sich in die Flammen des Tempels, dessen Untergang sie nicht zu überleben vermochten".[7]) II. Nachklänge, Schmerzensäußerungen, Folgen und Folgerungen, Troststimmen und freiere Urtheile. Die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels mit der darauf erfolgten Auflösung des jüdischen Staates durch Titus, diese traurigen Resultate der großen jüdischen Nationalerhebung, der vieljährigen, heldenmüthigen Kriege gegen Rom, bilden in der Geschichte des jüdischen Volkes die Grenzscheide zweier großen Epochen, der ältern von seinem Staats- und Nationalleben, dem Tempel- und Opferkultus u. a. m. und der jüngern, oben beginnenden, wo Israel ohne alles diese nur als religiöse Körperschaft weiter existiren und fortleben sollte. Aber noch war der Schmerz um das Verlorene zu gewaltig, die Folgen zu niederschmetternd, als daß das Volk in seiner Gesammtheit schon jetzt seine neue Stellung begreifen, das Geschehene als etwas Abgeschlossenes und Thatsächliches betrachten konnte, um darnach sich einzurichten. Die Zelotenschaaren wurden nur gesprengt, aber sie legten noch lange nicht ihre Waffen nieder. In den Nachbarländern schürten sie wiederholt den Haß gegen Rom, stachelten da die jüdischen Gemüther zum Aufstande auf, um nochmals den Kampf mit der verhaßten römischen Herrschaft aufzunehmen.[8]) Auch die Juden in Palästina ruhten nur vom Kampfe aus, um gekräftigt zur günstigen Zeit wieder die Waffen gegen den alten Feind zu ergreifen. Die Mischna erzählt von Schaaren Nasiräer, die vom Auslande in Palästina nach der Zerstörung des

---

[1]) Joseph. b. j. 7. 5. 7. [2]) Midrasch rabba zu Klgld. 1. שלש שנים ומחצה הקיף אכפסינוס את ירושלים והיו עמו ארבע דוכסין, דוכס דערביא דוכס דאפריקא דוכס דאלכסנדריא ודוכס דפלסטיני. [3]) Joseph. b. j. III. 4. 9. [4]) Taanith S. 29a. Mischna daselbst Absch. 4. 6. [5]) Jeruschalmi daselbst. [6]) Daselbst שבו נשרף בית אלקינו. [7]) Joma S. 29a. [8]) Siehe: „Zeloten".

Tempels, gleich wie in den Tagen der syrischen Verfolgung in der vormakkabäischen Zeit, eintrafen und die Volks- und Gesetzeslehrer in der Frage ihres Vorhabens und ihrer Existenz zu manchen Verwicklungen und Erörterungen führten, so daß die Majorität sich für die Ungültigkeit des Nasiräergelübdes nach der Zerstörung des Tempels entschied.[1]) Ein anderer älterer Bericht erzählt von der Zunahme von Pharisäern, die nach der Zerstörung des Tempels kein Fleisch mehr zu essen und keinen Wein mehr zu trinken gelobten. R. Josua (s. d. A.) suchte sie auf und sprach zu ihnen: „Meine Söhne, was ist der Grund eurer Enthaltsamkeit?" Sie antworteten: „Sollen wir Fleisch essen, das sonst auf den Altar kam, der jetzt zerstört ist? etwa Wein trinken, der früher als Trankopfer verwendet wurde, das nun aufgehört hat?" „Sodenn, entgegnete er ihnen, dürftet ihr auch kein Brodt, keine Früchte und kein Wasser genießen, da auch von diesen auf den Altar kam. Meine Söhne! schloß er seine Rede, gar nicht zu trauern, wer vermag das in Betracht des Geschehenen, aber zu viel ist unmöglich, denn man verhängt nicht über eine Gemeinde das, was der größere Theil derselben nicht ertragen kann".[2]) Eine ähnliche Mahnung erging von R. Ismael b. Elisa (s. d. A.): „Wir sollten in Folge der Zerstörung des Tempels über uns nehmen, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken, aber man verhängt nur das über eine Gemeinde, was der größere Theil derselben ertragen kann".[3]) Bedeutender noch ist der Ausspruch des Synedrialpräsidenten R. Jochanan b. Sakai über das Aufhören des Opferkultus, den er an seine Jünger R. Elieser, R. Josua u. a. m. richtete, als sie mit ihm vor den Trümmern des Tempels vorüberzogen und laut jammerten: „Diese Stätte der Versöhnung zerstört!" Meine Söhne, rief ihnen dieser zu: „Ihr habt noch eine Versöhnungsstätte, es sind die Werke der Wohlthätigkeit, gehet und übet sie!"[4]) Eine dritte Trostesstimme war die des R. Akiba (ebenfalls im 1. Jahrh.), der seinen Collegen R. Elieser, R. Josua, R. Tarphon u. a. m. auf einer Reise nach Rom, als sie in der Nähe dieser Stadt von deren lärmenden Geräusch überrascht wurden und in der Erinnerung der Zerstörung Jerusalems bis zu Thränen gerührt waren, — rief: „Wenn es also denen ergeht, die gegen den Willen Gottes handeln, was erwartet die, welche ihn vollziehen!"[5]) Ein anderes mal zog er mit ihnen den Tempelruinen vorüber, aus denen sie einen Schakal hervorspringen sahen. Alle schluchzten laut auf, aber nicht R. Akiba, der sie beruhigte: „Wenn die Strafandrohung der Propheten sich so erfüllt hat, so werden ihre Verheißungen des Guten doch nicht ausbleiben!"[6]) In der That bedurfte es solcher Ermuthigungszurufe, da die Folgen des Krieges zu sehr drückten. Von den eingetretenen Verwirrungen auf dem Gebiete des Kultus und des Rechts, welche Arbeit sie das Synedrion unter R. Jochanan b. Sakai und den spätern Gesetzeslehrern verursacht haben, um einigermaßen eine Kultus- und Rechtsordnung wieder herzustellen, haben wir in den Artikeln „Jochanan b. S." und „Rabbinismus" nachgewiesen. Schrecklicher noch war der Verfall des sittlichen und intelligenten Zustandes des Volkes. Zwei Lehrer aus dem 1. Jahrh. entwerfen nachfolgendes Bild hiervon. R. Elieser der Große (s. d. A.): „Von dem Tage der Zerstörung des Tempels wurden die Weisen gleich den Schriftkundigen, die Schriftkundigen gleich den Kinderlehrern, und die Kinderlehrer gleich dem Landvolke und das Landvolk sinkt zusehend, Keiner fragt und untersucht, unsere Stütze ist Gott im Himmel!"[7]) Ein Anderer, R. Josua: „Seit der Zerstörung des Tempels stehen beschämt und verhüllten Hauptes die Chaberim (s. d. A.) und die Söhne der Edlen, die Männer der That (s. Essäer) irren planlos umher; die Männer der Gewalt und der Zungenfertigkeit, (der Verräther) werden mächtiger; es forscht, fragt und untersucht Niemand, unsere einzige Stütze ist unser Vater im Himmel!"[8]) Es versteht sich, daß dieser Verfall alles Sittlichen und Geistigen sich bald von hier auch auf die andern Zweige des

---

1) Nasir S. 32b. וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו כל שנזר עד שלא חרב ביהמ"ק נזיר ומשחרב ביהמ"ק אינו נזיר. 2) Baba bathra S. 60b. 3) Daselbst. 4) Siehe: „Jochanan b. Sakai". 5) Maccoth S. 24b. ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. 6) Das. 7) Sote S. 49b. 8) Das.

Volkswohlstands geltend machte. So klagte R. Josua (im 1. Jahrh.): „Seit der Zerstörung des Tempels giebt es keinen Tag ohne Fluch, der Thau fällt nicht zum Segen, der Geschmack der Früchte ist weg!“[1]) Dasselbe wird von dem Synedrialpräsidenten R. Simon b. G. im 2. Jahrh. wiederholt, dem die andern Lehrer dieser Zeit Mehreres hinzufügen.[2]) Solche Klagen hören noch im 3. Jahrh. nicht auf. R. Elasar: „Von dem Tage, da der Tempel zerstört ist, sind die Pforten des Gebets verschlossen; eine eiserne Mauer scheidet Israel von seinem Vater im Himmel!“[3]) R. Jochanan: „Seit der Tempelzerstörung ist es ein Verhängniß, daß die Häuser der Gerechten zerstört werden“.[4]) Hierzu kamen die Folgerungen feindlicher Seite, wo man aus diesen Übeln die völlige Verwerfung des israelitischen Volkes und das Aufhören seines Berufes folgerte. Wir haben dergleichen Folgerungen mit ihren Nachweisen, wie sie in den Unterredungen der Heiden, Judenchristen, Gnostikern, Neupersern u. a. m. mit den Volksgesetzeslehrern vorgebracht wurden, ausführlich in den Artikeln „Religionsgespräche“, „Israel“, „Opfer“, „Beschneidung“, „Josua R.“, „Jochanan b. Sakai“ u. a. m. kennen gelernt. Hiervon nur eine. „Ein Heide frug R. Jose (im 2. Jahrh.), wie es denn jetzt mit der Verheißung von den Priestern und Leviten: „sie werden nicht aufhören, Opfer darzubringen“ (Jeremia 33. 18.) stehe?“ Dieser antwortete: Die Beschäftigung mit dem Studium des Gesetzes ist der Darbringung von Opfern gleich, denn es heißt: „Sie lehren deine Rechte in Jakob, deine Lehren an Israel (5 M. 33 10.)“; ferner: „Denn Wohlthun will ich, aber kein Opfer (Ps. 51.)“.[5]) Wie R. Jose hier, so lehrten auch die andern Volks- und Gesetzeslehrer, die jüdische Religion mit ihren Lehren und Gesetzen sei auch nach der Zerstörung des Tempels in ihrer Vollkraft geblieben, könne ohne Tempel und Altar, ohne Priester und Opfer bestehen. Mehreres darüber siehe die Artikel: „Altar“, „Opfer“, „Gebet“, „Priester“ und „Rabbinismus“. Ebenso wiesen sie auf die Werke hin, die den Israeliten frei machen, trotz aller Bedrückungen im Exil. R. Simon b. J. (s. d. A.) im 2. Jahrh. lehrte: „Wer sich mit dem Studium der Thora und mit den Werken der Wohlthätigkeit beschäftigt, auch mit der Gemeinde zum Gebet sich einfindet und betet, von dem sagt Gott: „Er hat gleichsam mich und meine Kinder unter den Völkern erlöst““.[6]) Man ging weiter und vertraute sich mit dem Gedanken, daß die Zerstreuung Israels ein Segen für dessen fernern Bestand, sowie für die Ausbreitung seiner Religion war. „Eine Wohlthat hat Gott den Israeliten erwiesen, daß er sie unter die Völker zerstreute“, war die Lehre des R. Uschija.[7]) „Gott wußte, die Israeliten werden die grausamen Verfolgungen Roms nicht ertragen können, darum vertrieb er sie nach Babylonien“, lautete die Lehre des R. Chija im 2. Jahrh.[8]) R. Elieser (im 1. Jahrh.) lehrte: „Israel wurde in's Exil geschickt, um an Proselyten zuzunehmen“.[9]) Auch über die Ursachen der erfolgten Zerstörung des Tempels dachte man vorurtheilsfreier. Von Ben Asai (im 2. Jahrh.) ist der Ausspruch: „Israel wurde nicht früher vertrieben, als bis es die Einheit Gottes, die Beschneidung, die zehn Gebote und die Bücher der Thora verleugnet hat“.[10]) Hier wird wahrscheinlich auf die paulinischen Christen oder die Gnostiker angespielt.[11]) Von einem Andern hören wir: „Die Zerstörung des ersten Tempels erfolgte wegen der Sünden der Unzucht, des Mordes und des Götzendienstes, aber zur Zeit des zweiten Tempels waren die Israeliten mit der Thora und den Liebeswerken beschäftigt, weßhalb wurde derselbe zerstört? Wegen des grundlosen Hasses, denn derselbe wiegt so schwer, als die eben genannten drei Sünden“.[12]) R. Jochanan (im 3. Jahrh.) giebt an: „Weil sie nach der Strenge des Gesetzes richteten“,[13]) oder weil sie ihre Rechtsaussprüche über die

---

[1]) Das. S. 48a. [2]) Das. [3]) Berachoth 32b. [4]) Das. 58b. מיום שחרב ביהמ"ק גזירה על בתיהם של צדיקים שיחרבו. [5]) Jalkut zu Jeremia § 321. [6]) Berachoth 8a. העוסק בתורה ובג"ח ומתפלל עם הצבור כאלו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם. [7]) Pesachim S. 87b. צדקה עשה הב"ה שפזרן בין האומות. [8]) Daselbst. [9]) Pesachim S. 87b. לא הגלה ישראל אלא כדי שיתוספו עליהם גרים. [10]) Midrasch rabba zu Klgld. 1. 1. לא גלו ישראל עד שכפרו ביחידו של עולם ובמילה ובעשרת הדברות ובחמשה ספרי תורה. [11]) Siehe: „Christenthum“. [12]) Joma 9b. [13]) Baba mezia 30a. על שדנו דיני תורה.

der Thora erhoben,[1]) auch weil sie nicht unter der Strenge des Gesetzes handelten.[2]) Von Rabh (s. d. A.) ist die Angabe: „Weil sie nicht Gott erst die Anerkennung bei ihrem Gesetzesstudium aussprachen".[3]) Mehreres siehe: „Zeloten", „Messias und Messiaszeit", „Tempel", „Jerusalem" und „Wegführung und Zerstreuung Israels".

Zerstreuung der Juden, גולה, griechisch: *ἡ διασπορά*.[4]) Die Zerstreuung, Gola, oder griechisch „Diaspora" ist in dem nachbiblischen Schriftthume der Juden die Benennung für die Gesammtheit der außerhalb Palästinas wohnenden Juden. Wir haben in dem Artikel „Wegführung und Zerstreuung Israels" von der Ausbreitung und Zerstreuung der Israeliten nach der Eroberung des Zehnstämmereiches durch die Assyrer und des Reiches Juda durch die Chaldäer bis zur Herrschaft der Syrer über Palästina gesprochen und wollen hier als Ergänzung desselben die Zerstreuung der Juden seit den Makkabäern bis 500 n. behandeln. I. Länder und Städte. Von den Berichten über die Zerstreuung und Ausbreitung der Juden nennen wir erst den in 1 B. der Makkabäer 15. 22. 23. vom J. 141 v., wo in dem Briefe des römischen Consuls für die Juden folgende Länder und Ortschaften vorkommen: Sampsame auf der Küste von Pontus, Sparta, Delos, Myndos, Sicyon, Carien, Samos, Pamphylien, Lycien, Halicarnaß, Rhodus, Phasalis, Cos, Side, Aradus, Gortyna, Knidos, Cypern und Cyrene.[5]) Einen zweiten Bericht giebt uns Philo an zwei Stellen. In dem von Agrippa I. mitgetheilten Briefe[6]) heißt es: „Jerusalem, die Mutterstadt nicht für das eine jüdische Volk, sondern für eine Menge von Ländern wegen der zu Zeiten von dort ausgegangenen Niederlassungen in die Nachbarländer Ägypten, Phönizien, Syrien und Cölesyrien, in die ferneren: Pamphylien, Cilicien, den größten Theil von Asien bis Bithynien und die Winkel des Pontus; ebenso nach Europa: Thessalien, Boötien, Macedonien, Ätolien, Attika, Argos, Korinth, die meisten und besten Gegenden des Peloponnes. Und nicht nur die Festländer sind voll von jüdischen Niederlassungen, sondern auch die namhaften Inseln: Euböa, Cypern und Kreta. Zugeschweigen der Länder jenseit des Euphrat. Denn sie alle haben jüdische Ansiedler". An einer zweiten Stelle (In Flaccum II. 524) sagt er, daß sie ein Land bei ihrer großen Zahl nicht fassen würde, weßhalb sie die meisten und gesegnetsten Inseln und Festländer von Europa und Asien inne haben. Nächst Philo nennen wir Josephus, der von Strabo zitirt: „Man kann nicht leicht einen Ort finden, der dieses Volk nicht beherbergt und der nicht in seiner Gewalt ist".[7]) In den Sibyllinen III. 271—72 lesen wir: „Jegliches Land und jegliches Meer ist von dir erfüllet; Jeglicher feindlich gesinnt ob deiner Gesittung". In einer andern Angabe[8]) von den Juden, die Jerusalem zum Wochenfest besuchen, werden genannt: Parther, Meder, Elamiter und die Bewohner von Mesopotamien; Kappadocien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und von dem libyschen Land bei Cyrene, so wie die hier angesiedelten Römer, Kreter und Araber. Ebenso kennt man Juden in Damaskus, Antiochien, auf Cypern, im pisidischen Antiochien, Ikonium, Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth, Ephesus, Rom u. a. a. O.[9]) Bringen wir diese Notizen in eine gewisse Ordnung, so gab es jüdische Niederlassungen in Afrika: Ägypten und seinen Nebenländern; Asien: in den Euphratländern Arabien, Phönicien, Syrien, Kleinasien und auf den verschiedenen Inseln; ferner in Europa: Macedonien, Griechenland, Italien, Spanien, wohl auch in Gallien (Frankreich) und Deutschland (Germanien). a. Ägypten. In Ägypten waren Juden schon zur Zeit der Propheten Jeremia, Jesaia II.,[10])

---

[1]) Das. שתעמידו דבריהם על דין תורה. [2]) Das. לא עברו לפנים משורת הדין. [3]) Das. 85b. על שלא ברכו בתורה תחלה. [4]) Septuag. zu Jes. 49. 6; Judith 5. 19; Petri 1. 1; Joh. 7. 35. [5]) Wir werden später genauer die Lage dieser Ortschaften angeben. Ist auch die Aechtheit dieses Stückes viel bestritten worden, so zeigt sich aus andern Berichten, daß Juden in diesen Ortschaften wirklich gewohnt haben. Siehe weiter. [6]) Philo de virt. et legat. ad Cajum II. 586 ff. [7]) Joseph. Antt. XIV. 7. 3. [8]) Apostelgeschichte Kap. 2. 9—11. [9]) Daselbst an andern Orten. [10]) Jesaia 49. 12.

Sacharia II.,[1]) also am Ende des ersten und am Beginn des zweiten jüdischen Staatslebens. Stark waren ihre Niederlassungen dahin unter Alexander d. Gr. und den Ptolemäern. Bekannt ist ihre große Anzahl in Alexandrien (s. d. A.) und in der Landschaft des Oniastempels (s. d. A.), sowie in verschiedenen anderen Gegenden des Landes,[2]) auch in den südlich von dem mitteläqyptischen Ptolemais,[3]) beinahe in ganz Aegypten.[4]) Ebenso wohnten sie in Lybien.[5]) Sehr zahlreich findet man sie in Cyrene,[6]) wohin sie schon von Ptolemäus Lagi verpflanzt wurden.[7]) Auch in Berenice. In Aethiopien (s. d. A.) breiteten sie sich ebenfalls aus,[8]) von wo Auswanderungen nach Abyssinien gegangen sein mögen. b. Die Euphratländer. Mit Hinweisung auf die Artikel „Babylonien", „Assyrien" und „Wegführung und Zerstreuung Israels" nennen wir die von Juden bewohnten Städte dieser Länder: Nehardea, Phiruz Schabor, Pumbadita, Sura, Samosata,[9]) Huzal[10]), Naresch, Nehar Pakod, Schekanzib, Hagrunia, Bairum, Nisibis, Machusa am Tigris, Ktesippon, Be Ardschir, Chabiljama, Borsippa, Ober- und Unterapamea, Maisan, Adiabene, Charax, Seleucia am Tigris u. a. m.[11]) c. Arabien. Auch hier bitten wir den Artikel „Arabien" nachzulesen. Es wohnten Juden in dem peträischen Arabien, in Chagar und Rekem,[12]) Gebalene,[13]) u. a. m. Aus den anderen Theilen Arabiens werden angegeben: Basgar (s. d. A.)[14]) Himjar im Süden Arabiens[15]) u. a. m. d. Phönizien. In Phönizien (s. d. A.) lebten Juden schon in der biblischen Zeit als z. B. in Sarepta,[16]) u. a. m. Aus der nachbiblischen Zeit haben wir die Nachricht von Hekatäus,[17]) daß nach dem Tode Alexanders d. Gr. die Juden in Menge nach Phönizien auswanderten. Phönizische Ortschaften in denen Juden wohnten, zählt Philo (s. oben) auf. Zahlreich waren sie in Sidon,[18]) Tyrus,[19]) Aradas,[20]) u. a. m. d. Syrien. Daselbst wohnten Juden in Antiochien,[21]) Seleucia,[22]) Apamea,[23]) Laodicea am Meere,[24]) Palmyra, Tadmor (s. d. A.), Damaskus (s. d. A.), Daphne (s. d. A), u. a. m.[25]) e. Kleinasien. Juden wohnten in Cilicien mit der Hauptstadt Tarsos,[26]); Pamphylien, namentlich in Side; Licien, besonders in Phasalis,[27]) u. a. m. Ferner in Kappadocien,[28]) ebenso in den Städten Ikonien, Derbe und Lystra in Lykaonien,[29]) ferner in Antiochia in Pisidien.[30]) Verbreitet waren sie in Phrygien und Lydien, wohin Antiochus d. Gr. 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien übersiedeln ließ.[31]) Auch Galatien, besonders die Hauptstadt Ancyra, hatte Juden,[32]) ebenso waren sie in der Gegend von Pontus[33]), in der Seestadt Samsun auf der Grenze von Pontus und Paphlagonien, die in 1. Maccab. 15. 23 „Sampsame" heißt; ferner in Pergamum,[34]) in der mysischen Stadt Adramyttium[35]) in Antandros.[36]) In dem westlichen Theile von Kleinasien waren von Juden bewohnt Sardes,[37]) Tralles,[38]) Philadelphia[39]); in Jonien viele Städte,[40]) besonders Ephesus,[41]) wo sie schon von Seleucus Nicanor das Bürgerrecht erhielten.[42]) Ferner in den benachbarten Städten daselbst,[43]); auch in Milet,[44]) besonders in dem Theil des westlichen Kleinasiens, in der Provinz, die „Asia" hieß[45]); ferner in vielen

---

[1]) Sacharia 8. 7. [2]) 3. Macc. 4. 3. [3]) Das. 7. 17. vergl hierzu. [4]) Philo in Flaccum § 6. [5]) Joseph. Antt. 16. 6. 1. [6]) Das, 14. 7. 2.; 16. 6. 1.; b. j. 7. 11. 2. Dio Cass. 68. 32. [7]) Joseph. contr. Ap. 2. 4. [8]) Vergl. Jesaia 11. 11.; Apostgesch. 8. 27. [9]) Kidduschin 72a. שוט משוט. [10]) S. d. A. [11]) Ueber diese hier genannten Ortschaften bitten wir die betreffenden Artikel einzeln nachzulesen. [12]) Beide oft in der Mischna Gittin Absch. 1. genannt; vergl. Joseph. Antt. 4. 7. 1. [13]) S. d. A. vergl. Jeruschalmi Aboda sara 2. 4; besonders Sanh. 97a. u. Sota 49b. [14]) Sabbath S. 139a. [15]) Joseph. im Vorwort § 2. [16]) S. d. A [17]) Joseph. cotr. App. 1. 22. [18]) Joseph. Antt. 14. 10. 6. b. j. 2. 18. 5. Erubin 47b. [19]) Das. [20]) 1. Macc. 15. 23., also schon 141. v. [21]) S d. A. [22]) S. d. A. [23]) Joseph. b. j. 2. 18. 5; Mischna Challa 5. 11. [24]) Sabbath 119a. Jerusch. Aboda sara 3. 1.; Taanith 18b. [25]) Siehe „Syrien". [26]) Apostgsch. 6. 9.; 21. 39. [27]) Von beiden berichtet 1. Macc. 15. 23. [28]) Das. 15. 22. [29]) Apostgesch. 14. 1.; 16. 1. 3. [30]) Das. 13. 14. [31]) Joseph Antt. 12. 3. 4. [32]) Das. 16. 6. 2. Vergl. Gal. 4. 9. [33]) Apostelgesch. 18. 2. Vergl. „Akylas". [34]) 1. Macc. 15. 22. [35]) Cicero an mehreren Orten. [36]) Jerusch. Aboda sara 1. 2. [37]) Joseph Antt. 14. 10. 14. 17. 16. 66. [38]) Das. 16. 10. 20. 21. [39]) Apokal. 3. 9. [40]) Joseph Antt. 16. 2. 3. [41]) Das. 2. 5; 14. 10. 2. [42]) Das. [43]) Das. 14. 10. 12. 16. 6. 4. [44]) Das. 14. 10, 21. [45]) Megillah 18b.

Städten Kariens: in Myndos, Halikarnassos und Knidos[1]. f. **Die Inseln** Von den vielen Inseln, auf denen Juden wohnten, nennen wir Cypern, wo sie schon gegen 140 v. waren[2], besonders in der Stadt Salamis daselbst[3], wo sie unter Trajan einen furchtbaren Aufstand gegen Rom machten[4]. Ebenso wohnten sie auf den Inseln Rhodus, Kos und Samos[5], ferner auf Kreta[6], besonders in der Stadt Gortyna daselbst[7]. g. **Europa.** Es wohnten Juden in Macedonien[8], in den Städten Thessalonich, Beroa[9], Philippi[10], u. a. m.; in Thessalien, Aetolien, Böötien und Attika[11], und daselbst in Athen[12]. Sehr verbreitet waren sie im **Peloponnes**, wo sie, nach Philo (s. oben), das Meiste und das Beste inne hatten, besonders in Argos und Korinth[13], Sicyon und Sparta[14], wohin der Hohepriester Jason geflohen war; ebenso auf den Inseln Euböa[15] Melos, Delos u. Paros[16], u. a. andern Orten. Von **Italien** waren Rom (s. d. A.) Dicäarchia[17] u. a. m. von Juden stark bewohnt. In Spanien wohnten die Juden sehr früh, ebenso in Gallien (Frankreich) und Deutschland, wohin sie mit den Römern kamen. II. **Rechte, Freiheiten, Privilegien, Berührung mit den Heiden, Lebensweise und andere Verhältnisse.** In den **Euphratländern** besaßen die Juden von Anfang viele Freiheiten und Rechte, die ihnen auch von Alexander d. Gr. und von seinen Nachfolgern, den Seleuciden, bestätigt und beschützt wurden.[18] Unter Letzteren beförderten sie durch Kriegsdienste deren Unternehmungen und erhielten dafür Begünstigungen. Antiochus dem Großen waren sie solch' bewährte Unterthanen, daß er von ihnen eine starke Kolonie nach Kleinasien verpflanzte.[19] Sie lebten unter einem eigenen gemeinsamen Oberhaupte (Exilarch) s. d. A.), und hatten eigene, vom Staate anerkannten Gerichtsbarkeiten. Doch fehlte es nicht an Streitigkeiten mit den Eingeborenen. Unter dem Kaiser Kaligula sahen sich viele Juden Babyloniens genöthigt, nach Seleucia zu übersiedeln[20]. Mehreres siehe: „Babylonien". In **Aegypten** lebten sie bis tief in die Römerzeit (60) recht glücklich. Schon Alexander d. Gr. ertheilte ihnen gleiche Rechte mit den griechischen Bewohnern des Landes[21]. Von seinen Nachfolgern vertraute ihnen Ptolemäus Lagi Heerführerstellen an[22] derselbe zog neue jüdische Kolonien ins Land[23]. Unter Ptolemäus Philometer bekleideten sie die höchsten Ehrenstellen, besonders in der Armee, und genossen hohes Vertrauen.[24] Bekannt ist die im Auftrage der Ptolemäer angefertigte griechische Bibelübersetzung, Septuaginta (s. d. A.), die Erbauung eines eigenen Tempels zu Leontopolis (s. Oniastempel) als Mittelpunkt einer größeren jüdischen Kolonie. Unter der Römerherrschaft in Aegypten erhielten die Juden die Bestätigung ihrer alten Rechte und Privilegien und wurden vor Angriffen von Seiten der andern Bewohner geschützt. Am stärksten waren sie in Alexandrien, wo sie mehrere Synagogen neben der Hauptsynagoge, der Basilika, hatten[25]. Ihre Zahl in Aegypten wurde auf eine Million berechnet. Auch hier hatten sie ihr eigenes Gemeinwesen, sie standen unter einem Ethnarchen, der in Gemeinschaft mit einer Gerusia, „Synedrion", die Gerichtsbarkeit ausübte. Außer diesem besaßen sie ein Oberhaupt, den Alabarchen oder Arabarchen. Dieselben Rechte und Einrichtungen hatten die Juden auf Cyrene, wohin sie sich aus Aegypten verpflanzt hatten. Ein Edikt von Augustus schützte die Juden auf Cyrene vor den Uebergriffen der Heiden[26]. Eine arge Verfolgung erlitten sie unter Caligula, als der römische Statthalter Flaccus Avillius mit den Judenfeinden gemeinsame Sache machte, von der sie die Fürsprache Agrippas I. einstweilen rettete. Ein Streit brach bald wieder los, und die Juden sandten eine Gesandtschaft, Philo

---

[1] 1 Macc. 15. 23. Joseph Antt. 14. 10. 23. [2] 1 Macc. 15 23. Joseph Antt. 13. 10. 4. [3] Apostgesch. 13. 5. [4] Dio Cassius 68. 32. [5] 1. Macc 15. 23. Joseph Antt. 14. 7. 2. [6] Das. b. j. 2. 7. 1. [7] 1. Macc. 15. 23. [8] Nach Philo oben. [9] Apostgesch. 17. 1. 10. [10] Das. 16. 13–16. [11] Nach Philo oben. [12] Apostelgesch. 17. 17. [13] Nach Philo oben. [14] 1. Macc. 15. 23. 2. Macc. 5. 9. [15] Nach Philo oben. [16] Joseph b. j. 2. 7. 1. 2; das. Antt. 14. 10. 8. [17] Das. b. j. 2. 7. 1. Apostelgesch. 28. 14. [18] Joseph Antt. 11. 8. 5. [19] Joseph Antt. 12. 3. 4. [20] Das. 18. 9. [21] Joseph contr. Apion. 2. 4. vergl. Joseph Antt. 19. 5. 3. [22] Das. 12. 1. [23] Das. [24] Das. contr. Apion 2. 5. [25] Siehe „Alexandrien". [26] Joseph Antt. 16. 6. 1.

(s. d. A.) an der Spitze, nach Rom, die jedoch wenig ausrichtete. Im Jahre 41 starb Caligula, und unter dem ihm folgenden Kaiser Claudius athmeten die Juden freier auf. Ihre Rechte und Freiheiten wurden durch eine besondere Vereinigung bestätigt.[1]) Aber unter Nero (im J. 54) brach der frühere Racenkampf zwischen Juden und Griechen aus; das Militär stand auf der Seite der Griechen und wüthete fürchterlich gegen die Juden. Ueber ihre weiteren Kämpfe nach der Zerstörung Jerusalems in Alexandrien und Cyrene, unter Anführung der Zeloten, verweisen wir auf den Artikel „Zeloten". In Syrien wurden sie von Seleucus Nikator sehr begünstigt; ebenso unter seinen Nachfolgern mit Ausnahme des Antiochus Epiphanes. Unter römischer Herrschaft hatte Titus ihre Rechte bestätigt[3]). In Kleinasien gewährte schon Antiochus Deus den Juden das Bürgerrecht[4]). Unter der römischen Herrschaft sicherten ihnen mehrere Decrete von Julius Cäsar freie Religionsübung[5]), die Freiheit vom Militärdienste, und das Recht, ihre Tempelsteuer nach Jerusalem zu senden u. a. m.[6]). Auch hier hatten sie ihre eigene anerkannte Gerichtsbarkeit.[7]) Ueber ihre Rechte und ihre Verhältnisse in Rom bitten wir in dem Artikel „Rom" nachzulesen. Im Ganzen hatten die Juden unter der Römerherrschaft in den von den syrisch-macedonischen Königen erbauten Städten das römische Bürgerrecht und volle Autonomie[8]). In den alten Plätzen hatten sie theilweise Autonomie, als z. B. in Damaskus, aber vollständig freie Religionsübung[9]). Sie waren frei von manchen Abgaben und vom Kriegsdienste[10]). Man durfte sie an ihren Festen vor kein Gericht laden, auch nicht zur Leistung einer Bürgschaft[11]). Einer getreuen Judenschaft sollte die Vertheilung von Oel in Geld ausgezahlt werden, und fiel die Vertheilung auf einen Sabbat, sollte dieselbe auf einen andern Tag verlegt werden[12]). Solche Begünstigungen von Rom aus sollten die jüdischen Kolonien zu zuverlässigen Verbündeten machen[13]). Einen Zusammenhang mit der Mutterstadt Jerusalem und dem Weltheiligthume auf Zion war durch die Absendung von Geldgaben und durch mögliche Pilgerung nach Jerusalem unterhalten. In den Städten gab es überall Synagogen oder Proseuchen, d. h. irgend welche für's Gebet geschützte Räume. Die Synagogen in Alexandrien und Antiochien waren kolossale Prachtbauten[14]). Nach der Zerstörung des Tempels betrachteten die Juden das Synedrion mit dem jedesmaligen Patriarchen an seiner Spitze als Mittelpunkt ihres religiösen Lebens und als religiöse Oberbehörde.[15]) Ueber den Einfluß des Judenthums auf das Heidenthum siehe die Artikel: „Rom", „Proselyten", „Religionsgespräche" und „Messias" u. a. m. in Abth. I und II. Ueber die Lehren und Grundsätze der Juden im Verkehr mit Andersgläubigen, siehe: „Nichtjuden", „Obrigkeit", „Heiden", „Israel" u. a. m.

Zoll, מכס, **Zöllner**, מוכסים, גבאים. Die Steuerlast war für die Juden in Palästina sehr drückend. Außer den religiösen Abgaben für die Erhaltung des Tempels und seines Personals in Jerusalem als z. B. den verschiedenen Zehnten, den Heben, den Erstlingen und den Erstgeburten u. a. m.[16]) gab es seit der römischen Herrschaft in Palästina die römische Vermögens-, Kopf-, und Grundsteuer, den sogenannten Census[17]) neben den Abgaben von Häusern, Marktfrüchten und andern Zöllen. Hierzu kommt die ungerechte, oft willkürliche Weise, wie dieselben, besonders die Zölle eingefordert wurden, die Erpressungen und Vermögensberaubungen gleichkamen. Die Römer verpachteten sämmtliche Zölle einer Provinz an römische Ritter auf gewisse Jahre[18]), und diese stellten Beamten, Zöllner, zur Erhebung der Abgaben und Zölle an. Diese Unterzollbeamten sollten den Pachtvertrag so reichlich als möglich ausbeuten, welche noch an Erpressungen ihrerseits nicht fehlen ließen. Wir wundern uns daher nicht, wenn diese Zöllner in Verruf beim

---

[1]) Joseph Antt. 19. 5. 2. [2]) Joseph a. j. 2. 18. 7. [3]) Joseph Antt. 12. 31. b. j. 7. 5. 2. [4]) Joseph Antt. 12. 3. 2. [5]) Das. 14. 10; 16. 6. [6]) Das. u. das. 16. 2. 8. [7]) Das. 14. 10. 17, [8]) Das. 12. 3. 1. [9]) Das. 14. 10. 3. [10]) Das. [11]) Das. 16. 6. 4. [12]) Philo lege ad Caj. Mag. 569. Joseph Antt. 12. 3. 1; 14. 10. 11; 16. 6. 2. 4. 6. 7. [13]) Das. 12. 3. und 4; 13. 10. 4; 13. 1; 14. 6. 2; 3. Macc. 3. 3. [14]) S. d. A. Philo ad flaccum II., 528. Mang. [15]) Siehe „Synedrion", „Kalender" und „Patriarchat". [16]) Siehe diese Artikel in Abth. 1. [17]) Mtth. 17. 25. 22; 22. 17. 19. siehe: „Zerstörung Jerusalems". [18]) Tacit Annal. 4. 6. Plin. h. n. 12. 32.

Volke standen, das mit Verachtung auf sie sah und sie mit Räubern oder sonst Ehrlosen gleichstellte[1]). Die Volks- und Gesetzeslehrer rechneten Zöllner und Steuereinnehmer (mochsim und Gabaim) zu den Personen, die zur Zeugenaussage nicht zugelassen werden sollen[2]). Als Grund dieser Maaßregel wird angegeben, weil sie mehr einfordern, als ihnen zukommt[3]). Auch soll man sich aus ihren Kasten kein Geld wechseln lassen, weil geraubtes Gut darin liege[4]). Ein anderer Ausspruch von ihnen war: „Für Hirten, Steuereinnehmer und Zöllner ist die Buße schwer (fast unmöglich), weil sie auf unrechtmäßige Weise die Güter Anderer sich aneignen, die nicht immer, wenn sie auch den Raub zurückgeben wollten, aufzufinden sind[5]). Dieser üble Ruf des Zöllners wurde bald auf dessen ganze Familie übertragen. Der Spruch lautet: „Es giebt keine Familie, in der ein Zöllner sich befindet, daß nicht sämmtliche Glieder derselben „Zöllner" sein sollten[6]). Es wurde daher der Umgang mit Zöllnern, gleich dem mit Sündern gemieden[7]). Doch unterschied man den Steuereinnehmer, gabai, von dem Zöllner, moches, erstern hielt man von vorn herein, wenn er sich keine Erpressungen zu Schulden kommen ließ, als rechtschaffen[8]). Nach Niederlegung seines Amtes erhielt auch der Zöllner wieder volle Glaubwürdigkeit[9]). Zur bessern Kenntnißname bezeichnen die Gesetzeslehrer den verwerflichen Zöllner: „Ein Zöllner, der keine festgesetzte Taxe hat"[10]), oder: „Ein Zöllner, der sich selbst dafür ausgiebt"[11]). Von solchen hieß es: „Bei Zöllnern soll man kein Geld wechseln"[12]) Wie sehr es auch da Ausnahmen gab, darüber folgende Erzählung: „Als der Sohn des Zöllners Majan starb, kamen alle Bewohner der Stadt zu seiner Beerdigung, was bei der kurz vorher stattgefundenen Beerdigung eines Frommen nicht der Fall war. Ein Freund dieses Frommen, den dieses geärgert hatte, erhielt darauf in einem Traume die Beruhigung; er hörte eine Stimme, die ihm zurief: „Ersterer habe durch eine Wohlthat diese Ehrerbietung verdient, dagegen sei Letzterer wegen eines Vergehens derselben verlustig geworden".[13]) Nicht uninteressant dürften hier einige Notizen über die Geschichte der Zölle in Palästina sein. Hyrkan II. war der Erste, der nach römischem Muster eine Abgabe von Getreide und sonstigen Produkten, die zu Land oder zur See ausgeführt wurden, erheben ließ[14]). Nach ihm war es Herodes I., der sogar auf Kauf und Verkauf von Waaren Abgaben zu entrichten und dieselben mit Strenge einzufordern befahl[15]). Unter der römischen Herrschaft steigerten sich dieselben zu einer wahren Plage für das Land, so daß Kaiser Nero es nöthig fand, den Zollpächtern die Erhebung des „Vierzigsten" und „Funfzigsten", oder welche sonstige Namen sie für unerlaubte Erhebungen erfunden hatten, zu verbieten[16]) Es werden Zölle namhaft gemacht von gekauften Früchten[17]), von Perlen[18]), Sklaven[19]), Schiffen[20]), Brücken[21]), Städten[22]), u. a. m. Es gab Zollmarken aus Papyrus mit Buchstaben oder Siegel für diejenigen, die bei Ueberfahrten über Flüsse schon vorher den Zoll entrichteten und beim Vorzeigen derselben nicht drüben nochmals zu zahlen brauchten[23]). Mehreres siehe: „Abgaben" in Abth. I.

Zukunft, לעתיד, לעתיד לבא. Unter diesem Ausdruck versteht man im talmudischen Schriftthume: 1. die der Menschheit verheißene Zeit einer bessern Gestaltung der Dinge, der wahren Gotteserkenntniß und der edlern Umbildung der Sitten und Verhältnisse, die als die messianische Zeit bezeichnet wird; 2. die Zeit nach dem Tode

---

[1]) Philostr. Apoll. 8. 7. 11. vergl. Mtth. 9. 19; 11. 19; 18. 17; 21. 31. 32. Mark. 2. 15. Luk. 3. 13. „Zöllner und Sünder". Hierzu Friedlaender, Darstellung aus der Sittengeschichte Roms. Leipzig 2te Aufl. 1865. II. 28 ff. [2]) Sanhedrin 25b. [3]) Das. מעיקרא סבר מה דקין להו שקלו כיון דחזי דנפלי יתר פסלינהו. [4]) Mischna Baba Kama 10. 1. [5]) Baba kama 94a. הגבאין והמוכסים תשובתן קשה. [6]) Schebuoth 39a אין לך משפחה שיש בה מוכס שאין כולם מוכסים. [7]) Vergl. Mtth. 9. 11; Mrk. 2. 16; Luk. 5. 27. 29; 18. 10; 19. 1. [8]) Sanh. 25b סתם גבאי כשר. [9]) Jerusch. Demai Absch. 2. 23. יצא מגבייתו הרי הוא כחבר. [10]) Baba Kama S. 113a מוכס שאין לו קצבה. [11]) Das. מוכס העומד מאילין. [12]) Mischna Baba Kama 10. 1. אין פורסין לא מתיבת המוכסין ולא מכיס של גבאין. [13]) Ieruschalmi Chagiga Absch. 2. S. 77a. [14]) Joseph Antt. 14. 10. 6. [15]) Das. 17. 8. 4. [16]) Tacit Annal. 13. 31. u. 51. [17]) Das. 18. 4. 3. [18]) Khelim 17. 15. [19]) Baba hathra S. 127b. [20]) Aboda Sara 10b. vergl Mtth. 9. 9. 10. am See Tiberias gab es deshalb viele Zöllner. [21]) Sabbath S. 33b. [22]) Aboda Sara Jesuschalmi 1. 4. [23]) Mischna Sabbath 8. 2.

des Menschen, die auch; „Welt der Zukunft", „Kommende Welt"' olam haba, עולם הבא, genannt wird, die beides umfaßt. a. Die Zeit des Fortlebens der Seele im Himmel nach ihrem Scheiden aus dem menschlichen Körper und b. die Zeit nach der Auferstehung. Wir haben die hierher gehörenden Lehren und Aussprüche ausführlich in den Artikeln „Messias", „Messianische Zeit", „Geist", „Seele", „Unsterblichkeit der Seele", „Welt, künftige" u. a. m. in dieser Abtheilung und in Abtheilung I. behandelt und wollen dieselben hier nicht wiederholen.

Zukunftsmahl, סעודה דלעתיד, Mahl von Livjathan, סעודת לויתן. „Zukunftsmahl" oder „Mahl" סעודה schlechthin, sind im nachbiblischen Schriftthume, in seinen Lehren von der Vergeltung (s. d. A.), bildliche Bezeichnungen der für die Gerechten bestimmten Belohnung nach dem Tode. Aehnliche bildliche Ausdrücke für „Vergeltung", als z. B. vom Darreichen des Strafkelchs, Taumelkelchs, an die zum Strafgericht bestimmten Völker u. a. m., kommen schon in den Prophetenreden vor. Dieselben waren für's Volk berechnet, von dem sie verstanden wurden. Aber gegen die Hälfte des zweiten jüdischen Staatslebens bemächtigte sich die Mystik (s. d. A.) derselben; sie suchte sie nach ihrer Weise weiter auszuschmücken und vielfach zu erweitern, was von den Männern der Verstandesrichtung entschieden gemißbilligt und verworfen wurde[1]). Das aethiopische Henochbuch K. 61. 17. hat darüber: „Und die Gerechten und Auserwählten werden mit dem Sohne des Menschen (dem Messias s. d. A.) wohnen und essen, zur Ruhe gehen und aufstehen"; in K. 59. 7. 12.: „Und an jenem Tage werden zwei Unthiere vertheilt werden, die durch die Macht des Allbeherrschenden dazu geschaffen sind, zur Speise zu dienen". In Vers 7 und 9 werden dieselben Liviathan und Behemoth (nach Hiob 40. 25.) genannt. Von diesen zwei Unthieren berichtet das 4. Buch Esra K. 4. 60.: „Beide wurden geschaffen, aber wegen ihrer mächtigen Größe von einander geschieden, weil das Meer sie nicht fassen konnte: ersterm wurde der 7. Theil des Meeres, letzterm der 7. Theil der Erde angewiesen. Dieselben werden zur Verspeisung für die Gerechten zum großen Mahle dienen." Beide Schriften mit ihren Lehren wurden aus dem Judenthum gewiesen[2]), die sich nur noch bei dessen Sekten und als Apokryphen erhalten konnten. So wissen die jüdischen Schriften und die Aussprüche der Volks- und Gesetzeslehrer bis gegen das 3. Jahrh. n. nichts von dergleichen Schilderungen und bildlichen Angaben der Vergeltung. Im Sirachbuch, in den Schriften Philos (s. d. A.) und des Josephus (s. d. A.), sowie in der Mischna ist davon nichts erwähnt. Nur die bildliche Bezeichnung vom „Gastmahle" oder „Mahle" wird da und dort, wo man von künftiger Vergeltung spricht, gebraucht[3]). R. Akiba (im 1. Jahrh. n.) hat in seinem Ausspruch über die Vergeltung nur kurzweg: „Und Alles ist bestimmt für das Mahl".[4]) Der vor ihm lebende Synedrialpräsident R. Jochanan b. Sakai gebraucht die bildliche Bezeichnung „Mahl" für Vergeltung, aber ohne jegliche Angabe der Beschaffenheit desselben in nachfolgendem Gleichnisse: „Zu jeder Zeit mögen deine Kleider rein sein. Ein König lud seine Diener zum Mahle ein, ohne ihnen die Zeit desselben zu bestimmen. Da gab es unter ihnen Kluge, die sich sofort die Feierkleider anlegten und vorbereitet am Palaste des Königs warteten, aber die Thoren sprachen, es giebt kein Mahl ohne Vorbereitung, es hat Zeit, bis wir dieselbe sehen. Plötzlich wurde zum Mahle gerufen. Da freute sich der König zu jenen; er setzte sie zum Mahle, sie aßen und tranken. Aber den Andern zürnte er, sie standen da und sahen zu"[5]). Ein Lehrer des 2. Jahrh. n., der Schwiegersohn des R. Mair, fügt hinzu: „Erstere und Letztere werden am Mahle sitzen, aber jene werden essen und trinken, aber diese werden hungern und dursten, nach den Bibelworten: „So spricht der Ewige, siehe, meine Diener werden trinken, aber ihr dursten; sie werden aufjauchzen mit frohem Herzen, aber ihr werdet schreien im Herzensschmerz" (Jesaia 65.)[6]). In diesem Sinne und in dieser Kürze

---

[1]) Siehe weiter. [2]) Siehe „Bibel" und „Apokryphen". [3]) So an mehreren Stellen in den Evangelien. [4]) Aboth 3 20. והכל מתוקן לסעודה. [5]) Gemara Sabbath 153a. [6]) Das.

sind zwei ähnliche Stellen im Midrasch Rabba[1]). Von diesen lautet eine: „Ein Mahl, lehrte R. Jizchak, wird Gott seinen Dienern, den Gerechten, in der Zukunft bereiten. Wer kein Gefallenes vom Vieh (nebeloth) im Diesseits gegessen, wird sich dieses Mahles freuen".[2]) In der anderen heißt es: „Gott wird den Gerechten ein Mahl im Paradiese (s. d. A.) bereiten, wozu man weder des Balsams noch anderer edeln Würze brauchen wird".[3]) Erst die Lehrer in der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Rabh (s. d. A.) und R. Jochanan (s. d. A.) sind es, die in ihren Aussprüchen über die Vergeltung obige Lehren der aus dem Judenthume gewiesenen Bücher des Henochbuchs und 4. Esrabuchs, bringen. Rabh bringt obige aus dem 4. B. Esra zitirte Sage von der Schöpfung und Bestimmung des Livjathans und des Behemoths fast wörtlich. „In der Thierwelt hat Gott Alles in Paaren, Männchen und Weibchen, geschaffen; ebenso das Livjathanpaar, das riesige Meerthier, die Riegelschlange, נחש בריח und die ringelnde Schlange, נחש עקלתון (Jes. 27. 1.), beide, wenn sie sich vermehrten, hätten die Welt zerstört, da schwächte Gott das Männchen und erschlug das Weibchen, das zum Mahle für die Gerechten in der Zukunft eingesalzen wurde. Ebenso verhielt es sich mit dem andern Unthier, dem Behemoth, dem Landungeheuer (Hiob 40. 15.), auch von demselben schuf Gott ein Männchen und ein Weibchen, die bei ihrer Vermehrung die Welt zerstören würden. Was that Gott? Er schwächte das Männchen und tödtete das Weibchen, das er für das Zukunftsmahl der Gerechten einsalzen ließ".[4]) Deutlicher noch spricht der Lehrer R. Jochanan (s. d. A.) davon. „Gott wird in der Zukunft ein Mahl für die Gerechten von dem Fleische des Livjathans bereiten und das Übrige von demselben wird zum Verkauf in Jerusalem vertheilt werden".[5]) Ferner: „Gott wird in der Zukunft von der Haut des Livjathans eine Hütte für die Gerechten machen und das Übrige breitet er auf den Mauern Jerusalems aus, daß dessen Strahl die Welt erhellen wird, denn es heißt: „Und die Völker wandeln nach deinem Lichte und die Könige nach dem Glanze deines Strahles (Jesaia 60. 3.)"[6]) Daß auch diese Lehrer diese Angaben nicht wörtlich, sondern nur in bildlichem Sinne verstanden und lehrten, beweisen deren andere Aussprüche über die Vergeltung nach dem Tode. „Nicht dem Diesseits gleicht das Jenseits. Da giebt es weder Essen, noch Trinken, weder Familiengründung, noch ein Gewerbe, keinen Neid, keinen Haß und keine Eifersucht. Die Gerechten weilen dort mit den Kronen auf ihren Häuptern und genießen des Glanzes der Gottheit (Schechina)", denn es heißt: „sie schauten Gott, sie aßen und tranken (2 M. 24.)".[7]) Das mag wohl die Mystiker des 12. und 13. Jahrhundert nüchterner gestimmt haben, so daß auch sie sich, gleich den Männern der Verstandesrichtung, zur Abgabe von Erklärungen obiger Aussprüche vom Livjathan und dem Behemoth bewogen fühlten. Ehre den Männern, die vor der Wahrheit nicht zurückschreckten! Wir bringen eine solche Erklärung aus dem Midrasch Neelam des Soharbuches 1 B. Mos. S. 135a. Absch. Toledoth: „R. Juda fragte: „Was bedeutet die Lehre, daß Gott den Gerechten in der künftigen Welt eine Mahlzeit bereiten werde?" R. Chia antwortete: „Bevor ich noch mit den Engelngleichen Mischnaiten Umgang hatte, verstand ich es auch nur so (wörtlich), aber der wahre Sinn wurde mir erst klar, als mich R. Eleasar die Mahlzeit der Gerechten gleich dem in 2 Mos. 24. 11. „sie aßen und tranken" in bildlichem, geistigem Sinne zu nehmen lehrte. Das erklärt auch die verschieden dabei gebrauchten Ausdrücke von נהנין, und von ניזונין, da die Minder-

---

[1]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 13. ארסטון und 4 M. Absch. 13. סעודה לצדיקים. [2]) Midr. rabba 3 M. Absch. 13. ארסטון עתיד הב"ה לעשוה לעבדיו הצדיקים לעתיד לבוא וכל מי שלא אכל נבילות בעוה"ז זוכה לראותו לעתיד לבא. [3]) Das. 4 M. Absch. 13. עתיד הב"ה לעשות סעודה לצדיקים בגן עדן ואין צריכין לא בפלסמין ולא ראשי בשמים —. [4]) Baba Bathra S. 74b. [5]) Das. S. 75a. עתיד הב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן והשאר מחלקין אותו ועושין בו סחורה בשוקי ירושלים. [6]) Das. עתיד הב"ה לעשית סוכה לצדיקים מעורו של לויתן והשאר פירסו הב"ה של חומות ירושלים והיה מבהיק מסוף עולם עד סופו שכן והלכו גוים לאורך ומלכים לנוגה זרחך. [7]) Berachoth S. 17a. לא כהעוה"ז עוה"ב העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתייה לא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה שנו ויחזו אלקים ויאכלו וישתו.

vollendeten auch jener höhern Genüsse nur in minderm Grade theilhaftig werden, aber die Vollkommenen im Hochgenusse dieser Seeligkeit gesättigt werden; sowie diese höhere Seeligkeit auch Moses die irdische Speise 40 Tage lang entbehrlich machte. Die Mahlzeit der Frommen ist demnach die geistige Wonne des Jenseits nach den Worten: „Die Demüthigen werden hören und sich freuen (Ps. 69. 33.)“, oder nach Angabe R. Hunas: „sie freuen sich Alle, die ihm vertrauen, ewig lobsingen sie (Ps. 8. 12.)“. Beides ist für die Zukunft bestimmt. R. Jose lehrt, „die Tradition von dem Weine in dem Trauben seit der Weltschöpfung für die Gerechten bedeutet die Offenbarung alter Lehren, die noch Niemandem seit Erschaffung der Welt geoffenbart wurden. Das ist das Essen und Trinken, das ist dessen Bedeutung. Aber was bedeutet die Angabe vom Livjathan und von dem Landungeheuer Schor Habor (Behemoth oben)? Wie, entgegnete darauf R. Jose, erklärst du dir das in Jesaia 27. vorkommende dreifache Livjathan? Gewiß nicht wörtlich, sondern nur bildlich, ebenso hier. R. Tanchum meinte, man sollte nicht mit den Aussprüchen der Rabbanan deuteln. Darauf bezeugt auch R. Jizchak, daß vor R. Josua ebenso, wie oben R. Eleasar, das Zukunftsmahl der Gerechten erklärt wurde, was er beifällig aufnahm und dem er noch hinzufügte: „Wie die heilige Schrift dem an sinnlichen Genüssen hängenden Volke nur irdische Belohnung verspricht, so lehrten auch die Rabbanan für's Volk den Glauben, daß sie an jenem großen Mahle theilnehmen werden, um sie dadurch in den Leiden des Exils aufrecht zu erhalten. Doch, mahnte R. Jochanan, sollten wir den allgemein verbreiteten Glauben nicht umstoßen, da wir für ihn und für die Sehnsucht der Frommen ähnliche Ausdrücke in der Schrift haben. Nicht auch so verstehen wir diesen Glauben, denn es heißt: „Lasset uns an dir froh und freudig sein, aber nicht durch Essen u. s. w.“. Dieser so offenen Erklärung der Mystiker schließen wir auch die der Männer der Verstandesrichtung an, als z. B. die des Maimonides u. a. m. In seinem Commentar zur Mischna Sanhedrin Absch. 10. 1. lesen wir: „Eine Partei glaubt, daß das Gute des Paradieses sei, eine Stätte, wo man ißt und trinkt ohne Mühe und Arbeit; es Häuser von feinen Steinen und Betten aus Seide giebt; wo Ströme von Wein und wohlriechenden Oelen fließen u. a. m. Diese Partei ist arm an Erkenntniß, man empfindet Schmerz über deren Thorheit —, sie vernichtet die Majestät der Thora. Wisse, wie der Blinde nicht erkennt die Gestalt der Farben, der Taube nicht vernimmt den Klang der Stimme, so verstehen wir in dieser leiblichen Welt nichts von dem Vergnügen in der geistigen Welt. Wir haben keinen Begriff von demselben, weil wir nur die leiblichen Freuden kennen, wie sie von den Sinnen empfunden werden als z. B. vom Essen, Trinken u. s. w. Ebenso verstehen die Himmelswesen, denen die leiblichen Sinne abgehen, nicht unsere irdischen Freuden. Es giebt für die jenseitigen Freuden keine Bezeichnung; die Schrift hat für dieselben nur den Ausspruch: „Wie viel ist dein Gutes, das du deinen Verehrern aufbewahrt hast“,[1]) ebenso lautet der Ausspruch der Weisen: „In der künftigen Welt giebt es weder Essen noch Trinken, die Gerechten weilen dort mit den Kronen auf ihren Häuptern und freuen sich des Genusses des göttlichen Strahles“[2]); ferner: „Alle Propheten weissagten nur für die Messiastage, aber das Jenseits hat kein menschliches Auge, als nur Gott geschaut“.[3]) Deutlicher spricht er sich darüber in seinem größern Werke Jad chasaka Theil I. h. Teschuba Absch. 8. 1. aus. „Das für die Gerechten aufbewahrte Gute (die Seeligkeit) ist das Leben in der künftigen Welt. Der Lohn der Gerechten besteht darin, daß sie die göttliche Anmuth daselbst erreichen und des Guten theilhaftig werden“.[4]) „In der künftigen Welt (Jenseits), da giebt es keinen Leib und kein Leibliches, nur die Seelen der Gerechten; daher kein Essen und Trinken, keine Befriedigung leiblicher Lüste und Bedürfnisse, die Gerechten sind da mit ihren Kronen d. h. sie weilen dort mit ihrer erreichten Erkenntniß; sie freuen sich des Strahles der Gottheit d. h. ihre Erkenntniß und ihre Begriffe werden voll-

[1]) מה רב טובך אשר צפנת ליראיך. [2]) Berachoth S. 17a. [3]) Sanhedrin S. 99a. [4]) Das. הטובה הצפונה לצדיקים הוא חיי עוהב — שיזכה לנועם זה ויהיה בטובה זו.

endeter".[1]) Bildlich nur nannten die Weisen dieses Gute, das für die Gerechten bestimmt ist: „Mahl", sonst überall „Künftige Welt".[2]) In gleicher Auffassung spricht sich darüber der gelehrte R. Salomo Jderet aus: „Entferne dich nicht in der Annahme, es werden die Gerechten in der künftigen Welt ein Mahl in gewöhnlichem Sinn haben, wie davon in der Agada des Talmud und des Midrasch gesprochen wird. Es wird daselbst unter „Mahl" nicht Essen verstanden, wie man den Magen füllt und den Gaumen angenehm macht, denn dieses gehört nicht zur künftigen Welt".[3]) Mehreres siehe: „Paradies", „Seele", „Geist", „Vergeltung", „Lohn und Strafe".

Zurückweisung der Blutbeschuldigung, עלילת דם. Vorurtheile sind bewährte und erwünschte Waffen des Hasses, um die Menge zu Werken der Bosheit aufzustacheln. So verhält es sich mit dem in den finstern Tagen des Mittelalters aufgetauchten Märchen vom Gebrauch des Christenblutes zur Passahfeier der Juden, das die schrecklichen Scenen der Massenmorde und der Verwüstungen aller Art hervorrief und, trotz aller Nachweise seines Unsinnes, als Spuckgestalt immer wiederkehrt und die Menge ängstligt und zu gräßlichen Gräueln hetzt. Wir beabsichtigen dieses Märchen geschichtlich und wissenschaftlich zu beleuchten. I. Ursprung, Grund und Zeit seiner Entstehung und Verbreitung. Den Ursprung dieses Märchens haben wir in den Anschauungen des Heidenthums von den Gott wohlgefälligen Menschenopfern und in dessen Glauben an die Wunderkraft des Blutes für Weissagungen, Zaubereien u. a. m. zu suchen. Bei fast allen Völkern des Alterthums waren die Gräuel der Menschenopfer heimisch. Der Gott Saturn, der unter verschiedenen Namen als z. B. Chronos bei den Griechen, Milkon bei den Carthagern, Moloch oder Melek bei den Kanaanitern, Ammonitern und Moabitern, Baal bei den Babyloniern[4]) verehrt wurde, hatte in Asien und Europa seine Altäre und heiligen Höhen, auf denen man Menschenopfer, meistens Kinder, darbrachte.[5]) Von der Verwendung des Blutes als magisches Mittel, besonders bei Todtenbeschwörungen u. a. m. spricht Homer Odyssee 11. 34 – 97.

„daß ich trinke des Blutes und des Schicksals Wille dir deute".

Auch Horaz in seinen Satyren 1. 8. V. 28. kennt dasselbe:

„— hin ströme das Blut in die Grube, damit sie Geister hervor dort locken und Antwort gebende Seelen".

Auf gleiche Weise wurde das Trinken von Menschenblut als Heilmittel gegen Fallsucht u. a. m. empfohlen.[6]) Auch durch Baden und Waschen im Blute glaubte man Verjüngung zu erlangen.[7]) Das Judenthum hat sich entschieden gegen diesen barbarischen Aberglauben erklärt und ihn in allen Formen streng verboten. Das Menschenopfer wird an mehreren Stellen in der Bibel als eine heidnische Gräuel verpönt. „Strecke nicht deine Hand aus gegen den Knaben und thue ihm nichts, denn nun weiß ich, daß du gottesfürchtig bist, da du mir deinen einzigen Sohn nicht zurückgehalten!" lautete der Gottesruf an Abraham in der Erzählung von dem Scheinauftrag an ihn, Jsaak, seinen Sohn zu schlachten.[8]) Im mosaischen Gesetz sind die Bestimmungen gegen das Menschenopfer: „Und von deinem Nachkommen gieb nicht dem Moloch darzubringen, und entweihe nicht den Namen des Ewigen, deines Gottes, ich der Ewige"[9]); ferner: „Thue nicht so dem Ewigen deinem Gott, denn alle Gräuel des Ewigen, die er haßt, thun sie, denn auch ihre Söhne und Töchter verbrennen sie im Feuer".[10]) Ebenso wurde jede Zauberei und Todtenbeschwörung verboten.[11]) Die Tradition

---

[1]) Das. § 2. העוה"ב אין בו גוף וגויה אלא נפשות צדיקים בלבד בלא גוף נהנים מזיו השכינה שיודעים ומשיגים מאמתת. [2]) Das. § 4. וחכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה וקורין לה בכל מקום עולם הבא. [3]) In En Jacob zu Baba Bathra Absch. 5. § 160. (S. 74a.) אל תרחיק להיות לצדיקים לעוה"ב סעודה כפשטיה הדברים שבאו במקצת ההגדות בתלמוד ובמדרשות שאין תכלית להם ז"ל באותן הסעודות כוונת המאכל לצד מילוי הכרס ולהנאות הגרון שאין זה הענין עוה"ב — . [4]) Vergl. Levy, Phöniz. Studien Heft II. S. 31. 32. 41. u. a. a. O. [5]) Vergl. die Artikel „Baal" und „Moloch"; ferner Wüstenfeld, „Die Chroniken der Stadt Mekka". Leipzig 1857. S. 74. [6]) Plinius hist. nat. XXVIII. 1. [7]) Grimm, „Der arme Heinrich" S. 181. [8]) 1 M. [9]) 3 M. 18. 21. [10]) 5 M. 12. 31. [11]) Siehe: „Zauberei" und „Wahrsagerei".

verbietet das Schlachten über einer Grube oder über einem Gefäß, um das Blut aufzufangen wegen des heidnischen Blutgebrauchs.[1]) Andererseits wird auch die Lehre von der Sündensühne durch den Tod eines Menschen entschieden bekämpft. „Wer gegen mich gesündigt, den lösche ich aus meinem Buche",[2]) lautete die Antwort an Moses. Deutlicher spricht sich darüber Ezechiel (18. 20.) aus: „Die Person, welche sündigt, soll sterben; der Sohn büße nicht wegen der Sünden seines Vaters und der Vater nicht in Folge der Sünden seines Sohnes".[3]) Das Christenthum, daß den Tod seines Messias als Sündensühne der Menschen darstellt,[4]) wich hiervon ab und hat durch die Einsetzung des Abendmahls und durch die dabei gebrauchte Formel: „Nehmet hin und esset, dies ist mein Leib; nehmet hin und trinket, dies ist mein Blut!" den Verdacht vom Genuß des Menschenblutes auf sich geladen. Wir lesen darüber: „Trinket Alle daraus, das ist mein Blut des neuen Bundes, welches vergossen wird für Viele zur Vergebung der Sünden"[5]); „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch." „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist die rechte Speise und mein Blut der rechte Trank".[6]) Es war natürlich, daß die buchstäbliche Deutung dieser Aussprüche in den Kreisen der Uneingeweihten zu vielen Mißverständnissen führte. So klagte Tertullian (im 2. Jahrh.): „Man sagt uns die größten Verbrechen nach, von kindermörderischen Opfern und Mahlzeiten u. a. m.,[7]) wozu die Erklärung des Pamelius bemerkt, daß diese Beschuldigung vom christlichen Abendmahle herrühre.[8]) Deutlicher giebt dieser Kirchenvater diese Beschuldigung gegen die Christen in den Worten an: „Gehe hin, durchbohre mit dem Eisen ein Kind, wem es auch angehöre . . . . Du bedarfst eines noch zarten Kindes, das den Tod nicht kennt und unter deinem Messer lächelt, und dazu des Brotes, um die Blutsuppe damit auszutunken".[9]) Schrecklicher noch lautet die Beschuldigung, von der Augustin spricht: „Man glaubt, daß sie (die ersten Christen) grauenhafte Opfer hätten. Sie sollten mit dem Blute eines einjährigen Kindes ihren Dank abgestattet haben, indem sie demselben mittelst kleiner Stichwunden vom ganzen Leib Blut abzapften, dieses mit Mehl vermischten und Brot daraus bereiteten".[10]) Ähnliche Klagen und Beschuldigungen gegen die Christen lesen wir bei Eusebius in seiner Kirchengeschichte V. 1. Es wurden förmliche Vertheidigungen gegen diese Blutbeschuldigung angefertigt, als z. B. vom Justin dem Märtyrer in seiner Apologie Kap. 12.; ferner von Athenagoras (177) in seiner Fürbitte für die Christen Kap. 3. 35. 36. u. a. m. So entstand in den ersten drei Jahrhunderten das Märchen vom Gebrauch des Menschenblutes zu cultuellen Zwecken, nicht als Anklage gegen die Juden, sondern als eine Beschuldigung gegen die Christen. Erst das 13. Jahrhundert war es, wo dieses Märchen als Beschuldigung gegen die Juden erhoben wurde. und zwar im J. 1235 in Fulda; 1250 in Spanien und 1264 in London; 1283 in Bachrach; 1285 in München u. a. a. O. Wie kam dies? Fünfzehnhundert Jahre haben die Israeliten vor den Christen das Passahfest gefeiert, ohne daß von irgend einer Seite die Beschuldigung gegen sie erhoben wurde, sie bedürften des Menschenblutes dazu. Die Antwort darauf giebt uns die Geschichte dieses Jahrhunderts. In derselben erscheint dasselbe als die Zeit der Geistesverfinsterung, der Ueberhandname des Mönchwesens mit seinem religiösen Fanatismus, die Jahre der Ketzergerichte, der Bücherverbrennung, der Zauber- und Hexenprozesse —; wundern wir uns, daß unter andern Mißgeburten des Aber- und Wahn-

---

[1]) Cholin S. 41b. שלא יחקה המינים. [2]) 2 M. 32. 33. [3]) Mehr darüber im Artikel „Lohn und Strafe" S. 693. [4]) Luk. 22. 19; 1 Korinth 11. 24; Mtth. 26. 28. Hebräerbrief 9. 14. [5]) Mtth. 26. 27. 28; Mark. 14. 23. 24; Luk. 22. 20; 1 Korinth 11. 25. [6]) Joh. 6. 53. ff. [7]) Tertull. Apolog. advers. gentes cap. VII. [8]) Pamelius widmete seinen Commentar dem König Philipp II. und dem Pabst Gregor VIII. [9]) Tertull. Apolog. advers. gentes cap. VIII. [10]) Augustin. liber de Haeresibus. [11]) Vergl. Kortholt, de Calumniis paganorum in veteres Christianos spartis cap. 18. Kiel 1668. Semisch, Justin der Märtyrer Theil II. Breslau 1842

glaubens auch das Märchen vom Gebrauch des Menschenblutes als Anklage gegen die Juden geschleudert hat? Die Juden hatten sich in verschiedenen Gegenden zu Wohlhabenheit und Ansehen emporgeschwungen; in Spanien gehörten sie zu den ersten Männern der Wissenschaft. Das erregte den Neid ihrer Gegner, der bald in Haß und Verfolgungssucht ausartete. Jenes Märchen vom Gebrauch des Menschenblutes, das in den ersten drei Jahrhunderten als Anklage gegen die Christen erhoben wurde, gebrauchte man nun als Vorwand zur Verfolgung gegen die Juden. Man gab vor, die Juden gebrauchten Christenblut zu ihren Osterkuchen und ihrem Osterwein, zur Blutstillung bei Beschneidung, Bestreichung der Priesterhände bei der Segensvertheilung, zur Beförderung von Geburten, zu Zaubereien u. a. m. Diese Beschuldigung gegen die Juden trat so plump auf, lag in ihrer Lüge so offenbar, daß die Häupter der Christenheit sich deren schämten und gegen sie für die Juden eintraten. Pabst Innocenz IV. erließ den 5. Juli 1247. eine Bulle an die Kirchenfürsten von Frankreich und Deutschland, welche officiell diese teuflische Beschuldigung widerlegt.[1]) Auch Kaiser Friedrich II. erhob sich gegen diese Beschuldigung; er berief eine Gelehrtenversammlung, die sich darüber aussprechen sollte. Ihre Antwort fiel zu Gunsten der Juden aus.[2]) Jene päbstliche Bulle von Innocenz IV. lautete:

„Einige Geistliche und Fürsten, Edle und Mächtige eurer Länder, erdenken, um das Vermögen der Juden ungerechter Weise an sich zu reißen und sich dasselbe anzueignen, gegen sie gottlose Rathschläge und erfinden Anläße. — Sie dichten ihnen fälschlich an, als wenn sie zur Paßahzeit das Herz eines ermordeten Knaben unter einander theilten. Die Christen glauben, daß das Gesetz der Juden ihnen solches vorschreibe, während im Gesetz das Gegenteil offen liegt. Ja, sie werfen den Juden einen irgendwo gefundenen Leichnam zu. Und auf Grund solcher und anderer Erdichtungen wüthen sie gegen dieselben, berauben sie ihrer Güter ohne förmliche Anklage, ohne Geständniß, ohne Überführung. Im Widerspruch mit den ihnen vom apostolischen Stuhl gnädig gewährten Privilegien gegen Gott und seine Gerechtigkeit bedrücken sie durch Nahrungsentziehung, Kerkerhaft und andere Quälereien und Drangsale die Juden, legen ihnen allerhand Strafen auf und verdammen sie zuweilen sogar zum Tode, so daß die Juden, obgleich unter christlichen Fürsten lebend, doch schlimmer daran sind, als ihre Vorfahren in Aegypten unter den Pharaonen. Sie werden gezwungen, das Land im Elend zu verlassen, in welchem ihre Vorfahren seit Menschengedenken wohnten. Da wir sie nicht gequält wissen wollen, so befehlen wir, daß ihr euch ihnen freundlich und günstig zeiget. Wo ihr ungerechte Angriffe gegen sie wahrnehmet, so stellet sie ab und gebt nicht zu, daß sie in Zukunft durch solche oder ähnliche Bedrückungen heimgesucht werden. Die Bedrücker der Juden sollen mit dem Kirchenbann belegt werden".

II. Verwahrung dagegen, Nachweise der Nichtigkeit und entschiedene Zurückweisung. Die Verwahrung gegen diese Blutbeschuldigung, die Nachweise deren Nichtigkeit und die entschiedene Zurückweisung derselben geschieht auf Grund des Lebens, der Sitte und der Religion des jüdischen Volkes. Das biblische und nachbiblischen Schriftthum der Juden, der Talmud mit der nachtalmudischen Literatur sind die Gegenstimmen, die hier zur Ablegung ihres Zeugnisses angerufen werden. Im Dekalog ist das Verbot des Menschenmordes durch: „Du sollst nicht morden!" so ausgesprochen, daß derselbe keinen Menschen ausschließt.[3]) Deutlicher wird dasselbe an andern Stellen wiederholt:

„Jedoch werde ich das Blut eures Lebens von der Hand jedes Lebenden fordern. Wer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll wieder vergossen werden, denn im Ebenbilde Gottes hat er den Menschen geschaffen"[4]); ferner: „Wer einen Menschen schlägt, daß er stirbt, soll getödtet werden"[5]); „Schlägt Jemand seinen Sclaven, daß er unter seiner Hand stirbt, soll er gerächt werden".[6])

Spätere Berichte bringen, daß David in Folge seiner Kriege des Tempelbaues unwürdig gehalten wurde: „Denn du hast Blut vergossen!"[7]) Der Talmud zählt den Mord zu den drei Verboten, auf deren Übertretung der Israelit mit seinem Leben einzustehen hat. „Bei Lebensgefahr darf der Mensch alle Verbote übertreten, nur nicht des Götzendienstes, der Unzucht und des Mordes".[8]) Das

---

[1]) Baronitus, Annales eccles. adannum 1247. No. 84. Vergl. Orient 1844. S. 319. [2]) Boehmer, Fontes rerum germ. III. 109. monum. Germ. XVII. 178. [3]) 2 M. 20. 13; 5 M. 5. 17. [4]) 1 M. 9. 5—8. [5]) 2 M. 21. 16. [6]) Das. V. 16. [7]) 1 Chr. 22. 8. [8]) Sanhedrin S. 74a. על כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג חוץ מעבודה זרה גילוי עריות ושפיכת דמים.

Verbot des Menschenmordes wird da ausdrücklich auch auf die Tödtung eines heidnischen Sclaven bezogen. „Ob er einen Israeliten oder einen kanaanitischen Sclaven getödtet, er unterliegt der Todesstrafe", heißt es darüber.[1]) Wir können schon daraus die Richtigkeit der Blutbeschuldigung ermessen. Doch wir greifen nicht vor, und wollen uns erst die Stellen von dem Blutgenußverbot ansehen.

„Nur das Fleisch mit seinem Leben, sein Blut sollet ihr nicht essen[2]); Nur sei stark, das Blut nicht zu essen, denn das Blut ist das seelische Leben, esset nicht dasselbe mit dem Fleische"[3]); Keine Person unter euch soll Blut genießen, auch der Fremde, der sich unter euch aufhält, soll kein Blut genießen "[4]).

Im talmudischen Gesetz sind zur Verhütung des Blutgenusses, auch des geringsten Quantums, mehrere Anordnungen getroffen worden, als z. B. die der Reinigung des Fleisches vom Blute durch Wasser und Aussalzen u. a. m. Man soll auch ein Ei, in dem sich ein Blutstropfen findet, nicht genießen; ebenso keinen Brotbissen essen, an dem sich Blut von Zähnen angeklebt u. a. m. Hierzu kommen die biblischen und talmudischen Gesetze und Bestimmungen von den Werken der Menschenliebe auch gegen Nichtjuden. Wir bringen von denselben:

„Man ernähre die heidnischen Armen mit den israelitischen; besuche die Kranken der Heiden gleich denen der Juden; begrabe die Leichen der Heiden mit den jüdischen u. s. w."[5]) Im 1. Jahrh. erklärte der Patriarch R. Gamliel I. öffentlich: „Der Raub ist auch gegen Heiden verboten und strafbar".[6]) Ebenso hob sein Zeitgenosse R. Akiba in einem Vortrag zu Sephirin (s. d. A) mit Nachdruck hervor, daß auch die Beraubung eines Heiden verboten sei.[7]) Ein Anderer: „Sündhafter ist die Beraubung eines Heiden als die des Israeliten, schon wegen der Entweihung des göttlichen Namens".[8]) Im 12. Jahrh. lehrte Maimonides: „Es ist verboten, die Menschen im Kauf und Verkauf zu betrügen; Juden und Heiden sind darin gleich"[9]); „Auch das Geringste Jemandem zu rauben, hat das Gesetz verboten, wenn er auch ein Heide ist".[10]) Schöner noch spricht Nachmanides (1195—1270) in seinem Buche von den Geboten: „Es ist uns geboten, für das Leben der Christen (Proselyteinsassen) zu sorgen, sie mit allen unsern Kräften aus Lebensgefahr zu retten, als z. B. wenn sie in das Wasser gefallen oder unter Schutt vergraben liegen u. s. w.". Der in Regensburg (im 12. Jahrh.) lebende R. Juda der Fromme sagt in seinem Buche der Frommen: „Im Verkehr mit Nichtjuden befleißige dich derselben Redlichkeit wie mit Juden; will ein Jude einen Nichtjuden tödten, so müssen wir dem Nichtjuden beistehen; flüchtet sich ein Mörder zu dir, gewähre ihm keinen Schutz, auch wenn er ein Jude sei".

In welchem Lichte erscheint dir, lieber Leser, die gegen die Juden geschleuderte Blutbeschuldigung? Blut, Menschenblut, dessen Genuß streng verboten ist; Leichenblut, das nach dem jüdischen Gesetz Menschen und Speisen verunreinigt,[11]) sollte man zu Osterkuchen, Mazzoth, oder Osterwein, oder gar zur Bestreichung der Hände des Priesters bei seiner Segensertheilung u. a. m. verwendet haben? Aber, meinen unsere Gegner, kann ja ein solcher Brauch als geheime Tradition unter den Juden existiren. Wir entgegnen darauf, ist die Existenz einer geheimen Tradition, die gegen die oben zitirten biblischen und talmudischen Lehren, Gesetze und Anordnungen verstößt, mit den Grundlehren des Judenthums im Widerspruche steht, wohl möglich? Wäre dieselbe nicht von Jesus, dem Stifter der christlichen Religion, den Evangelisten, den Kirchenvätern und den zum Christenthume übergetretenen Juden verrathen worden? Aber die Geschichte weiß das Gegentheil davon zu berichten, wie getaufte Juden gegen diese Blutbeschuldignng auftraten. Dieselbe nennt aus dem Jahre 1413 den Täufling Thomas, der auf die Frage Alfons X. von Spanien, ob es wahr sei, was der Bischof in Madrid gegen die Juden über ihre Verwendung von Christenblut zu Osterkuchen predigt, nach Anführung von Gegenbeweisen als erlogen bezeichnet,[12]); ferner den getauften Josua Lorki, bekannt unter dem Namen Hieronymus de Santa Fe, der dem Pabst Benedikt XIII. gesteht, daß die Blutbeschuldigung gegen die Juden unwahr sei; den Oestreicher Aloysius von Sonnenfels in Wien, von dem 1753 eine Schrift „der jüdische Blutekel" gegen diese Blutbeschuldigung erschienen ist; den katholischen Prediger Veit

[1]) Maimonides, Vom Morde Absch. 2. 10. אחד שהרג את ישראל ואחד שהרג עבד כנעני נהרגין עליו. [2]) 1 M. 9. 4. [3]) 5 M. 12. 23. [4]) 3 M. 17. 12. [5]) Gittin S. 61a. Tosephta das. Absch. 3. [6]) Baba kama S. 35. Sifre § 344. Jeruschalmi Baba kama Absch. 4. 3. [7]) Baba kama S. 110b. [8]) Tosephta Baba kama Absch. 10. חמור גזל גוי מפני חלול השם. [9]) Maimonides h. mechira Absch. 18. 1. [10]) Das. h. Gesela Absch. 1. 2. [11]) Siehe: „Reinheit", „Leiche". [12]) Schebet Juda, zitirt in Eisenmengers Entdecktes Judenthum II. S. 225.

in Wien, der im Jahre 1840 auf der Kanzel mit dem Kreuz in der Hand und Angesichts der knieenden, zu Tausenden versammelten Gemeinde einen heiligen Eid leistete, daß die Beschuldigung der Juden vom Gebrauche des Christenblutes eine freche Lüge gegen das Judenthum sei; den Dr. Alexander M. Caul in London, der in seiner der Königin von England gewidmeten Schrift „Reasons for believing“ darthut, daß Menschenopfer und Blutvergießen in direkten Widersprüchen mit den Grundlehren des Judenthums stehen. Der Schrift ist eine Erklärung von 35 zum Christenthume übergetretenen Juden beigefügt, daß die Blutbeschuldigung eine niederträchtige teuflische Lüge sei. Ferner Dr. August Neander, der im Jahre 1840 eine Erklärung gegen diese Blutbeschuldigung abgab; Dr. Biesenthal in Berlin und Dr. Tugendhold in Warschau, beide haben in ihren Schriften wissenschaftlich das Lügengewebe dieser Beschuldigung aufgedeckt. Es erfolgten nun auch von Seiten der Juden die entschiedensten Zurückweisungen. Der gelehrte, in hohem Ansehen stehende Don Isaak Abravanel (1437—1509) knüpft an die Worte Ezechiels 36. 13. an und erklärt: Diese Worte deuten das große Unglück an, das uns unter den Christen wiederfährt; sie verleumden die Israeliten, daß sie Christen heimlich tödten, um deren Blut am Passahfest zu genießen. Diese Lüge ward der Grund der Massenmorde und der vielen Zwangtaufen, welche Christen unter uns angerichtet haben. Gott nehme sich der Sache an“![1]). Diesem schloß sich Samuel Usque in seinem in portugiesischer Sprache abgefaßten Werke „Tröstungen“ (1553); Jehuda Karmi in seiner Schrift „De charitate“ 1643 u. a. m. Viel schärfer lautet die Zurückweisung des weitberühmten Oberrabbiners Menasse in Amsterdam in seiner 1640 an den Protektor Cromwell in England überreichten Schrift, die von Moses Mendelssohn 1782 aus dem Englischen ins Deutsche übertragen und mit einer Vorrede versehen wurde.[2]) Er sagt daselbst:

„Wenn alles bisher Gesagte noch nicht hinreicht, diese Beschuldigung zu vereiteln, so bin ich gezwungen, mich des Beweises eines Eides zu bedienen. Ich schwöre, ohne irgend Betrug oder List, bei dem höchsten Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, daß ich nie einen solchen Gebrauch unter dem Volke Israels gesehen, nie so etwas für eine gesetzmäßige göttliche Vorschrift noch für eine Verordnung oder Stiftung seiner Weisen gehalten, und daß es nie eine solche Ruchlosigkeit ausgeübt oder versucht hat“.

Dieser entschiedenen Zurückweisung Menasses schloß sich der Freund Lessings, unser Moses Mendelssohn, an. „Diesen fürchterlichen Reinigungseid, sagt er, den Menasse in seinem und Israels Namen abgelegt hat, leiste auch ich in der Reinheit meines Gewissens“.[3]) Als dritten nennen wir den großen Menschenfreund, den echten Volkstribun Advokat Adolf Cremieux in Paris, den Frankreich zwei mal zum Justizminister erhoben hat. Derselbe schrieb 1840, als die Juden in Damaskus wegen der Ermordung des Pater Thomas beschuldigt wurden:

„Ich beschwöre alle Juden, die auf dem ganzen Erdkreise verbreitet sind, haben wir in unsern Schulen, in unserm Unterrichte, in unsern Schriften, in den Worten der Alten, in der Begeisterung der Jugend, in dem Texte des mosaischen Gesetzes und in dessen Auslegungen, im Talmud, in den Erinnerungen —, haben wir je etwas gelesen, gehört, aufgenommen oder erfahren, was solcher wilden barbarischen Vorschrift gleiche!“

Als Vierten aus derselben Zeit bezeichnen wir den greisen Oberrabbiner Hirschel in London, der in seinem Briefe an Moses Montefiore schrieb:

„ich bin in den Jahren, da ich bald vor den erhabenen Richter der Welt, vor Gott Israels erscheinen werde, der auf Sinai gesprochen: „Du sollst nicht morden!“ „Du sollst den Namen des Ewigen, deines Gottes, nicht zum Falschen aussprechen“!. Ich schließe mich dem fürchterlichen Eide an, welchen vor fast 200 Jahren Menasse ben Israel gegen dieselbe Beschuldigung geleistet“.

III. Endliche Würdigung und Anerkennung, päbstliche Bullen, kaiserliche Dekrete u. a. m. Die Wahrheit kann nur unterdrückt, aber nimmer vernichtet werden; die finstern Mächte schwinden beim Anbruch des Tages, und droht dennoch ein Gewölk, uns das Licht zu verdunkeln, so vermag dies nur vor-

---

[1]) In seinem Commentar zu Ezechiel 36. 13; ebenso in seinem Buche Maschmia Jeschua S. 45. col. 1. [2]) Moses Mendelssohn, Rettung der Juden S. 78. im 10. B. Ofen 1821. [3]) In der Vorrede zu seiner Übersetzung der Schrift „Rettung der Juden“ von Menasse ben Israel. Ofen 1825. S. 22.

übergehend zu geschehen. So hat sich auch in dieser Blutbeschuldigung endlich eine bessere Überzeugung Bahn gebrochen und den Sieg der Wahrheit herbeigeführt. Die edelsten und erleuchtesten Geister wurden die Verfechter der Sache der Juden und erklärten die gegen sie erhobene Beschuldigung als eine ruchlose Andichtung, zu deren Bekämpfung sie sich verpflichtet hielten. Es stehen in deren Reihen die größten Gelehrten, die höchsten Würdenträger der christlichen Kirche, die Oberhäupter der Staaten u. a. m. So waren es im 13. Jahrhundert die oben schon genannten edlen Kämpfer für Wahrheit, welche diese Beschuldigung als ein teuflisches Trugwerk brandmarkten. — Im Jahre 1345 erließ Kasimir der Große, König von Polen, folgendes Dekret:

„In Gemäßheit mit den päbstlichen Bestimmungen befehlen wir streng im Namen unseres heiligen Vaters, daß in Zukunft Keiner der Juden, die sich in unsern Reihen befinden, beschuldigt werden soll, als wenn sie Menschenblut gebrauchen; da auf Befehl ihres religiösen Gesetzes sich alle Juden allen Blutes enthalten“.[1])

Im 15. Jahrhundert schlossen sich derselben der Pabst Sixtus IV. und der Doge von Venedig Pietro Mocenigo an in ihren Dekreten vom 22. April 1475 gegen die damals in Trient gegen die Juden erhobenen Blutbeschuldigung.[2]) Wieder war es auch ein edler Polenkönig, Kasimir IV., der in einem Dekret sagt:

„Auch setzten wir fest, daß von jetzt ab kein Jude angeklagt werden soll, er genösse aus religiösem Bedürfnisse Christenblut. In dieser Hinsicht sagen die päbstlichen Dekrete des Inocenz und die Gesetze aus, die Juden seien in diesen Dingen ganz und gar nicht schuldig; es verstöße dieses gegen ihr religiöses Gesetz“.[3])

Reich an ähnlichen Verfechtern der Wahrheit ist auch das 16. Jahrhundert. Obenan steht Dr. Martin Luther, der unter der Aufschrift „daß Jesus Christus ein geborner Jud“ im Jahre 1533 schreibt: „Aber nun wir sie mit Gewalt treiben und gehen mit Lügentheudingen um, geben ihnen Schuld, sie müssen Christenblut haben, was des Narrenwerks mehr ist“.[4]) Diesem großen Reformator reihen wir den Polenkönig Stephan Bathory an, der im Jahre 1576 folgendes Decret in Bezug auf eine Blutbeschuldigung erließ:

„Unsere Beamten haben die Untersuchung mit der größten Sorgfalt geführt und nachdem Juden beigezogen wurden, wurde die Sache durch Zeugen von beiden Seiten gründlich beleuchtet, worauf es sich herausstellte, daß auf die Juden nicht nur keinerlei Schuld, sondern sogar kein Verdacht fallen könne. Die Kläger sind auch, da sie sich überzeugten, daß sie sich von einer falschen Meinung haben leiten lassen, von der Klage zurückgetreten, ohne Unser Urtheil abzuwarten. Und nachdem dies geschehen, beklagten sich die Juden vor Uns, daß sie wegen jener allgemeinen Meinung, als ob sie, Christenblut brauchend, Christenkinder an sich lockten und tödteten, unterschiedliche Verfolgungen dulden. Dringend baten und beschworen Uns auch manche Unserer Senatoren, daß Wir dem einen Damm auch ein Ende setzen, damit den Juden deßwegen keine Verleumdung, Verfolgung oder andere Ungerechtigkeit widerfahre. Hierdurch bewogen, bestimmen Wir nach eigener Überzeugung und nach dem Rathe Unserer Senatoren, daß Niemand mehr den in Unseren Landen ansässigen Juden widerrechtlich Tödtung christlicher Kinder vorwerfe und sie deßwegen nicht verleumde und auch nicht vor Gericht anzuklagen sich getraue. Wer Solches unternehmen sollte, soll ohne Unterschied des Standes, da dies zu großen Unruhen Anlaß giebt, wenn er die Juden verdächtigt, als Verleumder, und wenn er gegen sie vor Gericht Hauptklage führt, mit der poena talionis, das heißt, am Halse gestraft werden .... Gegeben in Warschau, am 5. des Monats Juli im Jahre Gottes 1576 und dem zweiten unserer Reiche. Stephanus electus Rex.“.[5])

Einen Ehrenplatz verdient hier der französische Geschichtsschreiber Basnage, der 1682 in seiner Histoire des Juifs B. VII. S. 111. mit vieler Wärme das Unwahre der Blutanklage gegen die Juden darthut. Aus dem Ende des 17. und Anfange des 18. Jahrhunderts heben wir den in der jüdischen Literatur sehr bewanderten Wagenseil hervor. Derselbe hat mehrere Schriften gegen das Judenthum abgefaßt, vermochte jedoch bei der Frage der Blutanklage nicht anders als die ganze Sache als Lügenwerk zu erklären. Seine darüber abgefaßte Schrift heißt: „Der den Juden fälschlich beigemessene Gebrauch des Christenblutes, das ist unwidersprechliche Widerlegung der entsetzlichen Unwahrheit, daß die Juden zu ihrem Bedürfniß Christenblut haben müssen, die so viel Tausend dieser un=

---

[1]) Tugendhold, „Der alte Wahn“ S. 57. [2]) Emek habacha 79. [3]) Tugendhold, „Der alte Wahn“ S. 58. 59. [4]) Luthers Werke, herausgegeben von Adolf Walch B. XX. S. 2265. [5]) Veröffentlich in der „Krakauer Reform“ vom Monat October 1882.

schuldigen Leute um Hab und Gut, Leib und Leben gebracht hat". Ein wahrer Triumpf für den Sieg der Wahrheit war das den 8. Mai 1714 von der theologischen Fakultät der Universität zu Leipzig darüber abgegebene Gutachten. Dasselbe gelangt unter Berufung auf die frühern in dieser Sache ausgesprochenen Urtheile der bedeutendsten christlichen Gelehrten und kirchlichen Autoritäten zu dem Schluß, daß solches Vergehen mit den Prinzipien der Religion der Juden im Widerspruch stehe, daher dasselbe nicht ihnen beizumessen sei.[1]) Nicht übergehen wollen wir den bittern Judenfeind Eisenmenger, der im Theil II. seines im J. 1700 gedruckten „Entdecktes Judenthum" darüber doch nicht anders sagen kann: „Es könne also hieraus geurtheilt werden, daß den Juden in dieser Sache unrecht geschehen sei, sonderlich es in den Büchern Mosis so scharf verboten ist".[2]) Von großer Bedeutung waren darüber die Worte des französischen Kirchenhistorikers, Bischofs Fleury im Th. 12. S. 579. „Einige Schriftsteller behaupten, die Juden begingen Grausamkeiten, um sich Christenblut zu verschaffen —, aber die Gründe, die sie angeben, sind so unwürdig und frivol, daß ich sie nicht anführen mag —, und es liegt wenig daran". Von andern christlichen Zeugnissen gegen die Blutbeschuldigung nennen wir die aus jüngster Zeit: von den Universitäten zu Amsterdam, Kopenhagen, Leiden und Utrecht; ferner die von den Bischöfen, Hochwürden Dr. Kopp in Fulda und Hochwürden Dr. J. H. Reinkens in Bonn; die von den Professoren, Herrn Prof. Dr. Franz Delitzsch in Leipzig; H. Prof. Dr. A. Dillman in Berlin; H. Prof. Dr. G. Ebers in Leipzig; H. Prof Dr. H. L. Fleischer in Leipzig; H. Prof. Dr. H. Kalkar in Kopenhagen; H. Prof. Dr. Paul de Lagarde in Göttingen; H. Prof. Dr. Merx in Heidelberg; Herrn Universitätsbibliothekar in Graz Dr. Alois Müller; H. Prof. Dr. Friedrich Müller in Wien; H. Prof. Dr. Th. Nöldecke in Straßburg; H. Prof. Dr. Ed. Riehm in Halle; H. Prof. Dr. Carl Siegfried in Jena; H. Prof. Dr. B. Stade in Gießen; H. Prof. Dr. Sommer in Königsberg; H. Prof. Dr. H. L. Strack in Berlin und H. Lic. theol Dr. August Wünsche in Dresden. Eine Zusammenstellung derselben hat die Schrift: „Christliche Zeugnisse gegen die Blutbeschuldigung der Juden". Berlin bei Walther und Apolant. 1882. Würdig schließt sich diesen an Prof. Ernst Renan, der in seinem Gutachten[3]) darüber unter Andern sagt:

„ich gehe noch weiter und glaube, daß das fragliche Verbrechen auch kein einziges mal begangen worden ist. Die menschliche Einbildungskraft ist, wenn es sich um Verleumdungen handelt, nicht sehr mannigfaltig. Die Fabel von geheimnißvollen, mit Menschenblut getränkten Festmalen war eine Kriegsmaschine, die man zu allen Zeiten gegen Jene erfand, welche ein blindes Vorurtheil verderben wollte. Diese Verleumdung war auch die Ursache der traurigsten Verfolgungen gegen das Christenthum. Gewiß, die christlichen Liebesmale wurden niemals durch eine solche Abscheulichkeit besudelt. Ebenso ist auch das jüdische Osterfest hierin ganz unschuldig. Es wäre des Christenthums würdig, zu verhindern, daß man die Verleumdung, unter welcher es selbst so ungerechterweise litt, nicht auch gegen Andere ausbeute".

Aeltere christliche Zeugnisse gegen die Blutbeschuldigung der Juden bringt die Schrift Damascia von L. H. Löwenstein Th. I. und II. Frankfurt a. M. 1843; ferner die Schrift: „Blutbeschuldigung gegen die Juden von christlicher Seite beurtheilt." Wien 1883. Bei Steyrmühl.

---

[1]) Dieses Gutachten ist vollständig abgedruckt in Löwensteins Damascia S. 300-62. [2]) Eisenmenger, Entdecktes Judenthum Th. II. S. 226—27. Ausgabe Königsberg 1700. [3]) Abgedruckt im „Israelit" N. 1. Lemberg 1883.

Inhalts-Verzeichniß.

S.

A.

Aal 1
Abaji 1
Abba 4
Abbahu 4
Abbethdin 8
Abend 9
Abendgebet 11
Abhängigkeit von Gott 13
Abina Rab 14
Abkunft 291
Ablat 14
Abnimus 14
Aboda sara 14
Abob Roeh 14
Aboth 14
Aboth pirke 14
Aboth de R. Nathan 14
Abschied 14
Abschiedsreden 14
Absicht 16
Abstammung 16
Abtaljon 16
Abusata 16
Acarmonia 16
Achbara 16
Achaja 17
Achim Kefar 17
Achtzehngebet 17
Adama 17
Adamdemoni 17
Aderlassen 17
Adida 18
Adiabene 18
Adoption 18
Aesthetik 18
Afrika 18
Agada 19
Agadische Schriften 27
Agadoth Bereschith 27
Agdena 27
Agma 27
Agnaji de Kadesch 27
Agrippa I. und II. 27
Akabja ben Mehalalel 32
Akiba R. 32
Akra 43
Akra d'Agna 43
Akyles 44
Alaun 44
Alexa 44
Alexander der Große 44
Alexander Janai 45
Alexander Tiberius 45
Alexandrien 45
Alexandrinische Philosophie 50
Alkimoos 50
Allegorie 50
Amhaarez 54
Alontith 56
Alraun 56
Althikri 56
Amathi 56
Amatho 56
Ame R. 56
Amiku 57
Ammaus 57
Amora 57
Amphibien 57
Amulet 58
Anathondria 58
Anatomie 685
Antigonus aus Socho 58
Antiochien 59
Antiochia 59
Antiochus 60
Antipas 62
Antipatris 62
Antoninus 63
Apamea 65
Apiphani 65
Apokryphen 66
Apologetik 980
Apostumus 70
Arab 70
Arabah 71
Arbela 71
Archelaus 71
Ardschir 71
Ardiska 71
Areka 71
Arthusa 71
Argisa 71
Ariston 71
Arkath de Libna 72
Armenien 72
Armilus 72
Arsicinus 73
Artaban 74
Artibana 74
Arzneikunst 74
Aschi Rab 74
Aschmedai 74
Asien 76
Askartha 76
Aspamia 76
Asparges 76
Assi R. 76
Assidäer 77
Astronomie 77
Athen 81
Auge 81
Augenkrankheit 81
Auge, böses 82
Auslösung der Gefangenen 82

B.

Baalbek 83
Bab 83
Baba Bathra 83
Baba ben Botha 83
Babylonischer Talmud 84
Babylonischer Turmbau 84
Badeanstalten 84
Baden 84
Bagdad 84
Bagdal de Jo 84
Baimah 84
Banaim 85
Baraitha 85
Bar-Aschkor 85
Barbarith 85
Barbaria 85
Borckappara 85
Barkai 85
Barkochba 85
Barnez 92
Barnisch 92
Barthotha 92
Baskar 92
Bathkol 92
Bathyra 95
Be Abidan 95
Be Abiuna 95
Be Agubar 95
Be Allaha 95
Be Arpisa 95
Be Athona 95

	S.
Be Bawi	95
Be Biphi	95
Be Cubi	95
Be Cethil	95
Be Cochi	95
Be Dura	95
Be Gaber	95
Be Hedja	95
Be Hindai	96
Be Husai	96
Be Husnai	96
Be Lepat	96
Be Machse	96
Be Nazriphi	96
Be Ochbara	96
Be Persak	96
Be Tarpha	96
Be Thortha	96
Be Zinitha	96
Begierde	1230
Behemoth	96
Bekehrung	96
Bekenntniß der Sünde	1139
Bekiin	98
Belebung der Todten	98
Ben Asai	100
Bene Berak	100
Ben Gamla	100
Ben Sira	100
Ben Soma	100
Berachoth	100
Berberei	100
Berur Chail	100
Beruria	100
Besserung	101
Bestimmung	102
Bethar	106
Bethanien	108
Beth Balthen	108
Beth Coseba	108
Beth Dagan Judäas	108
Beth Deli	108
Beth Garam	108
Beth Gofnin	108
Beth Gobrin	108
Beth Harim	108
Beth Hidud	109
Beth Hini	109
Beth Makleh	109
Beth Mamal	109
Beth Maon	109
Beth Nimri	109
Beth Netopha	109
Beth Oneike	109
Beth Papi	109
Beth Samatha	109
Beth Saida	110
Beth Samai	110
Beth Sanitha	110
Beth Schean	110
Beth Schearim	110
Beth Scheri	110
Beth Sabde	110
Bethulia	110
Bethyra	110
Bezetha	110
Bibel	110
Bibelübersetzung	116
Biera	116
Bikatha	116
Bikath Ajin	116
Bikath Ajin Socher	116
Bikath be Tarpha	117
Bikath be Cohba	117
Bikath beth Rimon	117
Bikath beth Scheparia	117
Bikath beth Tophet	117
Bikath Jaddaim	117
Bir	117
Biram	117
Biria	117
Biri	117
Bir Kherazeth	117
Birtha	117
Bisam	117
Böser Blick	117
Bonita	118
Borsippon	118
Bottia	119
Botanik	119
Brindisi	119
Buße	119
Bußfertiger	119
Bußmahnungen	119
Bußtag	122

C.

	S.
Cäsarea	123
Cäsarea Philippi	125
Calabrien	126
Calirrhoe	126
Capernaum	126
Caphri	126
Cappadocien	126
Carcuz	126
Chaber	126
Chaberbund	das.
Chacham	1147
Chadid	129
Chalephta R.	129
Chamaz	130
Chamta	130
Chamta de Pachil	130
Chamtan	130
Chanina ben Dosa	130
Chanina	131
Chanina, Sohn des Gamliel II.	131
Chanina Sohn Teradjons	132
Chanukah	1269
Chapher	132
Charob	132
Chassid	132
Chasmonaim	137
Chatar	137
Chaipha	137
Chia R.	137
Chiliasmus	140
Chirurgie	140
Chodmath javanith	140
Choni Maagal	140
Christenthum	140
Chuppa	148
Chuthäer	148
Chuzpith	148
Cilicien	148
Constantin der Große	148
Constantinopel	148
Cyrene	148

D.

	S.
Dabartha	149
Dämonen	149
Dajane Geseroth	149
Daphne	149
Daphti	149
Darom	149
Diäthetik	821 1257
Diocletianus	150
Dogmen	151
Dorsche Reschumoth	155
Dosa Sohn Hyrkanos	155

E.

	S.
Ebioniten	155
Eda hakdoscha	155
Eheschließung	155
Eheverschreibung	638

	S.
Elasar ben Arach	155
Elasar ben Asaria	156
Elasar Sohn Chananjas	158
Elasar Sohn R. Jose's, des Galiläers	158
Elasar ben Perata	159
Elasar ben Schemua	159
Elasar, Sohn des R. Simon ben Jochai	159
Elasar der Meder	161
Eleuthropolis	162
Elieser ben Hyrkanos	162
Elymais	168
Elisa ben Abuja	168
Emmaus	171
Epikur	172
Erbsünde	172
Essäer	172
Essig	178
Ethrog	178
Eule	179
Evangelien	179
Ewiges Leben	179
Exegese	181
Exil	212
Exilarch	212

F.

Fabel	216
Fabelhafte Pflanzen	220
Fabelhafte Thiere	220
Falscher Zeuge	220
Familie	220
Familieneigenthum	223
Feld- u. Gartenfrüchte	223
Festgebete und Festgottesdienst	223
Feststrauß	667
Feuerthiere	224
Finsterniß	224
Firuz	225
Florus Gessius	225
Fluchwasser	226
Flüsse	226
Fötus	226
Frau	230
Freijahr	230
Freistatt	230
Frevler	230
Frucht, Leibesfrucht	230
Früchte	230
Fürbitte	233
Fürsorge Gottes	233
Fürst	838
Fußwaschung	233

G.

Gaathan	233
Gabalene	233
Gabara	233
Gabiane	233
Gabinus	233
Gabiniopolis	233
Gadol, Gedola	233
Gadara	233
Gadaras Bäder	234
Galia	234
Galiläa	234
Galläpfel	236
Gallus	236
Galluth Midrasch	236
Gamala	236
Gamaliel I.	236
Gamaliel II.	237
Gamaliel III. und IV.	251
Gan-Eden	892
Gans	251
Gargir	251
Gartenbau	251
Gartenpflanzen, Gartenfrüchte	251
Garten- u. Feldblumen	252
Gaulonitis	253
Gebete	253
Gebetssprache	253
Gebote und Verbote	254
Geburt	254
Gedächtnißfeier der Seelen	256
Gegenwart Gottes	256
Geheime Kunstsprache	256
Geheimlehre	257
Geist und Leib	278
Geister	279
Geisteskrankheiten	281
Gelbsucht	284
Geld	284
Gelehrter	284
Gemara	291
Genealogie	291
Geographie	296
Gerasa	300
Geräthe	300
Gericht Gottes	300
Geschichte	300
Geschlechtsregister	303
Geselligkeit	303
Gesetzesstudium	306
Gesetzeslehrer	306
Gespenster	306
Get	306
Ginster	306
Gischala	306
Glaube	306
Gleichniß	306
Gnosis	306
Gophni	306
Gottesfurcht	306
Grammatik	308
Griechenthum	308
Griechische Bibelübersetzung	1233
Griechische Sprache	318
Griechische Weisheit	318
Große Synode	318
Guter und böser Trieb	1230

H.

Haber	324
Hadrian	324
Hadrianische Verfolgungsedikte	328
Händewaschen	332
Haftara	334
Halacha	338
Halacha ältere	353
Halacha sinaitische	353
Hallel	353
Halleluja	355
Haskaroth Neschamoth	1107
Hasmonäer	356
Hasmonäer	358
Hassidäer	368
Hebräische Sprache	368
Hechaloth	368
Heidnische Sitten und Bräuche	368
Heilige Gemeinde	368
Heiligung und Entweihung des göttlichen Namens	369
Heilbäder, Heilquellen	371
Helene	373
Hellenisten	374
Hellenistische Hohepriester	380
Henochsage	381
Henochbuch	385

S.
Henoch-Midrasch 385
Herodes 385
Herodäer 396
Herodias 400
Hia bar Abba 400
Hillel 401
Hilleliten 412
Holz, Gehölz 412
Honja 418
Huhn 419
Hyrkan I. 421
Hyrkan II. 426

J.

Jabne 427
Jabdaim 427
Jakim 427
Jakob 429
Janai Alexander 430
Janai R. 434
Janes und Jambres 435
Jason 435
Jason aus Cyrene 436
Jehuda 436
Jehuda, Juda Makkabi 437
Jehuda der Fürst 440
Jehuda Sohn Baba 450
Jehuda Sohn Jecheskel 451
Jehuda ben Ilai 452
Jehuda Sohn Tabai 460
Jesdigerd I. 461
Jesdigerd II. 461
Jesus Sirach 461
Jesus von Nazara 461
Jezira Buch 461
Ifra 461
Inschriften 462
Insekten 464
Institutionen 944
Jochanan der Hohepriester 464
Jochanan Sohn Sakai R. 464
Jochanan R. 473
Jochanan Sohn Bag Bag 489
Jochanan Sohn Gudguda 490
Jochanan der Hohepriester 490
Jochanan Hassandler 490
Jochanan Sohn Nuri 490
Jonathan der Hasmonäer 491

S.
Jonathan Sohn Usiel 493
Jonathan R. 493
Jose R. 493
Jose Haglili 496
Josephus Flavius 502
Josua R. 510
Josua Sohn Levi R. 520
Ismael R. 526
Judenthum 530
Izates 556

K.

Kabbala 557
Kaddisch 603
Kalabrien 608
Kalender 608
Kalirrhoe 629
Kamea 629
Kamza 629
Kan Nischraja 629
Kanon 110 66
Kapernaum 630
Kaphra 630
Kappadozien 630
Kartarsaja 630
Karthago 630
Katze 630
Keduscha 631
Kephar Abus 634
Kephar Akbai 634
Kephar Akko 634
Kephar Agin 634
Kephar Achim 635
Kephar Akabjah 635
Kephar Amiku 635
Kephar Anan 635
Kephar Anim 635
Kephar Arieh 635
Kephar Asis 635
Kephar Barkai 635
Kephar Bisch 635
Kephar Chanan 635
Kephar Charub 635
Kephar Chitim 635
Kephar Dama 636
Kephar Darom 636
Kephar Dichrin 636
Kephar Emra 636
Kephar Jama 636
Kephar Koremos 636
Kephar Likitia 636
Kephar Lod 636
Kephar Nachum 636

S.
Kephar Neburija 637
Kephar Pekin 637
Kephar Saba 637
Kephar Schachra 637
Kephar Schalem 637
Kephar Schichlajim 637
Kephar Sekanja 637
Kephar Signa 637
Kephar Sichin 638
Kephar Simai 638
Kephar Sepuraja 638
Kephar Tamratha 638
Kethuba 638
Kiddusch 640
Kiddusch halebana 853
Kleidung 642
Knecht Gottes 645
Kontrakte 649
Kränze, Kronen 649
Krank, Kranker 651
Krankenbesuch 653
Krankengebet 656
Kräuter 658
Krausemünze 658
Kresse 658
Kultus, Gottesdienst 658

L.

Lattich 665
Laubhütte 666
Laubhüttenfeststrauß 667
Leben im Diesseits und Jenseits 671
Leben, ewiges 671
Lehrer 671
Lehrhaus 675
Leiche 677
Leichnam 677
Leichen- oder Todtenklage 679
Leichenrede 679
Leichensektion 685
Leiden und Schmerzen 687
Liebeswerke 688
Lilith 691
Liturgie 691
Lösung der Gefangenen 691
Lohn und Strafe 691
Lüge 703
Lulab 704
Lyddensische Beschlüsse 704

M.

Maamadoth 704
Maden 704

S.

Märtyrerthum 705
Magnet, Magnetismus 705
Mahl des Livjathan 705
Mair R. 705
Makrele 715
Mamser 716
Maphtir 720
Marder 720
Maschal 720
Massora 1211
Mata Mechasja 721
Mathemathik 721
Mechilta 721
Mechusa 724
Mehrheit, Majorität 724
Meineid 726
Mensch 728
Mensch und Gott 733
Mensch und Engel 733
Mensch und Thier 733
Mensch und Pflanzen 733
Menschenliebe 733
Merkaba 257
Mesene 733
Messianische Bibelstellen 735
Messianische Leidenszeit 735
Messianische Schriftstellen 738
Messias 738
Messiasleiden 765
Messias Sohn Joseph 767
Messiaszeit 770
Mesu 779
Metatron 781
Midrasch 783
Miggo 783
Mikwe 783
Mil 783
Milch- und Fleischspeisen 783
Milz 783
Min, Minoth 783
Minchagebet 783
Minorin und Majorin 784
Mischehe 784
Mischna 789
Mitatron 798
Mittler 798
Mizwa, Barmizwa 798
Modein oder Modiim 799
Mond 800
Mondsegen 801
Monobaz 802
Morgengebet 802
Moschus 808
Musik 808
Mündliche Lehre 808
Münzen 808
Mussafgebet 815
Mystik 816

N.

Nabatäer 819
Nachum aus Gimso 819
Nachum der Meder 819
Nachman b. Jakob 819
Nachman b. Jizchak 820
Nahrung 821
Nahrungserwerb 1240
Namen 828
Namensänderung 836
Namendeutung 837
Namen Gottes 837
Naphta 837
Narzisse 837
Nares 837
Nase 837
Nasir 838
Nassi 838
Nathan R. 846
Natrum 850
Nazareth 851
Nava 851
Neapolis 852
Nechunja ben Hakana 852
Nechemja 852
Nehardea 852
Nero 853
Neujahrsfest 853
Neumondssegen 853
Nichtisraelit, Nichtjude 853
Nikanor 863
Nikodemon 863
Nisibis 863
Nitai aus Arbela 863
Noachiden 863

O.

Obst, Obstbäume 867
Obergericht 1147
Obligation 867
Obrigkeit 867
Ochs 871
Offenbarung 872
Onias 872
Oniastempel 872
Onkelos 1185
Opferbeistände 877
Opfer der Heiden 880
Opferholzspende 881
Opferung Isaaks 882
Opfer der Wöchnerin 882
Ordinirung, Ordination 882
Orgel 886
Ostseite 887

P.

Pädagogik 887
Palästiniensischer Talmud 1155
Palmyra 887
Parabel 887
Paradies 892
Parsismus 898
Patriarchat 898
Patriarch R. Juda II. 898
Pfand 901
Pharisäer 904
Philo der Philosoph 904
Phönix 908
Planeten 909
Polemik 980
Polizei 909
Post, Postwesen 917
Präsumtion 917
Predigt 921
Priestersegen 934
Produkte 939
Prosbul 939
Proselyt 940
Psychologie 943
Pumbadita 943
Punktation 943

R.

Rabban 943
Rabbinismus 944
Rabh 956
Raphael 966
Rath 966
Räthsel 966
Recht, Rechtssache 969
Rechtsbeweis 980
Rechtsverhandlung 980
Reden 980
Religion 980
Religionsphilosophie 980
Religionsgespräche 1011
Rom 1033

S.

Sadducäer, Pharisäer, Baithusäer oder Boöthusäer 1038

	S.
Salamander	1059
Samael	1060
Samai	1061
Samaritaner	1062
Samaritanischer Pentateuch	1071
Sambation	1071
Samuel der Kleine	1072
Samuel	1072
Sanhedrin	1079
Sarg	1079
Schamir	1079
Schechina	1080
Scheidung	1082
Scheidungsbrief	1082
Schema, Schemagebet	1087
Schemaja und Abtaljon	1092
Schemona-Esre	1092
Schlachten, Schächten	1099
Schriftgelehrte	1102
Schule	1102
Schüler	1105
Seelenfeier, Seelengedächtnißfeier	1107
Segen, Segnen	1109
Selbstmord, Selbstmörder	1110
Semaja und Abtaljon	1113
Sephoris	1115
Septuaginta	1233
Sifra	1115
Simon der Gerechte	1115
Simon ben Asai	1119
Simon ben Gamliel I.	1121
Simon ben Gamliel II.	1121
Simon ben Jochai	1124
Sinaitische Halachoth	1133
Sitten und Satzungen der Heiden	1133
Sopherim	1133
Spruch, Sprichwort	1134
Sündenbekenntniß	1139
Synagoge	1142
Synagogaler Gottesdienst	1147
Synedrion	1147
T.	
Talmud	1155
Talmudlehrer oder Talmudweise	1162
Talmudschulen oder Hochschulen	1163
Tanaim	1164
Talmudische Schriften	1166
Targum	1167
Targum der Hagiographen	1175
Targum, jeruschalmi	1177
Targum Jonathan zum Pentateuch	1179
Targum Jonathan zu den Propheten	1184
Targum Onkelos	1185
Tarphon R.	1196
Tempel	1198
Tephillin	1203
Testament	1206
Text der Bibel	1211
Theater	1220
Tiberias	1222
Titus	1223
Tosephta	1225
Trauung	1227
Triebe, böser und guter Trieb	1230
U.	
Übersetzung, griechische, der Bibel	1233
Unterhalt, Lebensunterhalt	1240
Unterricht, Unterrichtsgegenstände	1243
Uscha	1247
V.	
Vergebung der Sünden, Versöhnung	1247
Vergeltung	1252
Verlängerung des Lebens	1257
Verlöbniß	1260
Vorlesung aus der Thora	1263
W.	
Wechsler	1268
Weihfest, Chanuka	1269
Welthandel	1270
Wissenschaften	1276
Witterung	1276
Z.	
Zaddikim	1276
Zahlensymbolik	1280
Zehn Stämme	1281
Zeloten	1286
Zerstörung Jerusalems und des Tempels	1296
Zerstreuung der Juden	1307
Zoll, Zöllner	1310
Zukunft	1311
Zukunftsmahl	1312
Zurückweisung der Blutbeschuldigung	1315

Hebräisches Inhalts-Verzeichniß.

	S.
אבא	4
אבא	956
אב בית דין	8
אבהו	4
אבוב רועה	14
אבות	14
אבטליון	1113
אביי	1
אבילי	71
אבלט	14
אבן שואבת	705
אבנימוס	14
אגדה	19
אגדנהו	27 30
אגמא	27
אגניא דקדיש	27
אגריפס	27
אדם אנש	728

	S.
אדמה	17
אדמדמוני	17
אדרבולים	886
אדריינוס	324
אווז	251
אוורשנה	908
איזדגר מלכא	461
איסור חתון	784
אירוסין	1260
אישות נכרי עם ישראל	784
אכיא	17
אכברא	16
אכרמונא	16
אלים	44
אלונטית	56
אלישע בן אבויה	168
אלכסא	44
אלכסנדר מקדון	44
אלכסנדר ינאי	44
אלכסדריא	45
אליעזר בן הרקנוס	162
אלניסתין	374
אלעזר בן ערך	155
אלעזר בן עזריה	156
אליעזר בנו של יוסי הגלילי	158
אלעזר בן שמוע	159
אלעזר בן ר׳ שמעון בן יוחאי	139
אלעזר המודעי	161
אמי	56
אמונת המשיחים	140
אמורא	57
אמעוס	171
אנטוכיא	59
אנטיגנוס	58
אנטונינוס	63
אנטיוכוס	60
אנטיפס	62
אנטיפטרס	62
אנשי כנסת הגדולה	318
אנשי המעמר	877
אנתונדריא	58
אסטדיה	1220
אסי	76
אסיא	76
אסיים	172
אספמיא	76
אספרגס	76
אסקרתא	76
אף	817
אפוסטומוס	70
אפוסטיא	16

	S.
אפוקריפא	67
אפיפני	65
אפטרתא	334
אפמיא	65
אפרא	461
אפריקא	18
אצטדין	1220
אקרא	43
אקרא דאגמא	43
ארגיזא	71
ארדסקי	71
ארדשיר	71
ארטיבנא	74
אריכי	71
אריכת ימים	1257
אריסטון	71
ארקלוס	71
ארמוניא	72
ארמילוס	72
ארסיקינוס	73
ארץ ארצות	296
ארתום	71
אושא	1247
אשמדי	74
אתונא	81
אתרג	178
באימה	84
בב	83
בבא בן בוטא	83
בגדים	642
בגדת	84
בגדל דיו	84
בדן	84
בוטנא	117
בוניתא	118
בורית	850
בורסיף	118
בי אבידן	95
בי אבונא	95
בי ארגובא	95
בי ארגיזא	95
בי אתונא	95
בי בגי	95
בי גובר	95
בי דואר בי־דוור	917
בי דורא	95
בי הדיא	95
בי הנדיא	96
בי חוזאי	96
בי הוזנאי	96
בי מרפא	96
בי כובי	95
בי כוכי	95

	S.
בי כיפי	95
בי כנישתא	1142
בי לפתא	96
בי מחזא	96
בי נצרפי	96
בי עוכברה	96
בי עילאי	95
בי ציניתא	96
בי תקל	95
ביקור הולים	653
ביר בירם	117
ביריא בירי	117
ביר כרזים	117
בירתא	117
בית אוניקא	109
בית בלתין	108
בית גוברין	108
בית גרם	108
בית דגן	108
בית דין הגדול	1148
בית דלי	108
בית הדוד	109
בית היני	109
בית הכנסת	1142
בית המקדש	1198
בית המדרש	675
בית הספר	1102
בית הרים	108
בית זבדי	110
בית זניתא	110
בית חוני	872
בית כוזיבא	108
בית ממל	109
בית מעון	109
בית מקלה	109
בית נטופה	109
בית נמרי	109
בית פגי	109
בית צידא	110
בית רמתה	109
בית שמאי	110
בית שעון	110
בית שערים	110
בית שרי	110
בי תורתא	96
ביתוסים	1038
ביתר	106
בנאים	84
בני ברק	100
בני הורדום	386
בני נח	863
בסגר	92
בעל בכי	83

	S.
בעל תשובה	119
בקיאין	98
בקעת בי טרפאי	116
בקעת בית רמון	117
בקעת ידים	117
בקעת עין סוכר	116
בקעתא	116
ברבריא	100
ברברית	85
ברור היל	100
ברוריא	100
בר כוכבא	85
ברכה	1109
ברכת אירוסין	1229
ברכת נישואין	1229
ברכת כהנים	934
ברכת השחר	802
ברכת הלבנה	801
בר מצוה	798
ברניץ	92
ברניש	92
בר עשתור	85
ברקיא	85
בר קמצא	629
ברתותא	92
בתי ועד	1163
בתי מדרש	1163
בת קול	92
בתוליא	110
בתירא	95
גבוראי	233
גבל	233
גדור	233
גובבא	233
גובלנא	233
גולה	1307
גוף המקרא	1211
גוף ונשמה	219
גופנא	306
גוש חלב	306
גזר דין	102
גט	1082
גליא	234
גלילא	234
גמול	691
גמול	1252
גמילות חסדים	688
גמלא	236
גמליאל	237
גמליאל הזקן	236
גמרא	1156
גמרא דבני מערבא	1156
גמרא דידן	1156

	S.
גן עדן	892
געתן	232
גר גרי צדק גרי שער	
גר תושב	940
גרסי	300
דברתה	149
דברי סופרים	944
דברי תוכחה	119
דוסא בן הרקנס	155
דופנא של אנטוכיא	149
דיאתימון	1206
דיאתיקו	1206
דייתיקו	1206
דין	969
דיקלטיאנוס	150
דנדנא	658
דפני	149
דרום	149
דרוש	181
דרשה	921
דרשן	921
דת משה ויהודית	560
הגדה 19	300
הגדת הנוך	381
הודאת חטא	1139
הדידה	18
הדייב	18
הורדוס	385
הזכרת נשמות	1107
הטבת דרך	101
הילנה מלכה	373
הלכה הלכתא	338
הלל	353
הלל הזקן	401
הללויה	359
הספד	679
הפטרה	334
הקזת דם	17
הרדיאס	400
הררולים	886
הרקנוס	426
ובוחי הדתי	1101
וידוי	1139
זרים ועטרות	649
חבולה	901
חבל	901
חבלי משיה 765	735
חבר	126
חברותא	303
הדה	966
חדיד	129
חול	908
הולה	659

	S.
חולי עין	81
חומרים	944
חוני	418
חוניה	418
חוניי	872
חוני מעגל	140
חוצפית	148
חוקות השמים	77
חושך	224
חורבן בית המקדש	1296
חזקה	917
חזרת	665
חיות אש	224
חיי עולם	197
חייא	137
חייא בר אבא	139
חייפה	137
חכמה	257
חכמת אמונה	980
חכמי תלמוד	1162
חכמת כוכבים	77
חכמת יוונית	308
חכמת הקבלה	557
חלול השם	369
חלפתא	129
חמין	130
חמתא	130
חמתא דפהיל	130
חמתן	130
חנוך	381
חנוכה	1269
חנין	635
חנינא	131
חנינא בן גמליאל	131
חנינא בן דוסא	130
חנינא בן תרדיון	132
חנן	635
חסדים	688
חסיד חסידים	132
חפר	132
חרוב	132
חרבן בית המקדש	1296
חרבן ירושלים	1296
חשמנאי ובניו	358
חשמנאים	356
חתול	630
חתר	137
טבריה	1222
טחול	783
טיאטרון	1220
טיבירייא	1222
טיטוס	1223
טרפון	1196

	S.
יבנה	427
יהודא בן אילעי	452
יהודה ארסטבולוס	436
יהודא בן בבא	450
יהודה בן יחזקאל	451
יהודה בן טבאי	460
יהודה מכבי	437
יהודה הנשיא	440
יהודה נשיאה 450	898
יהושע בן גמלא	520
יהושע בן חנניה	510
יהושע בן לוי	520
יוחנן	471
יוחנן בן בגבג	489
יוחנן חשמנאי	491
יוחנן בן גודגדה	490
יוחנן בן זכאי	464
יוחנן בן נורי	490
יוחנן כהן גדול	471
יוחנן הרקנוס	471
יוחנן הסנדלר	490
יונית	308
יוסי	493
יוסי הגלילי	499
יוסף בן מתתיה הכהן	502
יינים וימברים	435
ימות המשיח	770
ימי עולם	300
ימי תשובה	122
ינאי	434
ינאי	471
ינאי מלך	430
יעקב	429
יצר טוב ויצר הרע	1230
יקים	427
יראת אלהים	306
ירח	800
ישוע	435
ישמאל	526
כים	179
כותים	1062
כזב	703
כנסת הגדולה	318
כנשתא	1148
כפר אבור	634
כפר אנין	634
כפר אהים	635
כפר אימרא	636
כפר אריח	635
כפר ביש	635
כפר ברקא	635
כפר ברקא	635
כפר דיכרין	636
כפר דרום	636
כפר הטא	636
כפר חטים	635
כפר חנין	635
כפר חנינא	635
כפר חרוב	635
כפר ימא	636
כפר לוד	636
כפר לקוטיא	636
כפר נבוריא	637
כפר נחום	636
כפר סבא	637
כפר סימאי	638
כפר סיננא	637
כפר סיפוריא	638
כפר סכניא	637
כפר עוקב	634
כפר עזיז	635
כפר עכו	634
כפר עמיקו	635
כפר ענים	635
כפר עקביה	635
כפר פקיעין	637
כפר קורנוס	636
כפר קורינוס	
כפר שחלים	637
כפר שחרא	637
כפר שיחין	638
כפר שלם	637
כפרה	1247
כפרי	126
כרך גדול רומי	1033
כרכום	126
כרשין	658
כתבי קודש	110
כתובה	638
כתובת	462
לבנה	800
לוח	608
לולב ואתרוג	667
לידה	254
לילית	691
למד	1243
לשון התפלה	253
לשון חכמה	966
מאיר	705
מאבד עצמו לדעת	1110
מאכל	821
מגו	917
מגילת יוחסין	291
מגרפה	886
מדרש	181
מודיעית	799
מוהר הבתולה	1228
מונבז	802
מוסף	815
מזוזה	779
מחוזא	724
מחילת חטאים	1247
מטטרון	781
מיל	783
מישן	733
מישק	808
מכילתא	721
מלחמות התורה	1011
מלכות	867
מלכותא דמשיח	770
מלמד תינוקת	671
ממזר	716
מסורא	1211
מסחר היהודים בארצות	1270
מעות	808
מעיני הישועה	371
מעמדות	877
מעשה	300
מעשה בראשית	257
מעשה מרכבה	257
מפטיר	334
מקדש	1198
מקרא	110
מקרא קודש	921
מקראות על משיח	738
מרכלות היהודים	1270
מרשיעי הברית	375
משיח	738
משיח בן יוסף	767
משכון	901
משל 1134 216 50	887
משנה	789
משפחה	220
משפט	969
משק	808
מת	677
מתא מהסיא	721
מתנת שכיב מרע	1209
נביא	921
נהרדעי	852
נוה	851
נוסחאות ונרסאות המקרא	1211
נחוניה	418
נחונין	872
נחוניא בן הקנה	852
נחמן בר יעקב	819

S.
נחמן בר יצחק 820
נטילת ידים 332
ניפולים 852
ניתוח האברים וניתוח המת 685
נכרי 853
נמיה 720
נפט 837
נציבין 863
נצרת 851
נרגל 419
נרקס 837
נרש 837
נשואין 1227
נשיא 838
נתן 846
נתר 850
סדר קדושין 1227
סוד 257
סוד המספר 1280
סודי התורה 816
סוטוס 556
סוכה 666
סופר 284 671
סופרים 1133
סכנה 328
סכר 17
סלמנדרא 1059
סמאל 1060
סמבטיון 1070
סמיכה סמיכת זקנים 882
סנהדרין 1147
סנהדרין גדולה 1147
סנהדרין קטנה 1147
סעודת לויתן 1312
ספר 110
ספר היחס 291
ספר כריתות 1082
ספר תולדות 291
ספרא, ספרי 1166
ספרים חצונים 66
סתרי תורה 257 816
עבד ה׳ 645
עבודה עבודת אל 658
עבוט 901
עדה קדושה 368
עול מלכות שמים 13
עין 81
עין הרע 82 117
עכברי 16
עלילות דם 1315
עמאום 171
עם הארץ 54
עמוקו 57
עמיתו 56
עצים 412
עקביה 32
עקיבא 32
עקילס 44
עקרי אמונה 151
ערב 9 70
ערבה 71
ערדסקא 71
ערקת דלבנה 72
פדיון שבויים 82
פומבדיתא 943
פורסא דדמוא 17

S.
פטירה 14
פילון יהודי האלכסנדרי 904
פירוז רשיע 225
פירות הגן 251
פלאדום 225
פמיים 125
פרוזבול פרוסבול 939
פרושים 1038
פרי בטן 226
פריצי עמך 381
פרדת 257
פרנדסין 119
פרנסה 821
פרנסת 1240
צדוקים 1038
צדיקים 1276
צוואה 1206
צורבא מרבנן 284
ציצים ופרחים 252
צלופחא 1
צפורי 1115
קבלה 557
קדיש 603
קדושה 631
קהלה קדושה 368
קולים 944
קורת 300
קולים 944
קטרזיא 630
קטרגינא 630
קידוש החודש 608
קידוש 640
קידוש רבא 640
קידוש הלבנה 801
קידוש השם 369
קדושה 631
קידושין 1260 1227
קלבריא 608
קלוי 148
קלרחי 629
קמצא 629
קן נשריא 629
קנאים 1286
קסרי קסרין 123 125
קפוטקיא 630
קפרא 630
קרבן עצים 881
קרבנות של אומות העולם 880
קרטגינא 630
קריאת התורה 1263
קריאת שמע 1087
קרקסאות 1220
קשר של תפילין 1204
ראשים 867
רב 956
רב רבי רבן 671
רבי רבנא 943
רורות 279
רומי 1033
ריתם 306
רחיצת ידים 332
רחישא 104
רייש גלותא 212
רמה 704
רפאל 966
שבועת שוא 726

S.
שבועת שקר 726
שבע ברכות 1229
שדים 279
שוטרים 909
שור 871
שולחני 1268
שונרא 630
שחיטה 1099
שחלים 638
שטר צוואה 1206
שטר פורטתא 1206
שידוכין 1260
שינוי השם 836
שבוי 419
שכינה 1080
שכר ועונש 691
שכר ועונש 1252
שלומים 691
שלהני 1268
שמאי 1061
שמד 328
שמואל 172
שמונה עשרה 1092
שמות 828
שמיר 1079
שמע 1087
שמעון הצדיק 1115
שמעון בן עזאי 1119
שמעון בן גמליאל 1121
שמעון בן יוחאי 1124
שמעיה ואבטליון 1113
שעת הגזירה 328
שקר שקרן 703
תוכחה 119
תולעה 704
תוספתא 1225
תורת היהודים 560
תורת הזקנים 944
תורת הרבנים 944
תחיית המתים 98
תחמום 179
תיאטרון 1220
תלמוד 1155
תלמוד בבלי 1156
תלמוד ירושלמי 1156
תלמיד 1105
תלמיד חכם 284
תנאים 1164
תפלה בעד החולה 656
תפילין 1203
תפלת ערבית 11
תפלת שחרית 802
תפלת מוסף 815
תפלת מנחה 783
תקנות 944
תרגום 1167
תרגום אונקלוס 1185
תרגום יונתן 1179
תרגום יונתן על נביאים 1184
תרגום יונית 1233
תרגום ירושלמי 1177
תרגום כתובים 1175
תרגום נביאים 1164
תרגום של שבעים 1233
תרוגול 419
תשובה 96

Druck von Gebrüder Bonn in Altona.

Real-Encyclopädie

für

Bibel und Talmud.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer ꝛc.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,
Landrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Supplementband zur Abtheilung I und II.

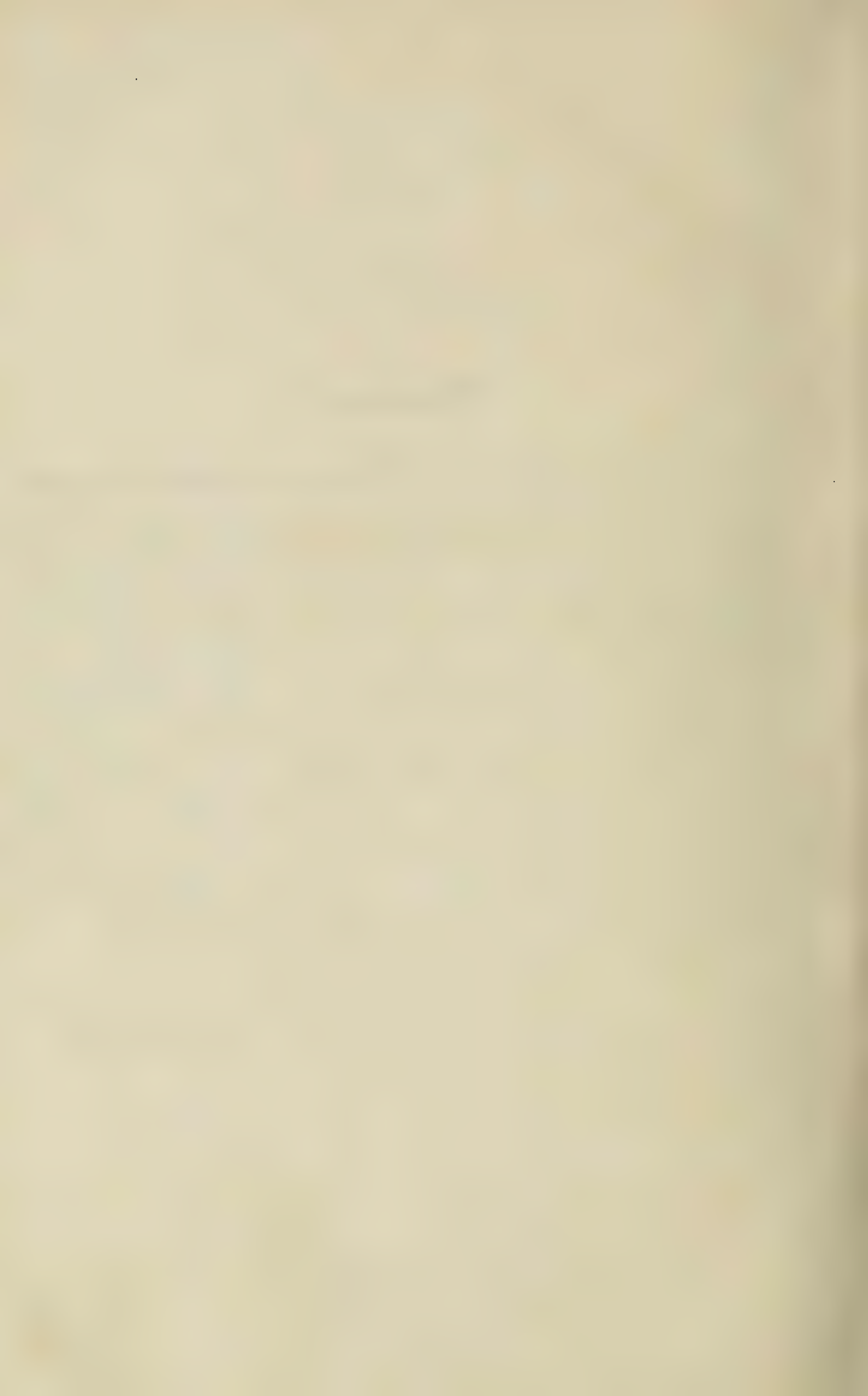
Leipzig.
In Commission von K. F. Koehler.
1886.

Vorwort.

Mit nicht geringer Freude veröffentliche ich hiermit den vielverlangten Supplementband meiner „Real-Encyclopadie für Bibel und Talmud", Abtheilung I und Abtheilung II. Derselbe besteht aus zwei Theilen, von denen der erste die Artikel zur Abtheilung II, talmudische Artikel, und der zweite die zur Abtheilung I, biblische Artikel enthält. Durch beide wird die Real-Encyclopaedie vervollständigt und ergänzt. Der zweite Theil hat neben den neuen Arbeiten eine Menge verbesserter und umgearbeiteter Artikel, in denen die Resultate der neuesten wissenschaftlichen Bibelforschung berücksichtigt wurden. Meinen Dank statte ich Allen ab, die meine Arbeiten direkt oder indirekt förderten. Die Herausgabe dieses Supplementbandes hat mir wieder große Opfer auferlegt, die ich willig im Dienste der Wahrheit auf den Altar der Wissenschaft gebracht. Als Lohn meiner Arbeiten erscheint mir die Würdigung derselben in immer neuen und größern Kreisen, in denen sie zur Beachtung gelangen. So möge auch dieser Band seine Freunde und Gönner finden!

Strelitz in Mecklenburg.

Der Verfasser.



Real-Encyclopädie
für Bibel und Talmud.

Abtheilung II.

Supplementband I.

Inhalts-Verzeichniß.

zum

Supplementband I.

A.

S.

Abadim 1
Abba Gorion 1
Abba Saul 1
Abhängigkeit von Gott 2
Aboth 4
Aboth de R. Nathan 5
Absicht 6
Accum 9
Agadische Schriften 11
Agadath Bereschith 15
Agadath de Be Moschne 15
Agadath de Simon Kepha 16
Agadath Olam Katon 16
Agadath Maschiach 16
Agadath Schemone Esre 16
Alabarch 16
Amalek 18
Aphrodite 19
Aristeas 20
Aristobulus 23
Auszug aus Egypten 27
Aufrichtigkeit 26

B.

Babylonischer Thurmbau 33
Baraitha 35
Bar Kappara 36
Ben Soma 38
Bensira 123
Beständiges Licht 40
Betrug 41
Blitz 43
Blitzableiter 44
Brandopfer 44
Buch Bensira 123
Bürgschaft 45

S.

C.

Chanoch Chanochbuch 47
Channka Midrasch 48
Cypern 48
Cyperblume 48
Cyrene 49

D.

Dankopfer 49
Dankreden 49

E.

Ebel 51
Ebel Rabbathi 51
Ebel Sutarthi 51 52
Egla Arupha 53
Eleasar Chisma 54
Eleasar b. Jehuda Barthotha 55
Elasar Modein 55
Epikuräer 55
Erfüllungs- und Erstattungsopfer 57
Ethik, philosophische 59

F.

Friedensopfer 69
Fromme unter den Heiden 69

G.

Gan Eden Seder 70
Gebote und Verbote 71
Gehumom Tranktat 71
Gewicht 71
Grammatik 72

J.

Jesus Sohn Sirach und sein Buch 77

K.

Khalla Traktat 87
Kleine Midraschim 87

S.

Kleine Traktate 95
Kolnidre 95 96

L.

Legende 126

M.

Märtyrer 98
Märtyrerthum 98
Makkabäerbücher 100
Massecheth Sopherim 104
Megillath Taanith 104
Midrasch 107
Midrasch Mischle 107
Midrasch Rabba 107
Midrasch Samuel 111
Midrasch Tehillim 111
Midrasch Schocher Tob 111
Min, Minäer Minoth 112

P.

Pesachhagada 113
Pesikta 117
Pesikta de R. Kehane 118
Pesikta Rabbathi 118
Pesikta Sutarthi 118
Pirke de R. Elieser 122
Pseudosirach, Buch Bensira 123

S.

Saburäer 123
Sage, Sagenkunde, Legende 126
Sirachbuch 77
Sohar 137
Stiftszelt 148

T.

Tana de be Eliahu 152
Tanchuma 154

Z.

Zehn Märtyrer 155

Inhalts-Verzeichniß.

zum

Supplementband II.

A.

	S.
Aaron	1
Aharon	1
Aarons Grab	5
Aas	5
Ab	6
Abba	6
Abaddon	9
Abarim	9
Abbite	11
Abdon	11
Abdon	11
Abednego	11
Abel	11
Abel beth Macha	11
Abel Sittim	11
Abel Mehola	12
Abel Keramim	12
Abel Majim	12
Abel Mizraim	12
Abel	12
Abilim	12
Abende	12
Abenddämmerung	12
Abendopfer	13
Aberglaube	13
Abfall	18
Abfall von Gott	18
Abhängigkeit	21
Abia	24
Abiam	24
Abjathar	24
Abib	25
Abigail	25
Abimelech	25
Abimadab	26
Abisai	26
Abaer	27
Abram Abraham	27
Abrahams Schooß	38
Abrona	39
Absalom	39
Absaloms Denksäule	40
Acco	40
Achan	41
Achor	42
Achbor	42
Achsa	42
Achsib	42
Ackerbau	43
Adama	47
Adar	47
Adler	47
Adonai	48
Tetragrammaton	48
Adonai	56
Adonia	57
Adonibesek	57
Adonizedek	57
Adramelech	58
Adullam	58
Adullamshöhle	58
Adummim	58
Aehrenlese	58
Aelteste	59
Affe	61
Agma	61
Ahab	62
Ahaliab	63
Ahala	63
Ahaliba	63
Ahas	64
Ahasja	65
Ahasveros	65
Ahimaaz	66
Ahitophel	67
Ahorn	67
Ai	67
Ajin	68
Ajalom	68
Akazie	68
Akkad	68
Akrabim	69
Allgegenwart Gottes	69
Allmacht Gottes	72
Allwissenheit Gottes	75
Almosen	78
Almosennehmen	80
Almosenvorsteher	81
Aloe	82
Alraun	82
Altar	82
Alter	85
Amana	87
Amasa	87
Amazia	87
Ameise	87
Amen	89
Amme	89
Ammon	89
Amon	90
Amon	91
Amos	91
Amram	93
Anamelech	94
Anathot	94
Andacht	94
Angesicht Gottes	96
Anthropomorphismus	97
Anthropopathismus	100
Apfel, Apfelbaum	101
Aphek	101
Apotheke	101
Ar	101

S.
Araba 101
Araber 102
Arabien 103
Arad 105
Aram 105
Ararat 107
Arbeel 107
Arbeit 108
Argob 111
Arme 111
Armenfürsorge 113
Armenpflege 113
Armengeschmeide 114
Armuth 114
Arnon 118
Aroer 118
Arpad 119
Aruma 119
Arzt 119
Asahel 120
Asan 120
Asasel 120
Asche 122
Ascher 122
Ascher 122
Aschera 123
Aschthehereth 123
Asdod 124
Aseka 125
Asima 125
Askalon 125
Asphalt 125
Assa 126
Assuri 126
Assyrien 127
Aschtaroth 128
Atad 129
Ataroth 129
Auferstehung 129
Auge 134
Aven 135
Azmon 136

B.

Baal 136
Baal Berith 137
Baal Gad 137
Baal Hazar 137
Baal Meon 138
Baal Peor 138
Baal Perazin 138
Baal Salisa 138
Baal Sebub 138
Baal Tamar 138
Baal Zephon 138
Baal Zephon 138
Baala 138
Baalith 138
Babel 138

A.

Abadim, Massecheth, מסכת עבדים. Traktat der Sklavengesetze, ein der sieben kleinen Traktate (angeblich jerusalemitische)[1]) meist halachischen Inhalts, die im 7. Jahrh. ihre Abfassung gefunden. Der Traktat Abadim hat eine Zusammenstellung der den hebräischen Sklaven betreffenden Gesetze, ist im Stile der Mischna abgefaßt und zerfällt in drei Abschnitten, von denen handelt der erste Abschnitt von dem Kauf u. Verkauf des hebr. Sklaven, dessen Freilassung am Jubeljahre mit einigen Notizen über die spätere Geschichte des Jubeljahres; der zweite von seiner Arbeitspflicht u. seiner Arbeitszeit u. der Beköstigung desselben; ferner von den Geschenken bei seiner Entlassung und endlich von seiner Freikaufung und Auslösung; der dritte von dessen freiwilligem Weiterverbleiben beim Eintritt des Jubeljahres und dessen Freilassung vor demselben in Folge einer Züchtigung, die eine Leibesverstümmelung zur Folge hatte.

Abba Gorion, Midrasch, מדרש אבא גוריון. Midrasch zum Buche Ester, der handschriftlich vorhanden,[2]) aber auszüglich im Jalkut (s. d. A.) zitirt wird. Unser Midrasch Rabba zum Esterbuch hat Vieles aus dem Midr. Abba Gorion, er hat wol dem Abfasser desselben vorgelegen. Die Zeit seiner Abfassung war das 7. Jahrh.

Abba Saul, אבא שאול. Bedeutender Volks- u. Gesetzeslehrer in Paläistina des 1. Jahrh., u. Zeitgenosse des R. Tarphon,[3]) R. Josua b. Ch.,[4]) und R. Akiba, dessen Meinung er in den Gesetzentscheidungen zitirt[5]). Das talmudische Schriftthum hat uns von ihm auch eine Menge Aussprüche über verschiedene Gegenstände aufbewahrt. I. Die Glaubens- und Sittenlehre. Von dieser bringen wir erst seinen Ausspruch über die Gottesverehrung, der die Werke der Gottähnlichkeit als die höchste Stufe derselben bezeichnet. Anknüpfend an 2 M. 15. 2. „Dieser ist mein Gott, ihn werde ich verherrlichen" erklärt er: d. h. „werde ihm (Gott) gleich, wie er barmherzig und gnädig, so sei auch du".[6]) Das Gebet soll kein bloßes Lippenwerk sein, sondern von Andacht begleitet werden. Der Psalmvers 10. 17 „Den Wunsch der Demüthigen hörst du, Herr. Du richtest ihren Sinn auf, es horcht dein Ohr" d. h., lehrte er, wessen Sinn sich gen Himmel empor richtet, dessen Gebet wird erhört.[7]) Ueber die Wahl eines Gewerbes hören wir ihn: „Der Mensch lasse seinen Sohn nicht werden: ein Esel- oder Kameeltreiber, ein Schiffer, ein Kohlsammler, ein Hirt und ein Krämer, denn ihr Gewerbe ist ein Gewerbe des Raubes."[8]) Sittlich streng klingt sein Ausspruch über die Vollziehung des Gebotes der Schwagerehe (s. d. A.): „Wer seine Schwägerin (die kinderlose Wittwe seines Bruders) wegen ihrer Schönheit, oder sonst in irgend einer andern Absicht ehelicht, der begeht gleichsam einen

[1]) Herausgegeben von Raphael Kirchheim 1851 Frankfurt a/M. Kauffmann. [2]) Vergl. de Rossi col. 563. Nr. 5. Gegenwärtig im Codex hebr. XXXII der Hamburger Stadtbibliothek. Eine Ausgabe desselben ist in Jellinek's Beth Hamidrasch. Theil I. Midrasch 1. [3]) Nidda S. 24 β. [4]) Das. S. 61 α. [5]) Tosephta Sanh. Absch. 12; das. Kilaim Absch. 4 u. Ohaloth Absch. 6. [6]) Mechilta zu 2 M. 15. 2. Das Wort ואנוהו wird von ihm gleich אני und והוא (ich und er) gelesen und daran seine Lehre angeknüpft. [7]) Berachoth S. 31 α. Mechilta zu 1 M. 19. 2. [8]) Nach dem Mischnatext des Talmud Jeruschalmi Kidduschin IV. 11. לא יולמד אדם את בנו חמר גמל ספן קדר רעה וחנוני שאומנתן אומנת ליסטי.

Incest und das in dieser Ehe gezeugte Kind würde fast einem Bastard gleichzuhalten sein."[1]) Zu den Vergehen, durch welche die Ehefrau Scheidung erhalten kann und ihren Anspruch auf die in der Kethuba (s. d. A.) gemachte Verschreibung verliert, rechnet Abba Saul auch, wenn die Frau den Eltern ihres Mannes in dessen Gegenwart flucht,[2]) oder nach einer andern Leseart: „Wenn sie den Kindern ihres Mannes in Gegenwart seiner Eltern flucht."[3]) Wegen des freien Verkehrs zur Stadt war die Anpflanzung von Bäumen im Umkreis von 25 Ellen mit Ausnahme von Johannisbrodbäumen u. der Sykomoren, die 50 Ellen von der Stadt entfernt werden mußten, verboten. Abba Saul will diese 50 Ellen Entfernung von der Stadt für jeden nichtfruchttragenden Baum bestimmt haben.[4]) Ein anderer Ausspruch von ihm bestimmt: „Man öffne nicht einen Laden gegenüber dem Hof seines Nächsten, damit er nicht von da aus das Thun u. Lassen desselben im Hofe beobachten könne".[5]) Edel ist seine Anordnung: „Man darf das Pfand des Andern vermiethen, und dessen Ertrag in Abrechnung bringen, weil dies der Rückgabe eines verlorenen Fundes gleicht".[6]) Von Bedeutung war sein Ausspruch gegen die mystischen Sektirer und ihre Wunder und Wunderkuren: „Wer den Gottesnamen יהוה nach seinen Buchstaben ausspricht, hat keinen Antheil in der zukünftigen Welt."[7]) Mehreres siehe: „Sektirer", „Min".

Abhängigkeit von Gott, עולמלבות שמים. Zwei in der Theologie wichtige Fragen bildeten unter den Volks- und Gesetzeslehrern der talmudischen Zeit das Thema öfterer Besprechung. a. Sind wir in unserm Thun u. Lassen von Gott abhängig, warum Lohn oder Strafe? b. Ist dagegen der Gebrauch unserer Kräfte frei, wie sei damit der Glaube an die göttliche Vorsehung zu vereinen? Am lebhaftesten kam es zu solchen Erörterungen im 2. Jahrh. n., als es galt, die verschiedenen Sekten aus dem Judenthume zu entfernen und dasselbe vor deren Irrlehren zu schützen. So wird von dem Gesetzlehrer Acher (s. d. A.) erzählt, daß ihn der erschütterte Glaube an die göttliche Vergeltung zum Abtrünnigen gemacht habe.[8]) Die Beantwortung dieser Fragen geschah auf folgende Weise. Die Natur, die Geschichte und der Mensch einzeln erhalten von Gott den Keim oder die Urkraft und das Urgesetz zu ihrer Entwicklung unter der Bedingung der möglichen Zurücknahme derselben, jedoch mit dem Unterschiede, daß erstere ihre Werke unbewußt, als nothwendige Folge des in sie Gelegten, unverändert vollbringen, während dem Menschen diese Arbeit seinem freien Willen überlassen wurde, wenn auch nicht ohne Mahnung, sie gottgefällig zu vollenden.

Abhängig ist daher der Mensch, weil er den Keim zu seiner Entwicklung aus der Hand Gottes erhält, von dem es abhängt, ob er ihn sein Werk vollenden lassen werde. Freiheit besitzt der Mensch, denn ihm wird die Weise der Entwicklung nicht bestimmt; die göttliche Vorsehung existirt, denn sie bestimmt, ob dem Menschen das Werk bis zur Vollendung gelassen werden soll; ebenso herrscht Vergeltung, je nachdem der Mensch sein Werk gut oder schlecht vollendet. Wir lassen darüber die betreffenden Lehren, Sagen und Gleichnisse selbst sprechen. a. Die Natur und ihre Gesetze. „Gott hat mit dem Meere vom Anfange bedungen, daß es sich vor Israel spalte (2 M. 14.)," lautete die Lehre des R. Jochanan (im 3. Jahrh.)[9]) Ein anderer Lehrer, R. Jirmia b. E. (ebenfalls im 3. Jahrh.) lehrte in Bezug darauf „Nicht blos die Schöpfung des Meeres, sondern auch die Existenz aller Schöpfungswerke ist unter der Bedingung der möglichen Störung ihrer Gesetze durch Gott."[10]) Dieser Lehre von der Abhängigkeit der Naturgesetze von Gott fügen wir

---

[1]) Jebamoth Gemara S. 39 β. 109 β. [2]) Nach der Lesart in der Mischna Jeruschalmi Kethuboth Abth. VII 6 אף הנוקללת יולדיו בפניו. [3]) Diese Lesart ist daselbst in der Gemara אף המקללת ילדיו בפני יולדיו. [4]) Mischna Baba bathra II. 7. [5]) Tosephta Baba bathra Absch. II. [6]) Mischna Baba mezia. [7]) Mischna Sanh. 10 1. אף ההוגה השם באותיותיו vergl. hierzu Aboda Sara S. 18 α und den Artikel „Adonai", Tetragrammaton in Abth. I. Auflage II. [8]) Chagiga S. 14 α Jeruschalmi daselbst. Vergl. die Artikel „Acher" u „Lohn u. Strafe". [9]) Tanchuma zu וארא S. 64. Midrasch rabba 1 M. Absch. 5. תנאי התנה הב"ה עם הים שיהא נקרע. [10]) Daselbst לא עם הים בלבד התנה אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשות.

die über deren Verhältniß zum Menschen hinzu. „Die Welt folgt ihren Gesetzen, aber die Frevler, die da sündigen, werden zu Gericht gezogen.“[1]) b. Die Geschichte und ihre Werke. „Vieles wurde bestimmt, ehe es kam. So war der Tod bestimmt, er trat durch die Schlange ein (1 M. 4.); die Sintfluth, daher wurde Noa geboren; Leiden sollten kommen, es war Hiob, durch den sie eintrafen; Israel sollte durch Haman verkauft werden, da wurde Mordechai sein Retter; Israel sollte nach Egypten wandern, daher mußte Joseph im Voraus dahin; Israel sollte aus Egypten erlöst werden, da war Moses als dessen Erlöser bestimmt“.[2]) Ein anderer Ausspruch darüber lautet: „Die Sonne geht auf und die Sonne geht unter,“ ehe die Sonne des einen Gerechten untergeht, geht die Sonne eines andern auf. Kaum war die Sonne Mosis verblichen, strahlte die des Josua auf; am Tage, da R. Akiba starb, war R. Juda der Fürst geboren u. a. m.“[3])

Ferner: „Adam lag noch unvollendet da, als Gott ihn schon im Voraus die Gerechten sehen ließ, die von ihm abstammen werden; er offenbarte ihm, daß Abraham kommen und dessen Enkel in Egypten unter dem Sklavenjoch schmachten werden, um durch Moses erlöst zu werden u. a. m.[4]) Ebenso offenbarte Gott dem Moses die künftigen Geschlechter des israelitischen Volkes mit ihren Lehrern, Führern, Richtern u. Vorstehern.“[5]) So wird der Gang der Natur u. der Geschichte als kein willkürlicher, sondern als ein von Gott vorher bestimmter gezeichnet, eine folgegerechte Entwicklung des in sie Gelegten. Im Gegensatze zur Natur und der Geschichte, steht der Mensch da mit seiner Willensfreiheit, Selbstbestimmung und seinem Selbstbewußtsein. c. Der Mensch und sein Thun. „Alles ist in den Händen Gottes nur nicht des Menschen Gottesfurcht“[6]). „Vor der Schöpfung eines Menschen tritt ein Engel mit dem Embryo (טפה) vor Gott und fragt: „Herr der Welt! Soll aus diesem da ein Starker oder Schwacher, ein Weiser oder ein Thor, ein Reicher oder ein Armer werden?“ Aber, bemerkt hierzu ein Lehrer, warum wird nicht gefragt, ob aus dem Embryo ein Frommer oder ein Sünder werden soll? Gewiß, weil Alles in Gotteshand liegt, nur nicht die Gottesfurcht.“[7]) Bildlich erzählen sie ferner von dem Kinde im Mutterleibe, daß ihm eine leuchtende Fackel auf dem Haupte ist (bildliche Beziehungen der geistigen Fähigkeiten des Menschen, deren Sitz im Kopfe gehalten wurde) mittelst deren es von einem Ende der Welt zum andern zusehen vermag, denn es heißt: „Als seine Leuchte über mein Haupt strahlte, damit ich im Finstern zu seinem Lichte wandelte (Hiob 29. 3)“. Er wird geboren und eine göttliche Stimme ruft ihm zu: „Wähle das Loos des Gerechten und betrachte Dich nie frei von Fehlern!“ Von dieser Selbstvollendung hängt die Gestaltung seiner spätern Geschicke ab. „Vom Himmel wurden dem Menschen das Brod und der Stab, das Buch (die Gotteslehre) und das Schwert, verbunden gegeben mit der Mahnung: Mensch, soll es Dir wohlgehen, so ist hier das Buch (die Gotteslehre) und das Brod, sonst das Schwert und der Stab!“[8])

Doch erkennt auch der Talmud an, daß unsere Bildung u. unsere Entwicklung von den uns verliehenen Geistesgaben abhängen. „Es giebt Menschen von großen, kleinen od. mittelmäßigen Fähigkeiten; der Alliebende weist jedem Menschen das Maaß zu, wie es zu seinem Leben nöthig ist. So unterscheidet man verschiedene Anlagen. Der Eine ist befähigt für die Agada (s. d. A.), der Andere für die Mischna (s. d. A.), der Dritte für die Gemara und endlich der Vierte für alle drei. Auch die Gabe der Prophetie vertheilte Gott nach Maaß; der eine

[1]) Aboda sara S. 55. עולם כמנהגו נוהג ורשעים שקלקלו עתידין ליתן הדין. [2]) Tanchuma Absch. Schemoth S. 59 β [3]) Midrasch rabba 1 M. Absch 58. [4]) Tanchuma zu כי תשא S. 105. [5]) Jalkut I zu 1 M. Kap 40. V. 41. Midr. rabba 2 M. Absch. 40. [6]) Gemara Berachoth S. 33. הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים vergl. Megilla S. 25. Nidda S. 16. [7]) Tanchuma zu Pekude. Vergl. Maimonides h. Teschuba u. Schemone Perakim Absch. 8. [8]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 35 das. 5 M. Absch. 84, הככר והמקל נתני מכורכים מן השמים אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו ואם לא חרב תאכלו.

weissagte ein Buch, der Andere zwei Bücher, und wieder Andere nur ein Kapitel od. nur einen Vers."[1]) Aber entschieden wird die Behauptung zurückgewiesen, der Mensch könne zur Rechtfertigung seines Frevels auf die von Gott in ihn gelegten Neigungen hinweisen. „Wohl schuf Gott in Dir den bösen Trieb, jezer hara, aber er gab Dir auch die Mittel, die Gotteslehre, Herr desselben zu werden[2]). „Die Gebote sind nur da, um durch sie die Menschen zu läutern."[3]) „Wer ist ein Held? „Der seinen Trieb besiegt," lautet die Lehre Ben Somas (im 2. Jahrh.)[4]) Anschaulicher versteht der Midrasch diese Lehren durch folgende Gleichnisse vorzuführen. Die Worte: „Wo ist Abel dein Bruder?[5]). „Ich weiß es nicht, bin ich denn der Hüter meines Bruders? ferner: Was hast Du gethan, die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir aus der Erde" werden durch folgende Gleichnisse erläutert: „Es überraschte einst der Richter einer Stadt bei seinem Spaziergange auf offener Straße einen Mörder, als derselbe vor der noch blutenden Leiche dastand. Er ging auf ihn zu und frug: Wer hat den hier getödtet? O dasselbe, seufzte dieser ihm entgegen, wollte ich dich fragen, ich war mir der That nicht bewußt! Desto strafbarer, antwortete er ihm, damit du dir derselben bewußt werdest!" Ferner: „In den Garten eines Herrn drang einst ein Fremder ein und suchte sich auf unerlaubte Weise an den Früchten zu laben. Dies bemerkte jedoch bald der Gärtner, der sofort auf ihn losstürzte und ihm schimpfend seinen Frevel vorwarf. Ich kenne keinen Frevel, antwortete dieser, denn ich mußte meinen Hunger stillen! Aber wer hieß Dich Deine Hände beflecken, entgegnete dieser." Ferner: „Wo hast Du den Raub? so schrie ein Hirt einem Manne zu, dem er eilig nachsetzte, und glücklich auf dessen Rücken das seiner Heerde entrissene Lämmchen entdeckte. Ich habe keinen Raub, zu meiner That war ich gezwungen! Aber, rief dieser ihm zürnend zu, was blökt hier auf Deinem Rücken? Also hörte auch, schließt diese Betrachtung, Kain den mahnenden Ruf: „Dringt doch zu mir die Stimme des Blutes deines Bruders."[6]) Als Schlußlehren dieser Betrachtung setzen wir hierher noch zwei Aussprüche des Gesetzlehrers R. Akiba. (i. 1. Jhrh.). „Alles wird (von Gott) vorausgeschaut, dennoch ist Freiheit gegeben; die Welt wird in Güte gerichtet, jedoch kommt Alles auf die Menge der Thaten an."[7]) „Alles wird auf Unterpfand gegeben; ein Netz ist über alles Lebendige ausgebreitet; stets ist der Laden offen, der Krämer leiht, das Buch liegt geöffnet da, und die Hand verzeichnet, wer da borgen will, komme und borge, aber die Schuldforderer wiederholen täglich ihren Gang und machen sich vom Menschen mit oder gegen seinen Willen bezahlt; sie haben, worauf sie sich stützen können, der Rechtsspruch ist ein Wahrheitsspruch, und Alles wird zum Mahle (s. Zukunftsmahl) vorbereitet."[8]). Mehreres siehe: „Bestimmung, Freiheit, Lohn u. Strafe u. a. m.

Aboth, אבות Väter; Pirke Aboth, פרקי אבות Sprüche der Väter. Traktat der Mischna, der vorletzte der vierten Mischnaordnung, seder nesikim, durchgängig agadischen Inhalts (s. Agada), eine Sammlung von Sprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Palästina aus der Zeit der großen Synode (s. d. A.) bis zur Redaktion der Mischna unter R. Juda (s. d. A.), (also von 300 v. bis gegen den Anfang des 3. Jahrh. n.) Dieser Traktat hat in der Mischna nur 5 Abschnitte, wurde jedoch später um einen Abschnitt vermehrt, so daß diese Spruchsammlung in ihrer Separatausgabe als Anhang zum Gebetbuch (Siddur) gegenwärtig aus sechs Abschnitten besteht. I. Inhalt, Reihenfolge und Aufgabe. Dieser Traktat hat in seinen fünf Abschnitten die Aussprüche von mehr als 63 Volks- u. Gesetzeslehrern, in nicht ganz strenger, chronologischer Aufeinanderfolge eines Zeitraumes von mehr als 500 J. Von jedem Volks- u. Gesetzeslehrer, Tana, sind ein oder mehrere Sprüche aufgenommen, die gleich-

[1]) Jalkut Hiob 916. [2]) Siehe: „Triebe" ברא יצר הרע ברא לו תבלין. [3]) Jalkut zu 3 M. 5. 35. לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות [4]) Aboth 4. 1. איזהו גבור הכובש את יצרו. [5]) 1 M. 3. 9. 4. Das. 4. 9. [6]) Midr. r. 1 M. Absch. 22. [7]) Aboth Absch. 3. 19. [8]) Das. 3. 20.

sam ein Stichwort oder das Programm der Hauptthätigkeit desselben angeben.[1]) So bilden sie eine nicht unbedeutende Fundgrube von Notizen aus dem politischen Leben und der Sittengeschichte der Juden dieser Jahrhunderte und gewähren dem Geschichtskundigen einen Einblick in die damaligen Zeitverhältnisse derselben. Jeder Spruch ist gleichsam eine Hieroglyphe seiner Zeitgeschichte, der in prägnanter Kürze die Vorgänge derselben andeutet. Die Aufeinanderfolge dieser Sprüche scheint nach chronologischer Ordnung geschehen zu sein. In erster Reihenfolge sind die Aussprüche der Volks- u. Gesetzeslehrer, die an der Spitze der Synode und des spätern Synedrions standen und als die Volksfürsten, נשיאים, Patriarchen, gekannt sind. So bringen der erste Abschnitt und der Anfang des zweiten die Aussprüche, Sentenzen, der Männer der großen Synode und von deren letzten Repräsentant, Simon dem Gerechten, besonders (gegen 300 v.); ferner die der Synedrialpräsidenten: Antigonus aus Socho (250); Jose b. Joeser u. Jose b. Jochanan (187); Josua b. Perachja u. Nitai aus Arbela (147); Juda b. Tabai u. Simon Sohn Schetach (78); Semaja u. Abtaljon (63); Hillel u. Samai (35); R. Gamliel I (48 n.); Simon b. Gamliel I (52 n.); R. Juda der Fürst (165); R. Gamliel, dessen Sohn (210); Jehuda, sein Sohn (330). Die Aussprüche von den andern Volks- und Gesetzeslehrern haben die andern Abschnitte dieses Traktats. Die Reihenfolge beginnt im zweiten Abschnitt mit Hillel I. u. dessen Jünger R. Jochanan b. Sakai (5 n.), R. Elieser, R. Josua; R. Jose; R. Simon; R. Elasar u. R. Tarphon (sämmtliche aus dem 1. Jahrh. n.). Die Fortsetzung bringt der dritte Abschnitt. Die Lehrer dieser Aussprüche gehören der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrh. n. an. Es sind: Akabja b. Mehalel, R. Chanina, R. Chananja b. Tradjon, R. Simon b. J., R. Chanina b. Chachina, R. Nechunja b. Hakana, R. Chalephta b. Dosa, R. Elasar b. Barthotha, R. Jakob, R. Dostai, R. Meir, R. Chanina b. Dosa, R. Dosa b. Hyrkanos, R. Elasar aus Modein, R. Ismael, R. Akiba, R. Elieser b. Asarja, R. Elasar b. Chisma. Die chronologische Reihenfolge dieser letzten Lehrer ist hier verschoben und gehört mehr nach oben. Noch weniger strikt ist die Reihenfolge des dritten Abschnittes, ebenso des vierten und fünften Abschnittes. Der sechste Abschnitt gehört nicht mehr der Mischna an, sondern ist eine spätere Beigabe. II. Abfassungszeit. Über die Abfassungszeit verweisen wir auf den Artikel „Mischna". Die Hochschätzung dieser Spruchsammlung ging soweit, daß ein späterer Lehrer den Ausspruch thut: „Wer fromm sein will, erfülle die Lehren der Sprüche der Väter."[2]) Ihre bedeutende Würdigung ersehen wir daraus, daß es Brauch wurde, von dieser Spruchsammlung jeden Sabbat einen Abschnitt zu lesen (in vielen Gemeinden an den Sabbaten des ganzen Jahres, in andern nur im Sommer, in einigen nur an den Sabbaten zwischen Pesach u. Schebuoth.[3])

Aboth de R. Nathan, אבות דר׳ נתן. Spruchsammlung, agadischer Traktat, eine Tosephta (s. d. A.)[4]) des Mischnatraktats „Aboth", dessen Sprüche hier neben anderen ausführlicher und erweiterter gegeben werden. Von dieser Spruchsammlung giebt es mehrere Rezensionen von denen zwei bei den Gelehrten im 10. u. 11. Jahrh. gekannt waren, eine jerusalemitische, aus der der Gelehrte Salomo Jizchaki zitirte,[5]), und eine andere, wol die später unsern Talmudausgaben beigedruckte. Diese

---

[1]) Siehe darüber Frankels Monatsschrift 1852. [2]) Baba Kama S. 30 a האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות. [3]) Vergl. Tur Orach chaim 251; ferner Baer Seder Abodath Jisrael S. 271; Landshut, Higajon leb S. 355. Von der Literatur über die Pirke Aboth nennen wir: Kerem chemed VII S. 106; Busch Jahrb. I. S. 159; Rappoport, Elieser Hakalir; Dr. Adler, Landrabb. in Cassel, Sprüche der Väter; Dr. Cohn Michael, Pirke Aboth; Taylor Charles Sayings of the Jewish Fathers Cambridge 1877. [4]) So heißt diese Spruchsammlung im Commentar des Nachmanides. [5]) Vergl. Raschi zu Aboth 1. 5. Diese von Raschi benutzte jerusalemitische Rezension des Aboth de R. Nathan weicht auffallend von der unsrigen ab und sind diese Abweichungen von Salomon Tausk nach einem Manuskript in der Münchener Bibliothek in seiner Schrift „Newe Schalom", נוהשלום, München 1872 veröffentlicht worden.

hat 41 Kapitel, die vielfach durch Interpolationen vergrößert wurden und viel von ihrer ursprünglichen Gestalt verloren haben. Der Name R. Nathan, den es führt, bezeichnet nicht den Abfasser desselben, weil darin 1. „R. Nathan" mehrere mal vorkommt u. 2. die Aussprüche viel jüngerer Lehrer als z. B. des R. Josua b. Levi (s. d. A.) zitirt werden. Die Benennung „R. Nathan" rührt vielleicht daher, weil hier Auszüge aus den Voraithoth de R. Nathan vorkommen. So ist der Anfang des 27. Kapitels sicherlich aus der Boraitha der 49 Middoth de R. Nathan. Sehen wir uns weiter in unserm Traktat um, so bemerken wir, daß die Kap. 1—13 und am Schlusse des 22. Kap. erklärende Erweiterungen der Lehrsprüche des Traktats Aboths haben; ferner sind in den Kapiteln 14—17 die Sprüche vom Kap. 2 von Aboth; Kap. 18 ist förmlich ein Zusatz zu Kap. 2. daselbst. Völlig correspondirend mit Aboth Kap. 3. sind Kap. 19 bis zur Hälfte von Kap. 22. Wieder lassen sich die Kap. 23 bis 29 mit Kap. 4. von Aboth vereinen. Die Schlußabfassung wird wol im 8. Jahrh. mit andern agadischen Schriften dieser Zeit gewesen sein.

Absicht כונה. Die Absicht als Ausdruck der mit einer That verbundenen Gesinnung des Menschen, die sie erzeugt und deren Ziel u. Zweck bestimmt, wird hier in ihrer ethischen Wichtigkeit besprochen und als Faktor bei Beurtheilung von Handlungen der Beachtung empfohlen. Die Größe der Tugend und des Lasters, die Heiligkeit der Liebe u. der Freundschaft, die Verdammung des Hasses und der Feindschaft sollen nach der ihnen zu Grund liegenden Absicht gemessen und beurtheilt werden. „Gott sieht auf das Herz, (die Gesinnung)" ist ein oft erwähnter Spruch. Ferner: „Mag der eine viel und der andre wenig spenden, wenn nur seine Absicht die Verehrung Gottes gewesen."[2]) „Zwei, heißt es, braten das Passahlamm, der Eine zur Verehrung Gottes u. der Andere zu eigenem Genuße. Der Erstere wird gelobt, aber Letzterer getadelt, denn also heißt es: „Gerade sind die Wege des Ewigen, die Gerechten wandeln auf denselben, aber die Abtrünnigen straucheln auf ihnen" (Hosea 14. 10).[3]) Ebenso: „Zwei, Abraham und Hiob, führten einerlei Rede, und doch wurde Ersterer gelobt u. Letzterer getadelt. Die Verschiedenheit der Absicht, die sich in deren Ausdrücken kund gab, war die Ursache hiervon. Abraham, dessen Absicht keine Gotteslästerung war, sprach demüthig: „Es sei fern von Dir, dieses zu thun, den Gerechten und den Frevler zu tödten" (1. M. 18. 15), aber Hiob rief murrend: „Eins ist es, denn Gott vernichtet den Aufrichtigen gleich dem Frevler. (Hiob 9. 22.)."[4]) Daher mahnten sie: „Alle Deine Handlungen seien im Namen Gottes."[5]) „Seid nicht wie die Diener, die ihrem Herrn dienen des Lohnes wegen, sondern gleichet den Dienern, die ihrem Herrn dienen nicht des Lohnes wegen; es walte über euch die Ehrfurcht vor Gott."[6]). Wie die edle That durch die ihr zu Grunde liegende edle Absicht gewinnt, so wird der Frevel in böser Absicht viel sündhafter und schrecklicher. „Wenn Jemand von der Absicht, eine Sünde zu begehen, zur Vollziehung einer Tugend übergegangen, soll er nach 3 M. 4. 27. ein Sühnopfer bringen, wie groß, lehrte R. Akiba, muß da erst die Schuld dessen sein, der auf die frevelhafte Absicht wirklich die Freventhat folgen ließ![7]) Man ging noch weiter und lehrte, daß die edle Absicht allein schon Gott wohlgefällig sei. „Wenn, lehrte R. Assi (im 3. Jahrh.), Jemand beabsichtigte, ein Gottesgebot zu vollziehen, von dessen wirklicher Ausübung er gewaltsam abgehalten wurde, rechnet es ihm Gott an, als wenn er es wirklich vollführt hätte, denn also heißt es; „auch die nur an seinen Namen denken" (Maleachi 3. 17)[8]). Andererseits verhehlen sie nicht, daß die Sünde viel von ihrem Frevelhaften verliert, wenn sie nicht in böser Absicht verübt wird. Der Israelit, welcher von dem Verbotenen genießt, um seine sinnli-

---

[1]) An mehreren Stellen רחמנא לבא בעי. [2]) Menachoth S. 110. Berachoth S. 16. אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון לבו לשמים. [3]) Nasir S. 23. [4]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 49. [5]) Aboth וכל מעשך יהיו לשם שמים. [6]) Das. Absch. 1. [7]) Kidduschin S. 81 β. [8]) Berachoth S. 6.

chen Neigungen zu befriedigen, wird nicht für so strafbar gehalten, als der, welcher es aus Bosheit thut, um dadurch Gott und Menschen zu kränken[1]). Ebenso wird die öffentliche Entweihung des Sabbats verletzender gehalten, als die im Geheimen, weil sich hier wenigstens eine gewisse Pietät kund giebt, während dort die Absicht der Uebertretung ohne Scheu hervortritt.[2]) Die Ermordung eines Diebes beim Einbruch in der Nacht wird deshalb nicht bestraft, weil hier die Absicht einer Mordthat von Seiten des Diebes vorausgesetzt wird, während am Tage diese strafbar ist, weil bei einem Einbruche zu dieser Zeit auf keinen Mord von der andern Seite zu schließen ist.[3]) Ferner kann keine Strafe über die Entweihung des Sabbats verhängt werden, wenn die Arbeit nicht des Werkes wegen unternommen wurde.[4]) Ja, die Ausübung einer Sünde in edler Absicht wird der Ausführung einer Tugend gleich gehalten.[5]) Tamar, die Witwe des Onan und Er, der Söhne Juda's (1. M. 38. 5—15), setzte sich der Sünde in der Absicht aus, um Kinder zu erhalten und den Namen ihres Mannes fortzupflanzen, sie wurde belohnt, während Simri, Sohn Sela (4. M. 25, 14), der sich der Unzucht hingab, der Sünde willen, bestraft wurde.[6]) Ferner wird die Geschichte der beiden Töchter Lot's (1. M. 1. Vers 30—35) als keine sündhafte bezeichnet, weil sie die Absicht hatten, Nachkommen von ihrem Vater zu erhalten.[7]) Ebenso verliert das Gute, wenn es aus unedler Absicht ausgeführt wird. Wer, so lautet ein Lehrspruch von Raba, die Thora studiert in sündhafter Absicht, wie man die göttlichen Gebote übertreten könne,[8]) oder um jede Lehre zu bestreiten,[9]) wahrlich, dem wäre es besser, gar nicht erschaffen worden zu sein![10]) „Sage nicht, so rief ein Talmudlehrer aus, ich genieße nichts von dem Verbotenen, weil es mich anekelt, sondern weil es mir Gott verboten!"[11]) Nachdrücklicher wird dies durch folgende Erzählung vorgeführt: „Eines Tages, berichtete Simon der Gerechte, kam ein Nasiräer aus dem Süden Palästina's und brachte das übliche Schuldopfer, das ihn von seinem Gelübde entbinden sollte, so daß er bald darauf sein Haar schneiden lassen könnte. Ich sah den Mann an, er war von schöner Gestalt, gutem Aussehen, das Haar geordnet und lockig. Mein Sohn, redete ich ihn an, warum dies? weshalb willst Du dieses schöne Haar verderben? Darauf antwortete er mir: „Einst weidete ich die Heerde meines Vaters und kam zu einer Quelle, in der ich den Wiederschein meiner Gestalt sah, und ich fühlte mein Gelübde als Nasiräer entweiht. Ich empfand zum ersten Mal eine fremde Neigung in mir. Nicht mehr war es die Heiligung Gottes, sondern das eitle und zierliche Wesen meiner Gestalt, die mich zum Nasiräer machte. Frevler! so rief ich, mich erinnernd, warum stolzierst Du mit einer Welt, die Dir nicht gehört? Bei Gott, ich höre lieber auf ein Nasiräer zu sein und lasse mein Haar schneiden!" Ich küßte ihn auf sein Haupt und sprach: Wie Du, also gebe es mehr Nasiräer in Israel![12]) Das Verdienst der öffentlichen Wohlthätigkeit wird daher nicht so hoch angeschlagen, als das derselben im Verborgenen.[13]) Mancher, heißt es, giebt seinem alten Vater Kapaunen und erbt dafür die Hölle, und Mancher setzt denselben hin, den Mühlstein zu drehen, und ihm wird das Paradeis zu Theil. Ein Sohn, erzählt ein Talmudlehrer, brachte seinem Vater einen fetten und gut zugerichteten Kapaun. Der Vater, erfreut darüber, fragte ihn: Woher mein Sohn hast Du diese schöne Gattung? Der Sohn, ohne die Pietät zu beachten, rief ihm in roher Weise zu: Iß, Alter, wie die Hunde, Alles hinweg! Dieser ist es, wird hinzugefügt, welcher, trotz der Kapaunen, der Hölle theilhaftig wird. Ein Anderer, so halten sie diesem entgegen, dem das Drehen des Mühlsteins Alles war, was ihm den Unterhalt seines Hauses sicherte, bewies durch sein zärtliches Zuvorkommen gegen seinen Vater, wie man selbst in

[1]) Cholin 4 und 5. [2]) Ibid. [3]) Baba kama. [4]) Sabbat 72 u. a. m. Stellen. [5]) Nasir 23, 5; Horiot 10. [6]) Nasir 23. [7]) Ibid. [8]) Berachot 17, nach Tosaphat daselbst. [9]) Nach Tosaphat Nasir 23 und Sota 22. [10]) Berachot 17. [11]) Keritot, siehe: Gebote [12]) Nedarim 9. [13]) Siehe: Almosen.

Armuth Eltern verehren könne. Eines Tages, als dieser mühsam sein Tagewerk verrichtete, traf eine Botschaft ein, daß des Königs Knechte vor dem Thore der Stadt wären und die Menschen zur Bearbeitung der königlichen Felder mit sich fortnähmen. Der Sohn, aus Furcht, der alte Vater möchte in ihre Hände fallen, entschied sich nach reifer Erwägung, ihn lieber an die Mühle zu setzen, als ihn den Händen dieser preis zu geben. Er redete daher den Vater mit folgender Zärtlichkeit an: Guter Vater! komm, nimm hier am Mühlsteine Deinen Platz, und lasse mich auf kurze Zeit den Hausherrn spielen. Denn sollten wirklich die Knechte eintreffen, so ist es besser, daß sie mich greifen, als dich, denn ich bin viel jünger und kann Alles leichter ertragen. Dieser ist es, der durch seine edle Absicht, auch in dieser Art sich das Paradies erschloß.[1]) Lohn und Strafe können daher nur da auf eine Handlung erfolgen, wo Absicht und That zu einem Ganzen sich vereinten, wo letztere ein Produkt der ersteren geworden. In der Zukunft, spricht R. Simlai in einem Bilde,[2]) wird Gott sich über das Thun und Lassen der Menschen zu Gericht setzen und, mit dem Gesetzbuche in der Hand, die Völker zu Lohn und Strafe auffordern. Eine bunte Mischung der verschiedenen Nationen wird sich sodann zu diesem Zwecke einfinden. Aber nicht die Menschen in der Gesammtzahl wird Gott richten, sondern ein jedes Volk muß alsdann mit seinen Führern, Fürsten und Königen vortreten. Und da wird es Rom zunächst sein, das zuerst erscheinen wird, um Rechenschaft abzulegen. Städte und Märkte, so wird es sprechen, haben wir angelegt, Gold und Silber aufgehäuft und dieses für Israel, damit es sich sorgloser dem Studium des Gesetzes hingeben kann. Aber diesem ruft darauf eine göttliche Stimme zu: O, nicht dies war eure Absicht, ihr habt Märkte gebaut für Buhlerinnen, Bäder zum wollüstigen Schwelgen, und die Schätze gehören mir! So beschämt wird Rom zurücktreten, um Persien Platz zu machen. Wir haben Brücken über Flüsse geschlagen, viele Kriege geführt, Städte besiegt und dieses für Israel, damit es sich dem Dienste des Höchsten ganz hingebe, so wird Persien seine Rechenschaft ablegen. Aber auch diesem wird zugerufen: Nicht so heilig war eure Absicht! Die Brücken, die ihr über die Flüsse geschlagen, waren zur Einnahme von Zöllen; die Städte, die ihr erobert, sollten Tribut bringen, und des Krieges bin ich Herr! Also wird jede Nation leer und beschämt scheiden müssen. Wie groß ihnen auch die Vereinbarung der Absicht mit der That vorkam, so konnten sie sich dennoch zu keiner Einführung eines Gewissenszwanges, oder gar eines Gerichtes verstehen, das bei jeder äußern Handlung auch die innere Gesinnung erforschen sollte. Das Verborgene ist die Sache unsers Gottes (5 M. 29, 29), das ist es, was sie zur Garantie der innern menschlichen Freiheit anführen.[3]) Diese nachsichtsvolle Beurtheilung trat besonders unter dem Patriarchat des R. Gamaliel I. hervor, wo, in Folge eines Streites, der milddenkende R. Eleaser ben Asarja zum Nassi erhoben wurde und die Leitung der Geschäfte mit übernommen hatte. Er stellte die durch R. Gamaliel beschränkt gewesene Freiheit des Unterrichts wieder her, und erlaubte auch demjenigen den Besuch des Lehrhauses, dessen Aeußeres nicht dem Innern entsprach. Diese Veränderung, wird erzählt, hatte einen solch guten Erfolg, daß man das Lehrhaus um 300 Sitze vergrößern mußte.[4]) Und so war es nicht ganz ohne Ursache, wenn Viele diesen schönen Satz als Lehrspruch im Munde führten: „Ich bin das Werk Gottes, aber auch mein Freund; ich habe meine Arbeit in der Stadt, er die seinige auf dem Felde: ich stehe am frühen Morgen, meiner Aufgabe gemäß, auf, auch er erwacht am frühen Morgen zu der seinigen. Wie daher er nicht stolzirt, also darf auch ich nicht stolz sein. Und war auch das Werk bei mir groß und bei ihm klein, so lautet ja der Spruch: „Mag immer der Eine viel und der Andere

---

[1]) Jeruschalmi Pea. [2]) Aboda-sara 2. [3]) An mehreren Stellen. [4]) Berachot 27 bis 28.

wenig geben, wenn nur die Absicht beider die Verehrung des Höchsten gewesen.[1]) Auch in weltlichen Dingen wird gemahnt, auf die Absicht, welche jeder Handlung unterliegt, zu achten. „Treuer sind die Schläge des Freundes als die Küsse des Feindes (Sprüche 27, 6). Besser war, fügt der Talmud hinzu, für Israel die Strafrede Mosis, als der Segen Bileam's, da dieser den Untergang, und jener die Erhebung des Volkes zum Ziel hatte.[2]) Besser, so heißt es ferner, war für Israel der Fluch Ahias (1. Kön. 14, 15), als der Segen Bileam's, (4 M. 23. 24.): Ahia fluchte und sprach: Gott möge Israel schlagen, daß es wanke, wie ein Rohr im Wasser. Wie das Rohr im Wasser zwar dem Sturme oft ausgesetzt ist, aber dennoch auf einer Stätte sich befindet, wo der Stamm sich erneuern und an Wurzel zunehmen kann, so Israel. Bileam hingegen wünschte in seinem Segen, daß Israel wie Cedern am Wasser dastehe und zielte dahin, daß wie die Ceder arm an Wurzel und ohne Kraft, sich zu erneuern, gar plötzlich der Macht des Südwinds unterliegen muß, obwohl sie sonst die Kraft besitzt, den übrigen Stürmen zu trotzen, so möge es Israel ergehen![3])

Accum, עכום Mit Hinweisung auf die Artikel: „Fremder", „Heide", „Völker" in Abtheilung I. und: „Nichtisrealit", „Nichtjude„ „Noachide" in Abtheilung II. dieser Realencyclopädie haben wir hier als Nachtrag die Bedeutung dieser Benennung in ihrem Unterschiede von ihren ähnlichen andern Namen in dem talmudischen Schriftthum mit den an sie sich knüpfenden Lehren u. Gesetzen auch in ihrem Verhältnisse zu den Nichtjuden der nachtalmudischen Zeit als zu den Christen und Muhamendanern klar zulegen. Die Benennung „Accum", ע״כ״ו״ם, ist ein Name in der nicht selten gebräuchlichen Form der Abkürzung, wo je der Buchstabe ein Wort bezeichnet.[4]) So geben die drei Hauptbuchstaben in dem hebr. Ausdruck „Accum" ע״ב״ו״ם drei Wörter an, der Buchstabe „ע" das Wort: עובדי obde „Diener oder Verehrer"; das כ das Wort כוכבים, cochabim, „Sterne" und die zwei Buchstaben ום das Wort ומזלות, umasaloth „und Planeten", sodaß das ganze Wort Accum, ע״כו״ם = עובדי כוכבים ומזלות „Verehrer der Sterne und Planeten" eine Benennung des Heiden, als des Götzendieners ist, die ihn in seiner Glaubensverschiedenheit von den Israeliten kennzeichnet. Eine schwächere Benennung für den Heiden ist nochri, נכרי, Fremder, die schon in dem biblischen Schriftthum vorkommt und nicht so sehr den religiösen, als vielmehr den nationalen Unterschied ausdrückt.) Am schwächsten ist die von goi גוי, Volk, Volksangehöriger oder aram. בר עממין ein Sohn der Völker, ethnicus oder gentilis, die den Geburtsunterschied hervorhebt. Von diesen ist die erstere zur Angabe des wirklichen Götzendieners, des Stockheiden, des Heiden in seiner rohen unkultivirten, der Sittlichkeit Hohn sprechenden Lebensweise, dagegen gebraucht man die zwei andern, wenn von den sittlich lebenden und sittlich handelnden Heiden gesprochen wird.[5]) Hat sich der Heide dem Judenthum genähert und von ihm die zum Bestehen der Gesellschaft allernothwendigsten Gesetze, bekannt unter dem Namen „die sieben noachidischen Gesetze", angenommen, so erhält er den Namen Halbproselyt „Ger toschab, גר תושב, auch נכרי, Fremder und ferner „Fremder am Thor", Ger haschaar, גר השער, oder „Noachide", Ben Noach. Diese 7 Gesetze sind: Gehorsam gegen die Obrigkeit und ihre Organe, das Verbot der Gotteslästerung, das des Götzendienstes, das der Blutschande und Unzucht, das des Mordes, das des Raubes u. das des Fleischgenusses von einem noch lebenden Thiere. Wir heben schon jetzt diesen Punkt mit Nachdruck hervor gegen die Vorurtheile und die Gehässigkeit Vieler gegen die Lehren des talmudischen Schriftthums, als wenn man da unter der Benennung „Accum" die Christen zu verstehen habe und die gegen die Stockheiden gerichteten Aussprüche sich ebenfalls auf dieselben beziehen. Wir sehen von jeder Polemik und Apolo-

---

[1]) Ibid. 17. [2]) Jalkut 5 B. Mos. § 550. [3]) Cholin S. 105. [4]) Diese Abkürzungsform ist unter dem Namen „Notarikon", נוטריקון, bekannt. Sabbath S. 104 *a*. Vergl. den Artikel „Exegese". [5]) Siehe: „Nichtjude".

getik ab und haben das wissenschaftliche Interesse allein im Auge. Wir zitiren erst mehrere Aussprüche der Volks- und Gesetzeslehrer darüber. So lehrte R. Jochanan im 3. Jahrh. n. „die Heiden, Nochrim, im Auslande (außerhalb Palästinas) sind keine Götzendiener; sie behalten nur die Sitte ihrer Väter bei, oder wörtlich: „sie haben nur die Sitte ihrer Väter in Händen“.[1]) Es werden in diesem Ausspruche die Heiden, die nicht aus innerm Drange dem Götzendienste zugethan sind, als keine Heiden mehr betrachtet, auf die sich jene Gesetze gegen die Heiden beziehen sollen. Wie weit dieses auch von den andern Volks- u. Gesetzeslehrern als Norm beachtet wurde, darüber der Bericht. „Rab Idi sandte einem Heiden an seinem Festtage ein Geschenk, eine That, die gegen wirkliche Heiden verboten war, und sprach: „Wir wissen von ihm, daß er keine Götzen verehrt.“[2]) Aehnliches wird auch von den andern Gesetzeslehrern erzählt.[3]) Es werden somit die Heiden, von denen man weiß, daß sie keine Götzendiener sind, als keine Heiden angesehen. Die Unterlage dieses ist ein anderer Ausspruch: „Wer den Götzendienst verleugnet, hat sich gleichsam zur ganzen Thora bekannt und kann als Bekenner des Judenthums gelten.“[4]) Beobachten dieselben die oben zitirten sieben noachidischen Gesetze (s. d. A.), so hat der Jude die Pflicht, ihn bei Verarmung zu erhalten. Mehr noch lesen wir bei Maimonides: „Jeder der andern Völker, der die sieben noachidischen Gesetze beobachtet, gehört zu den Frommen unter den Völkern der Welt, der der ewigen Seligkeit theilhaftig wird.“[5]) Ferner: „Solchen Völkern, die die sieben noachidischen Gebote angenommen, ist man verpflichtet, alle Friedens- u. Handelsverträge, die man mit ihnen abgeschlossen, zu halten und sie nicht zu hintergehen.“[6]) Ferner: „Gegen den Einsaßfremden, ger toschab, Noachiden, der die sieben noachidischen Gesetze hält, muß man sich hinsichtlich der Wohlthätigkeit gegen ihn so verhalten, wie gegen einen Juden. Was unsere Weisen zum Nachtheile gegen andere Menschen bestimmt haben, war nur gegen die Heiden, aber nicht gegen den Ger toschob, Einsaßfremden (Halbproselyten, Noachiden).“[7]) Ebenso lehrte Nachmanides: „Es ist geboten, den Einsaßfremden, Noachiden, zu erhalten, ihn aus Gefahr zu retten, so er in einen Strom versinkt oder auf ihn ein Steinhaufen fällt, alle Kräfte zu seiner Rettung anzustrengen u. s. w.[8]) Nach dieser Darlegung versteht es sich von selbst, daß man unter „Accum“ im talmudischen und nachtalmudischen Schriftthum der Juden nicht die Anhänger des Christenthums, unsere christlichen Mitmenschen zu verstehen habe; die nichthumanen Gesetze gegen die Heiden haben keine Anwendung auf sie. Jene oben zitirten sieben noachidischen Gesetze sind auch dem Christen heilig; auch der Dreieinigkeitsglaube hat nichts Hinderliches dabei, weil nach talmudischem Gesetz derselbe dem Nichtisraeliten, wenn er nur an Gott glaubt, nicht verboten ist.[9]) So urtheilen die Tosaphisten zu Aboda Sara S. 2 α. Bechoroth S. 2 β; Sanhedrin S. 63 β. „Die Gojim, Nichtjuden, sind keine Heiden, wenn sie an den Gott des Himmels und der Erde glauben.“ Ausdrücklich bemerken die Rabbinen, daß die Gesetze gegen die Heiden in Bezug auf Christen außer Kraft treten. So in Jore dea § 123. Siphse Kohen 2; 151. 17; Orach chaim 156. 1. Vergl. besonders Rema zu Orach chaim 156, wo ausdrücklich gesagt wird: „Die Christen sind keine Heiden, denn sie glauben mit ihrer Trinität an den Gott des Himmels und der Erde.“ Auch die Muhamedaner sollen nicht als Heiden betrachtet werden.[10]) Mehreres siehe: „Nichtjuden, Noachiden, Heiden“.

---

[1]) Cholin S. 13 β. נכרים שבחוץ לארץ לאו עובדי עבודה זרה נינהו אלא מנהג אבותיהם בידיהם. [2]) Aboda Sara S. 7 ידענא ביה דלא פלח לעכום. [3]) Daselbst. [4]) Megilla Gemara S. 13 α. כל הכופר בעבודה זרה כאלו מודה בכל תורה כולה. Vergl. Raschi zu Sanhedrin S. 19 β. voce ואשתו היהודית. [5]) Maimonides Jad chasaka h, melachim 9. 11 aus Sanhedrin S. 105 α. [6]) Maimonides das. 6. 3. nach Gittin S. 46 α. [7]) Das. 10. 12. [8]) Nachmanides Sefer Mizwoth mizwa 16. [9]) Vergl. Orach chaim § 156 im Rema daselbst; ferner Biur zu 2 M. 20. 3. [10]) Maimonides Jad chasaka h. machaloth assuroth 11. 7. Tur Jore dea § 124. Vergl. Magen Abraham zu Orach chaim 128. 54. Respons von Ribesch 119.

Agadische Schriften, ספרי אגדה. Halacha (s. d. A.) u. Agada (s. d. A.) sind die zwei Bestandtheile des nachbiblischen Schriftthums der Juden; erstere hat den Ausbau des Gesetzes nach allen Richtungen hin zu ihrer Arbeit und letztere behandelt alles Wissens- und Lehrwerthe außerhalb desselben. Beide haben ein umfangreiches Schriftthum, von dem wir hier das der Agada aufzählen. I. Angabe, Namen u. Gruppirung. Wir unterscheiden bei demselben drei Klassen: 1. die Schriften, in denen die Agada nur nebenher eingestreut ist; 2. die, welche die Agada überwiegend haben u. endlich 3. die, welche ausschließlich der Agada angehören. Zu Erstern rechnen wir außer dem halachischen Schriftthume (s. weiter) auch die griechischen und chaldäischen Bibelübersetzungen,[1] die Schriften Philos (s. d. A.) und Josephus (s. d. A.), theilweise die Apokryphen, die Evangelien u. die Kirchenväter, die Gebete und die Pijutim des jüdischen Ritus u. a. m. Die halachischen Schriften sind: 1. die Mischna in ihren sechs Theilen mit Ausnahme der zwei Traktate Aboth u. Middoth; 2. die Tosiphta; 3. die Gemara jeruschalmi und die gemara babli; 4. von den kleinen Traktaten der Trauertraktat Semachoth und der Traktat Sopherim; 5. die sieben kleinen Traktate jeruschalmi[2] u. a. m. Die Zweiten: die Sifra, die Sifre, die Mechilta, der Midrasch Jelamdenu und der des Tanchuma u. a. m. Zu den Dritten endlich gehören: 1. das Buch Sirach, im Talmud „Ben Sira" mit andern apokryphischen Schriften; ferner die Schriften: 2. Megillath Taanith, מגלת תענית; 3. Megillath Jochasin, מגילת יוחסין, oder Sefer Jochasim ספר יוחסין; 4. Megillath Chassidim מגילת חסידים; 5. Megillath Binjan Beth Hamikdasch מגילת בנין בית המקדש; 6. מגילת סממין; 7. Sefer Agadath Dibre Hajamim, ספר אגדת דברי הומים[3]); 8. Sefarim Chizonim, ספרים חצונים, Externe Schriften oder Sefarim Genusim, ספרים גנוזים, Apokryphische Schriften, eine Anzahl von Schriften, die man zum Unterschiede von dem bibl. Schriftthume so nannte. 9. Sifre Minin, ספרימינין, Schriften der Sektirer,[4]) als: Sifre Homirus ספרי הומירום;) Ben Tigla, בן תגלא; Ben Laana, בן לענה; 10. die schon oben genannten zwei Traktate der Mischna: Aboth u. Middoth; ferner die talmudischen Schriften als: 11. die Boraitha Seder Olam, angeblich von R. Jose Chalephta;[5]) 12. die Boraitha von 32 exegetischen Regeln der Agada, לב״ מידות, angeblich des R. Jose Haglili;[6]) 13. Seder Eliahu Sutta u. Rabba;[7]) Boraitha de R. Samuel;[8]) 14. Boraitha de Rab Ada; 15. Hagadath Pesach; ferner von den kleinen Traktaten, מסבתות קטנות, als: 16. der Traktat Khalla, מסכת כלה; 17. der Traktat Derech Erez Rabba, מסכת דרך ארץ רבא; 18. der Traktat Derech Erez Sutta, דרך ארץ זוטא; 19. Perek Haschalom, פרק השלום; ebenso die großen und kleinen Midraschim als: 20. der Midrasch Rabba (Rabboth) in seiner gegenwärtigen Zusammenstellung zu den 5 B. Mosis und zu den 5 Megilloth als den Büchern Schir Haschirim, Ruth, Echa, Ester u. Koheleth;[9]) 21. der Midrasch zu den Psalmen, מדרש תהלים; 22. der Midrasch zu den Büchern Samuels, מדרש שמואל; 23. der Midrasch zu Mischle, מדרש משלי; 24. Agadath Bereschith, אגדת בראשית;[10]) 25. die Pesikta, als die Pesikta de Rab Kehana und die Pesikta Rabbathi;[11]) 26. Pirke de R. Elieser; 27. Baraitha de Melecheth Hamischkan;[12]) ferner 28. die kleinen Midraschim, als: Abba Gorion, Megillath Ester, Maasse Abraham, Midrasch Vajoscha, Maajan Hachochma, Midrasch Asserteth Hadibroth, M. Petirath Aharon, Midrasch Jona, Midrasch Temura, Midr. Petirath Mosche, Maasse Jehudith, Midr. Chanuka, Megillath Antiochus, Traktat Gehinnom, Traktat Chibut Hakeber, Seder Jezirath Hawlad, Midr. dibre hajamim schel Mosche Rabenu, Midr. Khonen, Traktat Hechaloth, Maasse de R. Jehoschua ben Levi, Seder Gan Eden, Othoth Ham-

[1]) Siehe „Targumim" u. „Septuaginta". [2]) S. d. A. [3]) Jerusch. Pesachim 5. 3. [4]) S. d. A. [5]) S. d. A. [6]) S. d. A. [7]) S. d. A. [8]) S. d. A. [9]) S. den Artikel „Midrasch Rabba". [10]) S. d. A. [11]) S. d. A. [12]) S. d. A.

schiach, Midr. Ela Eskera, Midr. Birchath Jakob, Midr. Demuth Khissa schel Schelomo, דמות כסא של שלמה, Maasse Schelomo Hamelech, Traktat Khelim, Midr. Maasse Thora, Eldad Hadani, Sefer Chanoch, Margenitha de be Rabh, Midr. Vajisu, מדרש ויסע, Midr. Alpha Beta de R. Akiba, Sefer Eliahu, Pirke Maschiach, Nistaroth de R. Simon b. Jochai, Midr. Hechaloth Rabbathi, חיכלרת רבתי, Midr. Leolam, Midr. Gadol we Gedula, Agadath Maschiach, Sefer Noach, Perek Mipirke Hechaloth, Tephillath R. Simon ben Jochai, Schemchasai we Asasel, Chaje Chanoch, Midr. Esser Galijoth, עשר גליות, Midr. Bajom Haschwii, Midr. Golioth Hapelischti, Maassijoth, Meschalim schel Schelomo Hamelech, Tephillath Mordechai we Ester, Maasse Hanemala, Midr. Keri we Lo Khetib, Midr. al Hasainin על הויינין, Midr. de Abraham, Thepillath Schemone Esre, Agadoth Olam Katon, Agadtha de Schimon Khefa, Midr. Bechochma jassad Arez. Midr. Hallel, Chiram Melech Zor, Midr. Esser Galijoth, Maasse Daniel, Hagadath Schema Jisrael, Lekach Tob, Agadtha de Bne Mosche, Maasse Assereth Haruge Malchuth, Midr. al Jithhallel, Sidre Deschimuscha Rabba, Perek R. Joschia, Milchamoth Melech Hamaschiach, Sudath Livjathan, Seder Gan Eden wejom hadin, Midr. Abchir, das Buch Josippon, das Buch Sohar u. a. m. Von diesen behandeln vorwiegend und speziell: α. die Ethik: unter den Apokryphen das Buch Sirach und das Buch „die Weisheit Salomos“, die Zuthat im Pseudo Esra: „Von der Weisheit Serubabels“, sowie das im Talmud genannte Buch „Ben Sira“; ferner der Mischna-Traktat Aboth mit dem ihm später angefügten Perek Kinjan Thora, Aboth de R. Nathan, Traktat Derech Erez Rabba und Derech Erez Sutta, Megillath Chassidim, Traktat Khalla, Perek Haschalom, Alpha Beta de R. Akiba, Midrasch Leolam, Midr. Gadol u. Gedola, Meschalim schel Schelomo Hamelech, Mischle Schualim, Mischle Kobsim משלי כוכבים, Tana de be Elia oder Seder Elia Rabba, Midrasch Temura u. a. m. β. Die Geschichte und Sage der biblischen und nachbiblischen Zeit; es gehören hierher: die Schriften des Josephus (s. d. A.), mehrere Schriften Philos (s. d. A.) u. der Apokryphen als: der Brief Jeremias, die zwei Bücher der Makkabäer, das Buch Judith, das dritte Buch Esra, die Zusätze des Buches Ester, das Buch Baruch, die Zusätze zum Buche Daniel, die Erzählung des Buches Aristeas über die Abfassung der Septuaginta u. a. m. Von den talmudischen Schriften nennen wir: die Pesachhagada, Megillath Jochasin, Megillath Taanith, Agadath Dibre hajamim, das Seder Olam, Seder Tanaim u. a. m. Aus der Reihe der kleinen Midraschin zitiren wir: Midr. Megillath Ester, Midrasch Abba Gorion, Maasse Abraham, Petirath Aharon, Petirath Mosche, Maaße Vajissu מעשה ויסעו, das Buch Serubabel, Midr. Maaße Jehudith, Midr. Chanuka, Megillath Antiochus, Dibre Hajamim schel Mosche Rabenu, Maaße de R. Jehoschua ben Levi, Maaße be Schlomo Hamelech, Midr. Golioth Hapelischti, Maassioth, Midr. de Abraham, Agadoth de R. Schimon Khefa, Chiram Melech Zor, Midr. Esser Golioth, Maaße Daniel, Agada de Bne Mosche, Maaße Assereth Haruge Malchuth, Safra de Adam, Midrasch Ele Eskera, das Buch Josippon, das Buch Hajaschar u. a. m. γ Die Geheimlehre. Vorwiegend beschäftigen sich mit der Geheimlehre von den Apokryphen: das aethiopische Henochbuch, das Buch der Jubiläen, das 4. Buch Esra, die Himmelfahrt Mosis, die Himmelfahrt des Propheten Jesaias u. a. m. Aus dem talmudischen Schriftthume gehören hierher: die Abhandlungen Maaße Merkaba und Maaße Bereschith, Sefer Jezira, Pirke de R. Elieser, Midrasch Maajan Hachochma, מעין החכמה; Midr. Khonen, מדרש כונן; der Traktat Hechaloth, מסכת היבלות; Sefer Chanoch, Nistharoth de R. Schimon ben Jochai, נסתרות דר׳ שמעון בן יוחאי; Midrasch Hechaloth Rabbathi היכלות רבתי; Sefer Noach; Perek Mepirke Hechaloth, Chaje Chanoch, Midr. Bechochma Jassed Erez, Sidra Deschimuscha Rabba, Midrasch Schimchasai und Asasel, Midrasch Hasoher u. a. m. δ. Exegese und Archäologie. Speziell der Exegese und der Archäologie gehören an: Josephus Schrift: „Die jüdische Archäologie“ in

20 Büchern, und die „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes" oder „Die Bücher gegen Apion"; aus den Apokryphen: der Brief Jeremias, die Erweiterung der Psalmüberschriften, die Rolle der Genealogien, מגילת יוחסים, die Rolle der Räucherspezereien, מגילת סממין; die griechischen und aramäischen Bibelübersetzungen; die Rolle über den Tempelbau מגילת בנין בית המקדש; Traktat Khelim über die Tempelgefäße, der Mischnatraktat Middoth, die Boraitha von den 32 Regeln der Exegese, der Midrasch Rabba zu dem Pentateuch und den Büchern Schir Haschirim, Ruth, Echa, Ester u. Koheleth, der Midrasch zu den Psalmen, den Büchern Samuels u. zu den Sprüchen, Midr. Birchath Jakob, Dimuth Khisse schel Schelomo Hamelech, Midrasch Bajom Haschwii, Midrasch Melechoth Hamischkan, Midr. Keri weld Kethib, Perek Vajoscha, die Massora u. a. m. ε. Die Dogmatik. Von den Apokryphen: das Buch Tobit über Vergeltung; das Buch Baruch über die Buße und die den Israeliten verheißene Erlösung; der Brief Jeremias gegen den Götzendienst; das Gebet Asarias über Gottvertrauen u. a. m. Aus den Midraschim: Traktat Gehinnom über die Hölle, Traktat Chibut Hakeber über die Grabesleiden, Seder Gan Eden über das Paradies; Othot Hamaschiach, die Zeichen des Messias, Midrasch Maaße Thora über die Gesetzesoffenbarung, Pirke Maschiach, Abschnitte vom Messias, Hagadoth Schema Jisrael über den Glauben an die Einheit Gottes; Milchamoth Melech Hamaschiach über die Kämpfe des Messias, Sudath Livjathan über das Zukunftsmahl (s. d. A.); Seder Ganeden und Jom Hadin über das Paradies und den Tag des Gerichts u. a. m. Das Nähere über diese hier genannten Schriften bitten wir in den betreffenden Artikeln nachzulesen. II. Geschichte. Gleich nach der Zusammenstellung des biblischen Schriftthums (s. Bibel) stellte sich das Bedürfniß heraus, besonders für die Volks- u. Gesetzeslehrer, die Vorträge hielten, zur Aufzeichnung von Erläuterungen gewisser Gesetzesstellen, Worterklärungen und von Redeweisen, die im Laufe der Zeit dem Volke unverständlich geworden. Es mögen solche Notizen als Randbemerkungen zum Texte verzeichnet worden sein. Mit der weitern Entwicklung der Agada zu einem selbständigen Schaffen (s. Agada), wie sie Spruch, Gleichniß und Sage dichtete und von da sich zu selbständigem Reflektiren erhob und eigene Gedanken und Betrachtungen aufstellte, die in den Volksvorträgen zur Verwendung kam, bildete sich allmählich ein eigenes Schriftthum aus, das erst später von dem biblischen als nicht zu ihm gehörig, geschieden wurde.[1]) Vermehrt wurde dasselbe durch die Anfertigung von Uebersetzungen, griechischer und aramäischer, des Pentateuchs u. der andern biblischen Bücher. So wissen wir von der griechischen Bibelübersetzung Septuaginta (s. d. A.), daß sie 150 n. schon da war.[2]) Wir nennen ferner: das Sirachbuch, das aethiopische Henochbuch, die ersten zwei Bücher der Makkabäer; aus dem Talmud: Megillath Beth Chaschmonaim, das Weisheitsbuch Salomos, das Buch Bel und der Drachen, das Buch Tobit, das Buch Baruch, das 3. und 4. Buch Esra, die geneologischen Rollen, Megillath Jochasin, im Buch Adams, das Buch der Jubiläen, die Fastenrolle, Megillath Taanith, das Buch Tigla, das Buch Laana, die Bücher Meros u. a. m., die später unter den Namen apokryphische Schriften ihre Zusammenstellung gefunden. Es versteht sich, daß diese Schriften nicht einer Richtung huldigten, sondern verschiedene Geistesrichtungen, wie dieselben aus dem Schooße des Judenthums durch die Berührung mit dem Griechenthume und den Kampf gegen die Samaritaner hervorgingen, vertraten. Der Hellenismus (s. d. A.), der zur Ausgleichung der biblischen Lehren und Gesetze mit den Anschauungen des Griechenthums alles Jüdische ummodelte und in griechischer Gewandung erscheinen ließ, sowie der Essäismus (s. d. A.) andererseits, der als Extrem des Chassidäismus (s. d. A.) in entgegengesetzter Richtung nichts Besseres zu thun glaubte, als die reine Bibellehre und das einfache Bibelwort durch Sagen und Wundergeschichten

---

[1]) Siehe: „Apokryphen". [2]) Siehe: Uebersetzung der Bibel, griechische.

zu überschütten und das Gesetz durch kleinliche Zuthaten zu überbürden; ferner der Samaritanismus (s. d. A.) und der Sadducäismus (s. d. A.), die zur Rechtfertigung und Aufrechthaltung ihrer dissentirenden Lehren und Bibelauffassung in Schrift und Wort nicht unthätig geblieben —, waren es, welche diese Schriften hervorbrachten und unter das Volk verbreiteten. Man betrachtete sie als zum heiligen Schriftthum gehörig, was verschiedene Spaltungen und immer neue Sektenbildungen zur Folge hatte. Das schien den Wächtern des Judenthums gar zu gefährlich. „Ihr Weisen, seid vorsichtig in euren Lehren, vielleicht verschuldet ihr das Exil und kommt zur Stätte bösen Wassers; es trinken die Jünger nach euch mit Durst eure Lehren, und da wird der Name Gottes entweiht". [1]) Man stellte daher den biblischen Kanon fest und schied eine Menge Schriften aus demselben, von denen Viele als apokryph erklärt und „apokryphische Bücher, ספרים גנוזים, bezeichnet wurden, andere erklärte man als außerhalb des Judenthums stehend, ספרים חצונים, Externe Schriften, und verbot sie ganz und gar. [2]) Auch damit beruhigte man sich noch nicht, sondern unterwarf mehrere Bücher als das Buch Ezechiel, [3]) das Hohelied die Sprüche Salomos, [4]) und das Buch Koheleth [5]) einer strengen Prüfung, sodaß deren Beibehaltung bei den bibl. Schriften viel Mühe kostete. Der Bestand des Judenthums durch die Zuname dieses Schriftthums schien so sehr bedroht, daß man es rathsam hielt, das Niederschreiben der Agada und die Abfassung von agadischen Schriften ganz und gar zu verbieten. Nur die biblischen Bücher sollten als Schriftthum existiren, alles Andere, Halacha und Agada, durften nur mündlich von Mann auf Mann übergehen. Freilich konnte dieses Verbot nicht durchgreifen und allgemeine Geltung sich erringen. Halacha und Agada wurden doch immer niedergeschrieben, aber im Ganzen war man auf die als apokryph und extern bezeichneten Bücher aufmerksam und suchte sie mehr zu entfernen. Das Lesen der Letztern wurde sogar mit dem Verlust der ewigen Seligkeit verboten. Die Stellen darüber sind: „Mehr als diese, sei gemahnt, mein Sohn! Denn Jeder, der mehr als 24 Bücher in sein Haus bringt, der bringt Zerrüttung in sein Haus als z. B. das Buch Sirach und das Buch Tigla" (s. d. A.); „Vieles Sinnen ermüdet das Fleisch", d. h. diese sind wohl zum Nachsinnen gestattet, aber nicht zur Ermüdung des Fleisches" d. h. nicht zum anhaltenden Studium. [6]) Deutlicher: „Wer sie liest, lese sie, als wenn er in einem Briefe lesen möchte". [7]) Es war also das Lesen derselben nicht verboten; nur daß sie nicht zu den heiligen Schriften gehörten, deren Studien eine Pflicht des Israeliten war. Wir zitiren in Bezug darauf noch eine dritte Stelle: „Und alle Schriften, die von da ab (d. h. nach Schließung des biblischen Kanons) geschrieben wurden, verunreinigen nicht die Hände". [8]) „Die Händeverunreinigung war nur bei den wirklich biblischen Büchern. [9]) Strenger jedoch ging man gegen die externen Schriften ספרים חצונים, vor, die als nicht mehr auf dem Boden des Judenthums stehend, betrachtet wurden. Wir hören darüber: „Und diese, ואלו, haben keinen Antheil an der zukünftigen Welt. R. Akiba sagte: „Auch der, welcher in den externen Schriften liest, und wer eine Wunde bespricht d. h. über sie den B. 2 M. 15. 26. lispelt. [10]) Diese externen Schriften werden im Talmud als „Ketzerbücher", „Bücher der Minin" ספרי מינין, bezeichnet. [11]) Von den Ketzerbüchern „Sifre Menin" heißt es auf einer andern Stelle: „denn sie stiften Feind-

---

[1]) Aboth. I. 11. [2]) Sanh. [3]) Sabbath S 14 β. [4]) Aboth de R. Nathan Abth. 1. [5]) Sabbath S. 30 β. Mehreres siehe: „Bibel" und „Apokryphen". [6]) Midrasch rabba zur Stelle: ויותר מהמה הזהר בני שכל המכנים בתוך בותו יותר מכ״ד ספרים מהומה הוא מכנים בביתו כגון ספר בן סירא וספר בן תגלא. [7]) Jeruschalmi Sanhedrin Abschn. 10 S. 28 a. הקורא בה כקורא באגרת. [8]) Mischna Jaddajin, Absch. 2. Tos. daselbst. [9]) Siehe: „Bibel" und „Händewaschen". [10]) Mischna Sanhedrin 10. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא ר׳ עקיבא אומר אף הקורא בספרים חצונים והלוחש על המכה. [11]) Sanh. Nach dem Texte bei Alphasi, da es in unserm Text heißt: ספרי צדוקים Jeruschalmi Sanhedrin Absch. 10. S. 28 a. werden als externe Schriften das Sirachbuch und das Buch Ben Laana כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה was jedoch bei richtiger Beachtung des Plurals „ספרי", Bücher Ben Sira — incorrekt sein muß und mit Recht vermuthet Joel hier: ספרי בן סטדא.

schaft zwischen den Israeliten und ihrem Vater im Himmel!"[1]) Sehen wir uns die oben genannten ausgeschiedenen Bücher nochmals an, so haben wir bei denselben sowol essäische Schriften (das Henochbuch, das Buch der Jubiläen u. a. m.), als auch Schriften der Hellenisten oder die sich dem Hellenismus zuneigen zu verstehen; man hat also die Bücher von beiden extremen Richtungen, der nach Rechts (des Essäismus), als auch der nach Links (des Hellenismus) ausgeschieden. Die verbotene Agada war daher sowol die des extremen Mystizismus, aus dessen Lehren theilweise das Christenthum sich aufgebaut, als auch die des extremen Hellenismus, wie dersebe sich aus den Theosophien Philos zum späteren Gnostizismus entwickelt hat. In den Artikeln: „Agada", Simon ben Soma" u. a. m. haben wir nachgewiesen, wie sehr man jede Abweichung davon verpönt und auf die Reinerhaltung der Agada bedacht war. Doch wir haben es hier nur mit der Geschichte deren Schriftthums zu thun, die wir hier weiter besprechen wollen. Wie es sich mit dem Verbot des Niederschreibens der Agada überhaupt verhalten habe, darüber hören wir erst wieder die Lehrer des 3. Jahrh. n. sprechen. Wir schließen daraus, daß um diese Zeit die Ueberhandnahme des agadischen Schriftthums die Erneuerung der Verbote veranlaßt habe. R. Chija (i. 3. Jahrh.) sah ein Buch der Agada und sagte: „Wenn auch das darin gut ist, möge doch die Hand dessen, der es geschrieben, abgehauen werden".[2]) R. Josua b. Levi (s. d. A.) lehrte: „Wer die Agada schreibt, hat keinen Antheil in der künftigen Welt".[3]) Ebenso schimpfte R. Sera über die Agadaschriften und nannte sie „Zauberbücher" ספרי דקיסמין.[4]) Doch wird von R. Jochanan und R. Simon b. Lakisch erzählt, daß sie in den Büchern der Agada studirt hatten und als man sie darüber zur Rede stellte, antworteten sie: „Besser, das ein Thoraverbot vernichtet wird, als daß die Thora vergessen werde.[5]) R. Jochanan lehrte ausdrücklich: „Wer Agada aus dem Buche lernt, wird sie nicht bald vergessen".[6]) Auch von den Lehrern des 4. Jahrh. R. Pappa u. R. Huna b. Jehoschua, wird erzählt, daß sie sich der Agadabücher in ihren Vorträgen bedienten.[7]) Auch von R. Josua b. Levi, der jenen obigen strengen Ausspruch gegen die Agadaschriften macht, wird an andern Stellen erzählt, daß er ein Freund der Agada war und selbst Agadaschriften פנקסאות, hatte.[8]) Wir vermuthen daher, daß diese Verbote nur gegen die verbotene Agada nach Rechts und nach Links (s. oben) gerichtet waren. Doch auch diese Schriften haben sich erhalten, und bitte ich über dieselben den Artikel „Mystik" nachzuschlagen und die in Theil 1. dieses Artikels aufgezählten Schriften zu beachten und in die sie betreffenden Artikel einzusehen.

Agadath Bereschith, אגדת בראשית. Agadisches Sammelwerk, von 83 Abschnitten zum 1 B. Mosis, von denen je 3 Abschnitte immer ein Thema behandeln, sodaß der erste Abschnitt an einen Vers aus dem 1 B. Mosis, der zweite an einen Vers aus den Propheten und der dritte an einen der Kethubim (Hagiographen) anknüpft. Dasselbe enthält höchst interessante Ausführungen, die mehr gelesen und zu exegetischen und homiletischen Arbeiten benutzt zu werden verdienen. Die Dreitheilung der Behandlung erinnert an essäischen Ursprung, bei denen die Dreizahl sehr beliebt war und als heilig galt.[9]) Eine schöne und correkte Ausgabe ist die im Jellineks Beth Hamidrasch Theil IV. Mehreres siehe: „Midraschim, kleine".

Agadetha de B'ne Mosche, אגדתא דבני משה. Agadaschrift jüngern Ursprunges, welche die Sagen von den Geschicken und dem Verbleiben der zehn Stämme (s. d. A.) enthält und an 1 M. 30. 24. anknüpft. Abgedruckt befindet sich dieselbe in Beth Hamidrasch Theil VI.

---

[1]) Sabbath. [2]) Jeruschalmi Sabbath Absch. 16 [3]) das. [4]) Jeruschalmi Maaseroth Absch. 3. [5]) Temura S. 14a. [6]) Jeruschalmi Berachot Absch. 8. [7]) Sabbath S. 89a. [8]) Siehe „Josua b. Levi" und „Agada". [9]) Siehe darüber die Art. „Essäer". „Heilige Gemeinde".

Agadetha de Simon Kepha, **אגדתא דשמעון כיפא.** Diese agadische Schrift enthält eine Petruslegende, die in verschiedenen Bearbeitungen unter den Juden des Mittelalters sich erhalten hat. Dieselbe erzählt, daß die Nichtfeierung gemeinschaftlicher Feste zwischen Christen und Juden und die Abschaffung des mosaischen Gesetzes, der Beschneidung u. s. w. im Christenthume die völlige Trennung der Christen von den Juden bezweckte, was den Frieden zwischen beiden erzielen sollten. Simon Kepha (Petrus) wurde von den Juden hierzu in die Versammlungen der Christen geschickt, um dieses zu bewirken. Abgedruckt sind diese Petruslegenden ebenfalls in den Midraschsammlungen. Beth Hamidrasch Theil V. und Theil VI.

Agadath Olam Katon, **אגדת עולם קטן.** Agadaschrift, die den Menschen als Mikrokosmos, das Universum im Kleinen, darstellt. Es werden am Menschen Parallelen für Sonne, Mond, Sterne, Sternbilder, Luft, Stürme und Feuer, Wolken, Regenbogen u. s. w. nachgewiesen. Interessant ist darin die Schilderung des Herzens;[1] ebenso die Vergleichung der Zunge mit dem Meere.[2] Abgedruckt befindet sich diese Schrift in Beth Hamidrasch V. Vergl. hierzu Jellineks Joseph Iben Zadik, Mikrokosmos, Leipzig 1854 u. Frankels Monatsschrift 3. Jahrg. S. 159 ff.

Agadath Maschiach **אגדת משיח.** Diese Schrift hat die messianische Sage von den letzten sieben Jahren vor der Erscheinung des Messias ben David. Von Obergaliläa führt der Messias Sohn Joseph die Israeliten zum Siege, aber findet dann den Untergang; es tritt eine Leidenszeit für Israel ein, worauf der Messias Sohn David erscheint und die Erlösung bringt. Auch diese Schrift ist im Beth Hamidrasch Theil III abgedruckt. Vergleiche hierzu noch die Stücke daselbst das Buch Serubabel in Theil II., sowie die Schrift טעם וקנ׳ם Frankfurt a/M. 1854. Targum jeruschalmi zu 4 M. 11. 26. und den Artikel „Messias Sohn Joseph“ in dieser Real-Encyclop. Abth. II; ferner B. 9 Zeitschr. der D. M. Gesellschaft 4. Heft die Arbeit von B. Beer.

Agadath Schemone Esre, **אגדת שמונה עשרה.** Agadische Schrift, ebenfalls im Beth Hamidrasch Th. V. abgedruckt, welche für die einzelnen Stücke des Achzehngebetes, Schemone Esre (s. d. A.) Anknüpfungen in der ältern israelitischen Geschichte auffindet und in ihr vorbedeutet, nachweist.

Alabarch *Ἀλαβάρχης*, auch: Arabarch, *Ἀραβάρχης* oder: Ethnarch, *Ἐθνάρχης*, auch: Genarch *Γεναρχης*. I. Name, Bedeutung, Würde u. Stellung. Diese vier Namen bezeichneten das Oberhaupt der Juden Aegyptens, speziell der in Alexandrien, die bald eine größere, bald eine kleine Machtvollkommenheit bedeuten und auf den Wechsel dessen Macht und Stellung unter den verschiedenen Oberherren Aegyptenszurückzuführen sind. „Alabarch“ u. „Arabarch“ ist eine Benennung, die Verschiedenheit der ersten Silbe „Al“ und „Ar“ bei diesem Namen beruht auf der Lautverwechselung des „l“ und „r“ im Griechischen, nach der derselbe in Palästina „Alabarch“,[3] und in Alexandrien und Rom „Arabarch“,[4] hieß. Der Name „Arabarch“ ist eine Zusammensetzung von „Araba“ u. „arches“ und bedeutet „Oberhaupt der arabischen Landschaft Aegyptens“, nämlich des von Juden bewohnten Theiles von Aegypten, der als eine Arabiae nomos, Arabischer Kreis, Arabische „Landschaft“ angesehen wurde. „Arabarch“ wäre demnach eine Benennung des Oberhauptes eines Landestheils Aegyptens, gleich andern ähnlichen Namen als z. B. Galatarch, Syriarch, Cypriarch u. a. m.[5] Man versteht darunter

---

[1]) Davon schon im Midrasch rabba zu Koheleth 1. 16. [2]) Auch im Beth hamidrasch III. S. 13. [3]) Nach der Zitirung dieses Namens bei Josephus a. m. St. Noch in Sifre zu 5 M. 1. 1. kommt diese Bennennung „Alabarches“ לברכם in einer Erklärung des Wortes אברך von R. Jose Darmaskres eines Lehrers d. 2. Jahrh. n., vor. Vergl Geigers Zeitschr. III. S. 281. [4]) Siehe weiter; vgl. über diese Namen Geigers Zeitschr. V. 214. wo richtig auf Cicero ad. Att. II. 17. 3. u. Juvenal I. 130. hingewiesen wird, wo nicht Alabarches, sondern „Arabarches“ dieser jüdische Würdenträger heißt. [5]) 2 Macc. 12. 2.

einen vom Oberherrn eingesetzten oder anerkannten Volksfürsten, der jenem verantwortlich ist. Eine andere Bedeutung haben die zwei andern Namen „Ethnarch", „Volksfürst", u. „Genarch", „Stammfürst", welche diesen Würdenträger nicht mehr als einen „Landesgebieter", Landesfürsten", sondern als einen „Volks- oder Stammfürsten angeben und ihn als das Oberhaupt eines Volkes oder Stammes, der Juden Alexandriens, bezeichnen. Vielleicht deutet dieser Name auf eine später geschmälerte Macht desselben. Im Ganzen war es eine Art fürstliche Würde, die der „Alabarch" inne hatte gleich der des Resch Galutha, des Exilsfürsten, Exilsoberhauptes (s. d. A.), der Juden in Babylonien und des spätern „Nassi" (s. d. A.), Fürsten, der Juden in Palästina unter römischer Herrschaft. Der Geograph Strabo[1]) sagt von den Juden Alexandriens: „Es besteht auch ihr Ethnarch, der das Volk regiert und die Rechtsstreitigkeiten entscheidet, für die Handelsverträge und (kaiserliche) Verordnungen Sorge trägt." Nach dem Bericht von Philo[2]) war neben dem Alabarchen oder Genarchen ein jüdischer Senat von 70 Mitgliedern, der von Augustus bestätigt wurde und der dem Genarchen zur Seite stand, um gemeinschaftlich die Funktionen zu verwalten. Hierzu kam die Oberleitung des Heliopolitanischen Staates (Onion) und die Bewachung der Flüsse der Nilmündungen und des Meeres, betreffend die Einforderung der Hafenzölle, womit sie schon von den Ptolemäern wegen ihrer Treue gegen sie betraut wurden.[3]) Auch der Mann, der den Kaiserlichen Fiskus zu vertreten hatte, führte den Namen: „Alabarch".[4]) Ein Lehrer aus dem 2. Jahrh. n., R. Jose aus Darmaskus, sagt von der amtlichen Stellung des Alabarchen: „Alles muß durch seine Hand gehen".[5]) II. Geschichte. Erst aus der Zeit des Kaisers Augustus erhalten wir sichere Nachricht über die Namen und Würden des Alabarchen, doch ist die Alabarchenwürde eine viel ältere, wohl aus der Zeit der Ptolemäer. Unter ihnen, besonders unter Ptolemäus VI. Philometer, erfreuten sich die Juden einer sehr günstigen Stellung. Josephus erzählt, er und seine Frau Cleopatra haben Onias und Dositheos ihr ganzes Reich anvertraut und sie zu Strategen ihrer ganzen Armee erhoben (170 v.).[6]) Ferner heißt es daselbst, daß die ägyptischen Könige den Juden Alexandriens wegen ihrer Treue die Bewachung des Flusses (die Einforderung des Hafenzolles) anvertrauten. Ueber den Fortbestand dieser Alabarchenwürde, mit der die Ueberwachung der Hafenzölle (siehe oben) mit verbunden war, berichtet Josephus, Augustus habe nach dem Tode eines Ethnarchen die Ethnarchie weiter bestehen lassen, worüber ein eigenes Edikt ausgestellt wurde.[7]) Aelter ist der Bericht von dem Geographen Strabo über die Alabarchenwürde und deren Funktionen.[8]) In einer Urkunde für die Juden Alexandriens von Claudius wird ausdrücklich hervorgehoben, Augustus habe den Judäern in Alexandrien ihre Privilege gelassen, als das der Gleichstellung mit den andern Griechen und des Rechtes, einen eigenen Ethnarchen zu haben, und sie bei ihren Gesetzen zu belassen, daß sie nicht gezwungen werden, ihre Religionsgesetze zu übertreten. Dasselbe habe schon früher Julius Cäsar bestätigt und in eine Säule eingraben lassen.[9]) Dieses Privileg zur Belassung eines eigenen Oberhauptes (Alabarchen) zur Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheit war eine besondere Gnade gegen die Juden, da nach Dio Cassius 17. 17. Augustus dieses nicht den andern Alexandrinern gestattet hatte. Ueber die fernere Geschichte der Alabarchen wird erzählt, der Kaiser Klaudius habe den Alabarchen Alexander Lysimachus, den der Kaiser Kajus in den Kerker werfen ließ, wieder freigegeben (i. J. 42).[10]) Unter Klaudius war auch ein Alabarch Demetrios, der die

---

[1]) Wird zitirt in Joseph Antt. XIV. 7. 2. [2]) Philo in Flcaeum edit Mang. II. 527 ff. [3]) Joseph. Contr. Apionem II. 15. Dieser Hafenzoll wurde noch im 4 Jahrh. „vectigal Arabarchiae genannt. Codex Theodosianus IV. 12. 9. [4]) Justin. edicta XI. 2. corp. jur. edit. Lips. III. 101. [5]) Sifre zu 5 M. 1. 1. לברכים שהכל נכנם ויוצא תחת ידו. [6]) Joseph. contr. Apionem II. 15. [7]) Joseph. Antt. XIX. 5. 5. [8]) In Joseph. Antt. XIV. 7. 2. [9]) Joseph. contr. Apionem II. 4. [10]) Joseph. Antt. XIX. V. 1.

Schwester Agrippas II. heirathete.[1]) Ferner berichtet man, daß Alexander, der Vater des Tiberius Alexander, die Alabarchenwürde bekleidete.[2]) Dieser Alexander war es, der Agrippa I., als er noch Privatmann war, Vorschüsse machte, sodaß derselbe in Rom als Prinz auftreten konnte (36 v.);[3]) auch ließ er die Pforten des Tempels zu Jerusalem mit Gold und Silber verzieren (Joseph b. j. V. 5.) Beide waren bei der Eroberung Jerusalems unter Titus mit thätig. Tiberius Alexander trat später zum Heidenthume über. Philo, der berühmte jüdische Philosoph Alexandriens (s. Philo), wird als Sohn des Alexander und Bruder des Tiberius Alexander bezeichnet.[4]) Tiberius Alexander war es, der bei dem Aufstande der alexandrinischen Judäer gegen die Griechen unter ihnen ein Blutbad anrichten ließ; er war Präfekt von Aegypten.[5]) Im Jahre 73 wurde der Oniastempel (s. d. A.) in Heliopolis geschlossen, womit die frühere Bedeutung der Alabarchie aufhörte. Der Alabarch war nicht mehr der Fürst eines Landestheils Aegyptens, sondern nur noch das Oberhaupt der Juden Alexandriens, mit dem Amte zur Ueberwachung der Hafenzölle. So spricht noch ein Lehrer des 2. Jahrh. n. von dem Alabarchen und dessen Macht.

Amalek, עמלק, ein den Israeliten feindlicher Volksstamm, edomitischer Herkunft von einem Enkel Esaus,[6]) meist an der südwestlichen Grenze Palästinas, an dem Gebiete der Philister u. an dem Gebirge Seir, von Havila bis Sur,[7]) der Israel nach dem Auszuge aus Aegypten feindlich überfiel, um es zu schwächen und zu bekriegen, was ihm jedoch nicht gelang. Durch die tapfere Gegenwehr des israelitischen Volkes unter der Anführung Josuas und durch die Aufmunterung Mosis, der mit zum Himmel ausgestreckten Händen für Israel betete, wurde Amalek besiegt und zurückgeschlagen. Wegen dieses ohne Ursache unternommenen Ueberfalls wurde gegen ihn ein Vernichtungskampf beschworen, der erst nach der Eroberung Palästinas beginnen sollte.[8]) Aber auch er wiederholte seine Feindseligkeiten in Verbindung mit anderen Völkerschaften Palästinas, bald mit den Kananitern[9]) bald mit den Ammonitern[10]) und Midjanitern.[11]) Einen Vernichtungszug gegen ihn unternahm Saul, der dessen König Agag lebendig gefangen nahm.[12]) Diesen Sieg hatte er in der Nähe von Karmel, 3 Stunden südlich von Hebron, errungen, wo er sich ein Denkzeichen, wahrscheinlich zum Andenken dieses Sieges, errichten ließ.[13]) Doch ward Amalek noch nicht völlig vernichtet, was Saul zum Vorwurf gemacht wird.[14]) Später machte David, ehe er König wurde, von Ziklag aus Einfälle in das Gebiet der Amalekiter.[15]) Auch als König setzte er die Feindseligkeiten gegen sie fort.[16]) Der Rest der Amalekiten wurde erst unter dem Könige Hiskia von den Simeoniten vernichtet, die dessen Wohnsitze eroberten und in Besitz nahmen.[17]) In der Agada (s. d. A.) des talmudischen Schriftthums werden uns diese Begebenheiten, der Ueberfall Amaleks, und die Folgen desselben, besprochen. a. Sein Ueberfall. Derselbe wird als Werk der Bosheit bezeichnet. Denn tief im Lande hatte Amalek seinen Wohnsitz; er mußte auf seinem Zuge gegen die Israeliten in der Wüste das Gebiet mehrerer Völkerschaften durchziehen: „Amalek wohnte im Süden des Landes, Chiti, Jebussi und Emori auf dem Gebirge und der Kanaaniter am Meere (4 M. 16. 29).[18]) Er begnügte sich nicht, allein als Feind aufzutreten, sondern überredete hierzu auch andere Völkerschaften, von denen sich mehrere seinem Kriegszuge gegen Israel anschlossen und den Angriff wiederholten.[19]) Sein plötzlicher Ueberfall wird mit dem eines Heuschreckenschwarms verglichen.[20]) In Bezug darauf wird sein Name „Amalek", עמלק bald (zerlegt in עם־ילק) als „Heuschreckenschwarm", bald

---

1) Daselbst XX. 7. 3. 2) Das. XX. 5. 2. 3) Joseph. Antt. 18. 6. 3. 4) Joseph Antt. 8. 1. 5) Joseph b. j. II. 18. 8. 6) 1 M. 36. 40. 7) 4 M. 13. 29; 1 S. 27. 8; 1 Chr. 4. 43. 8) 2 M. 17. 15. 5 M. 25. 17—19 9) 4 M. 14 45. 5 M. 1. 45. 10) Richter 13. 13. 11) Das. 6. 3. 33; 7. 12. 12) 1 S. 15 3 9. 13) Das. V. 12. 14) 1 S. 28. 18. 15) 1 S. 27. 16) 2 S. 8. 12. 1 Chr. 18. 11. 17) Das. 4. 42. 18) Tanchuma zu Beschalach. 19) Daselbst. 20) Midrasch rabba zu כיתשא.

(zerlegt in עם ללוק דמו) als „Blutdürstiger" erklärt.[1] Weiter wird Amalek als Urtypus der Feinde Israels bezeichnet. „Dahin war das Heil, die Ruhe und die Erholung; es trat Zorn ein" (Hiob 3,26.), das zielt auf die Blutbefehle Pharaos und den Ueberfall Amaleks.[2] Oder: „Dahin war das Heil", das ist Israels Exil in Babel; „dahin die Ruhe", das zielt auf die Verfolgungen der Israeliten im persischmethischen Reiche unter Ahasveros; „dahin die Erholung" das auf den feindlichen Angriff der Griechen unter Antiochus Epiphanes; „und es kam der Zorn" das auf das Verfahren Roms, Edoms, des Stammgenossen Amaleks.[3] Die Religionsverfolgungen gegen die Juden unter Hadrian u. späterer Zeit werden als Werke Amaleks bezeichnet. Als Amalek eindrang, um Israel dem Schutze seines Vaters im Himmel zu entführen, betete Moses vor Gott: „Herr der Welt! dieser Frevler will deine Söhne dir entführen, das Buch deiner Lehre, das du gegeben, wozu? wer wird darin lesen? Herr der Welt! diese Söhne und Töchter, die in alle Welt zerstreut deinen Namen verkünden sollen, werden von diesem Frevler, fern von dem Schutze deiner Liebe, getödtet, wer wird nun deinen Namen lehren und deine Lehre verkünden?"[4] Die daraus sich ergebende Lehre ist: „Hochmuth erniedrigt den Menschen, aber Demuth verleiht ihm den Sieg" (Spr. Sal. 29,23).[5] b. Die Folgen dieses Kampfes. Dieselben werden als aus der Befestigung des israelitischen Volkes in seinem Gottesglauben bestehend, bezeichnet. „Nur die Schwachen" d. h. die sich außerhalb des göttl. Schutzes dachten, erreichte die Hand Amaleks.[6] Amalek war eine gute Zuchtruthe in der Hand Gottes,[7] durch ihn sollte Israel die Ueberzeugung erlangen daß es von Gott geschützt wird und ohne diesen göttlichen Schutz es untergehe. Eine Zuflucht ist er mir am Tage der Noth (Psalm 9,10), das ist, heißt es, der Krieg mit Amalek.[8] Bereits war Israel von seinem Gotte abgefallen, murrte und rief: „Ist auch Gott unter uns?" (2. M. 17, 2). Darum mußte Amalek, der Undankbare, kommen und bestrafen die Undankbaren.[9] Ein Sohn, lautet hierzu ein Gleichniß, sollte einst mit seinem Vater eine weite Reise unternehmen. Der Vater, voll Zartgefühl gegen seinen Sohn, fürchtete, derselbe könnte durch allzugroße Uebermühung leicht einer Krankheit anheimfallen, er nahm ihn auf seine Schulter, trug ihn liebevoll den ganzen Weg, ließ ihm nichts entgehen und rechnete so auf dessen dankbare Anerkennung. Aber wie getäuscht fand er sich, als er ihn eines Tages fragen hörte: Sahest Du nicht meinen Vater? wo ist denn mein Vater? So fragst du? entgegnete darauf der Vater, du weißt nicht, wer dich trägt, schützt und pflegt? Nun, du sollst es wissen! Er warf ihn auf die Erde, wo er bald darauf von einem Hunde gebissen wurde. Vater! mein Vater! rief erschrocken der Sohn. Also ging es auch Israel. Gott erlöste es aus Aegypten, speiste es in der Wüste mit Manna, sorgte für Wasser, Fleisch und dennoch murrte es und rief: Ist wohl auch der Ewige unter uns? (2. M. 17, 8.) So mußte Amalek kommen, um sie von dem Dasein Gottes zu überzeugen.[10] Die von Moses gegen den Himmel ausgestreckten Arme bei dem Kampfe sollten Israel belehren, wohin es Hände und Herz zu erheben habe, so es siegen soll.[11]

Aphrodite. אפרודיטי, Ἀφροδίτη, Aphrodite. Bekannte griechische Göttin Venus. Im Talmud wird erzählt, daß der Patriarch R. Gamliel kein Bedenken hatte, in dem Bade der Aphrodite, d. h. wo ihre Statue stand, zu baden. Als er darüber von einem Proklos gefragt wurde, antwortete er: „Ich kam nicht in ihr Gebiet, sondern sie in das meinige; man sagt nicht: „das Bad ist zur Zier der Aphrodite, sondern die Aphrodite ist eine Verzierung des Bades!"[12]. Eine andere Stelle berichtet, daß R. Simon b. Lakisch sah, wie man im Bade vor der Aphrodite sprengte.[13]

---

[1]) Daselbst. [2]) Das. zu 2 M. Absch. 26. [3]) Das. [4]) Das. [5]) Midr. rabba 4 M. Absch. 13. [6]) Tanchuma zu כיתשא. [7]) Das. zu בשלח. [8]) Midr r 2 M. Absch. 23. [9]) Tanchuma zu בשלח. [10]) Midr. r. 1 M. Abschn. 25. Tanchuma zu יתרו. Midr. r. 2 M. Absch. 26. [11]) Tanchuma zu בשלח. [12]) Aboda Sara S. 44β. [13]) Jeruschalmi Schebiith Absch. 8. S. 38β.

Aristeas, אריסטיאס. Alexandrinischer, gebildeter Jude am Hofe Ptolemäus Philadelphus (284—246 v.), der angeblich die nach ihm genannte Schrift, den „Aristeasbrief" verfaßt haben soll. Dieselbe[1]) erzählt von der Entstehung der griech. Bibelübersetzung Septuaginta (s. d. A.), giebt Aufschlüsse über einen großen Theil des jüdischen Gesetzes, bringt da und dort eingestreut von der Glaubens- und Sittenlehre des Judenthums und berichtet über Jerusalem, den Tempel, die Priester, den Hohenpriester, die Priesterkleider, die Burg Zions, den Boden, die Größe Palästinas, den Jordan, den Ackerbau, die Viehzucht und andere Volksbeschäftigung. Sie ist im Geiste des Hellenismus in Alexandrien (s. Hellenismus), zu dessen Produktionen sie gehört, abgefaßt, hat unverkennbar eine apologetische Tendenz, die verkannte und angefeindete Lehre des Judenthums[2]) in ein besseres Licht zu setzen und sie in den Augen der Griechen zu heben. Wir geben hier den Inhalt derselben kurz an. Demetrius Phalerius, der Bibliothekar des Königs Ptolemäus Philadelphus, machte diesen in einem Vortrage über die bereits in seiner Bibliothek angesammelten Bücher darauf aufmerksam, daß auch die Gesetze der Juden einer Uebersetzung ins Griechische und einer Aufnahme in die Bibliothek werth seien. Der König erklärte deshalb an den Hohenpriester nach Jerusalem zu schreiben. Aristeas, der damals am Hofe war, benutzte diesen günstigen Augenblick zur Fürbitte bei dem König um Freilassung der in Leibeigenschaft schmachtenden Juden. Philadelphus war gnädig und befahl die Auslösung derselben auf seine Kosten. Es wurden über 100,000 M. losgekauft. Auch Demetrius bat in einer Schrift, der König wolle dahin wirken, daß man gute Uebersetzer für die jüdischen Gesetzbücher erhalte. Philadelphus läßt deshalb an den Hohenpriester Elasar in Jerusalem ein Schreiben anfertigen und wählt zur Ueberbringung desselben zwei Gesandte, den Aristeas und den Leibwächterobersten Andreas, denen er viele werthvolle Geschenke für den Hohenpriester mitgiebt. Elasar nahm die Männer glänzend auf, zeigte ihnen alle Merkwürdigkeiten Jerusalems, des Tempels u. a m., ertheilte ihnen Aufschluß über viele Gesetze und Institutionen, den Tempel und dessen unterirdischen Wassern, den Hohenpriester und seine Kleidung, die Burg Zion, die Stadt Jerusalem u. a. m., las das königliche Anschreiben in einer Volksversammlung vor. Darauf wählte er 72 Schriftgelehrte, die mit der griechischen Wissenschaft und den griechischen Sitten vertraut waren, 6 aus jedem Stamme (?), die er zu Uebersetzern bestimmte und mit den Gesandten nach Alexandrien mitschickte. Bei der Abreise überreichte er ihnen eine Abschrift des Gesetzes auf Pergament mit goldenen Buchstaben, ein Schreiben an Philadelphus, in welchem er die Namen der Uebersetzer angab und um deren Rücksendung nach vollbrachtem Werke bat. So langten die Gesandten in Aegypten an, berichteten dem Könige von ihrem Empfange, von Jerusalem rc. Philadelphus war über diese glückliche Ausführung so sehr erfreut, daß er beim Anblick der Gesetzesrollen Thränen vergoß. Die Mitgekommenen wurden sodann sieben Tage nacheinander zur Tafel geladen, von denen immer an 10 bezüglich 11 Fragen zur Beantwortung vorgelegt wurden. Die Antworten fielen so sehr befriedigend aus, daß Jeder von ihnen mit 3 Talenten und einem Sklaven beschenkt wurde. Nach fernern drei Tagen führte sie Demetrius nach der Insel Pharos, wo er ihnen ein prächtiges Haus zu ungestörtem Aufenthalte anwies; jeden Morgen kamen sie an den Hof, um den König zu begrüßen und arbeiteten an der Uebersetzung bis zur 9. Tagesstunde. In 72 Tagen waren sie mit derselben fertig. Demetrius las dieselbe darauf den dorthin versammelten Juden vor, die sie lobten und ihn baten, eine Abschrift derselben ihren Häuptern zu geben. Auch der König war über die gelungene Uebersetzung höchst erfreut und wunderte sich, warum man diese erhabenen Bücher nicht schon früher unter den

[1]) Abgedruckt bei Josephus ed. Haverkamp II. S. 103—132; anders bei Philo de vita Mosis II. 5—7. Vergl. Kurtz, Aristeae epistola, Bern 1872. [2]) Siehe: „Religionsgespräche".

Hellenen bekannt gemacht habe. Demetrius antwortete: „Weil die Gesetzgebung heilig ist und von Gott selbst herrühre, durfte sie nicht verbreitet werden“. Die anwesenden Priester, Schriftgelehrten und Volkshäupter beschlossen in Betracht der Vortrefflichkeit dieser Uebersetzung keine Veränderung an derselben vornehmen zu lassen. Sie belegten auf Antrieb des Demetrius Jeden mit dem Fluch, der an ihr etwas ändern würde. Die 72 Uebersetzer wurden reich beschenkt, auch mit Geschenken für den Hohenpriester Elasar besonders nach Jerusalem zurückgeschickt. Uns interessiren hier, da wir in dem Artikel „Uebersetzung, griechische“, die hier gegebenene Erzählung von der Entstehung der Septuaginta schon behandelt haben, nur noch die angeblich ertheilten Aufschlüsse über mehrere Gesetze und Institutionen, sowie die in den angeblichen Antworten der Uebersetzer an Philadelphus ausgesprochenen Lehren des Judenthums, die wir, bevor wir zu den Erörterungen über die Unechtheit und die Abfassungszeit dieser Schrift übergehen, darstellen wollen. a. die Speisegesetze. Es ist angeblich Aristeas der auf seine Frage, warum Moses solch sonderbare Gesetze über den Genuß gewisser Speisen oder die Enthaltung von denselben gegeben habe, zur Antwort erhält. Moses habe durch dieselben sein Volk von allen andern, dem Götzendienste ergebenen Nationen, trennen wollen; die Israeliten sollten dadurch gleichsam mit unzerstörbaren Wällen und eisernen Mauern umgeben werden, damit sie sich in keiner Weise mit den abgöttischen Völkern vermischen. Neben diesem Grund haben sie noch einen symbolisch ethischen. Die Vögel, die wir essen dürfen, sind zahm und von vorzüglicher Reinheit und nähren sich von Weizen und Hülsenfrüchten, dagegen sind die verbotenen wild, fleischfressend und gewaltthätig, rauben und fallen sogar über lebendige und todte Menschen her. Moses hat daher diese unrein genannt und mit dem Verbote derselben Gerechtigkeit und Mäßigkeit, Enthaltung von aller Gewaltthat, lehren wollen. Auch die zum Genuß gestatteten vierfüßigen Thiere sind mit ihren gespaltenen Klauen und in ihrer Eigenschaft des Wiederkauens symbolische Bilder der hohen Sittlichkeit. Die gespaltenen Klauen lehren bildlich, alles sorgfältig zu scheiden und nach Gerechtigkeit einzurichten und uns vor unerlaubter fleischlicher Vermischung zu hüten. Die meisten Völker beschmutzen sich durch fleischliche Vermischung der unerlaubten Art. Ganze Städte rühmen sich der Wollust mit Männern, des Umganges mit Wöchnerinnen und mit ihren eigenen Töchtern. Das Wiederkauen derselben ist das Bild, wie der Mensch seines eigenen Lebens im Hinblick auf Gott und dessen Vorsehung eingedenk sein soll. Diesen Grund haben auch die Gesetze von der Pfostenschrift (Mesusa s. d. A.) und von dem Anlegen der Zeichen an die Hand (s. Tephillin). Es ist dies eine Anschauung vom Gesetze, die sich bei den späteren Hellenisten, besonders bei Philo, wiederholt. Wir haben in dem Artikel „Religionsphilosophie“, Abtheilung II. S. 1008 und 1009 von den Protesten gesprochen, die derartige allegorische Gesetzeserklärung, solches Suchen nach dem Grunde des Gesetzes, bei den Volks- und Gesetzeslehrern in Palästina hervorgerufen hatte, die sich zu völligen Verboten, nach dem Grunde des Gesetzes zu forschen, steigerten. Man sah darin eine Verflachung des Gesetzes, die zu dessen Auflösung führen müsse, was thatsächlich bei einem Theile der hellenistischen Juden geschehen ist. Josephus p. 116 edit Havercamp. b. Die Lehren von Gott. Darüber hört Aristeas von dem Hohenpriester Elasar: „Es giebt nur einen Gott, dieser Eine durchdringt Alles mit seiner Macht, *δύναμις*, weil seine Gewalt jeden Ort erfüllt, und Nichts bleibt ihm verborgen, auch das nicht, was heimlich geschieht“.[1]) Sollte auch da schon die *δύναμις*, Macht, wie bei den spätern Alexandrinern, eine von Gott ausgeschiedene Kraft bedeuten so stößen wir auch hier auf eine Lehre, die gegen die biblische und die der Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina war. Wir verweisen darüber auf die Artikel:

---

[1]) Siehe darüber die Artikel „Religionsphilosophie“, „Religionsgespräche“ und „Lehre und Gesetz.

„Allgegenwart Gottes“ und „Allmacht Gottes“. c. Gottesverehrung. Von derselben hat er die Lehre, man müsse Gott nicht mit äußerem Dienste, sondern im Geiste und in Wahrheit verehren. Der König fragt, was ist des Menschen höchster Ruhm? Die Antwort lautet: „Gott zu ehren“ d. h. nicht mit Geschenken oder mit Opfern, sondern in Herzensreinheit und in frommer Unterwerfung unter die Fügungen seines Willens. Auch diese Lehre hat ihre Gegner an den palästiniensischen u. jüd. Volks- u. Gesetzeslehrern, die an dem äußeren Dienst in der Gottesverehrung festhalten, aber ihn in Verbindung mit dem inneren, dem Herzensdienst, geübt wissen wollen, sodaß er ein Ausdruck der inneren Gesinnung werde. Mehreres darüber siehe: „Opfer“, „Kultus“, „Lehre u. Gesetz“. d. die Sittenlehre. Auch da sind die Lehren im Widerspruch mit denen der Volks- u. Gesetzeslehre des talmudischen Schriftthums. Der Ursprung des Bösen und der Sünde wird hier nicht, wie im Talmud, in den freien Willen des Menschen gesetzt, (s. Böses), sondern in seine angeborene Natur. Der König fragt, warum die Mehrheit der Menschen die Tugend verachte. Der Gefragte antwortet, weil alle Menschen von Natur zur Unmäßigkeit und zum Vergnügen, sowie zur Wollust geneigt sind, woraus jede Ungerechtigkeit und Selbstsucht kommt“.[1]) Doch wird auch dem Menschen die Kraft zugestanden, das Böse zu fliehen, eine rein biblische Lehre, gegen die heidnische Annahme von der ἀνάγκη, der Mensch sei oft zur Uebung des Bösen durch seine Natur gezwungen. „Kann man Weisheit erlernen?“ war wieder die Frage des Königs. Die Antwort darauf: „Sie ist eine Fähigkeit der Seele, eine von Gott verliehene Kraft, das Schöne zu lieben und das Böse zu fliehen“,[2]) Mit nicht geringem Nachdruck machen wir auf die Angabe der Liebe (gegen Menschen) als das Hauptgesetz des Judenthums aufmerksam, es ist dies eine Lehre, die wir im Buche Tobit (s. d. A.) oder im talmudischen Schriftthume als ein Ausspruch Hillels I. (s. d. A.) wiederfinden. Der König fragt, was das Schönste auf Erden sei. Die Frömmigkeit, denn diese ist die höchste Schönheit selbst. Aber der Kern der Frömmigkeit ist die Liebe. Da, so du sie besitzest, vereinst Du alle Tugenden in Dir.[3]) Weiter wird die Demuth zur Uebung besonders empfohlen. Wo findet man bei Gastfreunden freundliche Aufnahme? lautet wieder die Frage des Königs, worauf geantwortet wird: „Wenn du dich gegen Jedermann freundlich zeigst u. eher dich niedriger als höher hältst“.[4]) Nicht unerwähnt lassen wir noch die Aufstellung einer der Hauptlehren der Ethik, die sich im talmudischen Schriftthum so oft wiederholt, mit den Worten: „Gott nachzufolgen“ τῷ θεῷ κατακολουθεῖν.[5]) e. Archäologisches. Dieser Theil der Schrift strotzt von Entstellungen und Unrichtigkeiten, so daß mit Recht behauptet wird, der Abfasser dieser Schrift hat die Gegenstände mit seinen Augen nie gesehen und nur nach Hörensagen und eigener Fiktion berichtet. Hier liegt der unwiderlegbare Beweis der Unechtheit der Schrift.[6]) So bezeichnet sie Jerusalem als auf einem Berge liegend, auf dessen Spitze der Tempel erbaut war, während Jerusalem auf drei Bergen lag, von denen der Tempelberg nicht der höchste war. Es heißt daselbst: „als wir in dem Orte (Jerusalem) angekommen waren, sahen wir die Stadt in der Mitte von ganz Judäa auf einem Berge, der sich hoch erhob.[7]) Die Größe der Bodenfläche Palästinas giebt sie auf 60,000000 Araren, ägyptische, (1 Arar = 25,500 Quadratfuß) an, welche Ausdehnung für das kleine Palästina nicht paßt. Von dem Jordan heißt es da, er fließt um das ganze Land, wo der Fluß, so wie der Nil, zur Zeit der Ernte überfließt viel vom Lande bewässert“,[8]) ferner sagt sie, daß der Jordan die Flut in einen andern Fluß in der Gegend von Ptolemäa ergießt.[9]) Welche Unkunde? Ueber das Andere verweisen wir auf die Artikel: Tempel, Jerusalem, Tempelgeräthe und Priesterkleider. Wir gelangen jetzt zur

---

[1]) Havercamp II. p. 128. [2]) Das. S. 125. [3]) Das. S. 124. [4]) Das. p. 27 oben. [5]) Das. S. 122 u. S. 126. Siehe in „Gottähnlichkeit“ über die ähnlichen talmudischen Sätze. [6]) Siehe weiter. [7]) H. p. XIII. 8. p. 29. [8]) Das. [9]) Das. p. 34. 29.

Kritik dieser Schrift. Die Beweise der Unechtheit derselben geben wir hier kurz an. Der Aristeasbrief nennt den Demetrius Phalerius als Oberbibliothekar des Ptolemäus Philadelphus, was insofern unrichtig ist, da er ein Fürst war, der den athenischen Staat geleitet hat; ferner soll, nach dem Bericht des Hermippus,[1] der König ihn verfolgt haben, weil er seinen Vater Ptol. Lagi gerathen habe, den Philadelphus zu enterben und die Söhne der zweiten Gemahlin Euridike als Thronfolger zu bestimmen. Ein Drittes dagegen ist die Schilderung der Burg in Jerusalem, die für die unter Herodes erbaute Burg paßt; sie spricht von den hohen Thürmen, von der Militärwache und den Waffen in derselben und von deren Bestimmung, den Tempel zu überwachen, Gegenstände, die Josephus von der Burg Antonia aussagt.[2] Auch die Angaben über den Tempel, wie dessen Pforten verschwenderisch Gold hatten, paßt für den von Herodes erbauten Tempel. Die Abfassungszeit dieser Schrift fällt daher unter den Herodeäern, wo bekanntlich die Feindschaft gegen die Juden und ihre Religionsschriften auch in den Schriften der gebildeten Griechen losbrach. Mehreres siehe Religionsgespräche u. Verfolgungen.[3])

Aristobul, ארסטובולוס. I. Gebildeter, vornehmer Jude in Aegypten vom Geschlechte der gesalbten Priester (Hohepriester), Lehrer des Königs Ptolemäus VI. Philometer (180—145). In einem von den Juden Palästinas an die Juden Aegyptens gerichteten Brief des zweiten Makkabäerbuches gilt dieser Aristobul als Vertreter der ägyptischen Juden, während palästiniensischer Seite Judas (wohl Judas Makkabäer) genannt wird. Der Brief ist angeblich im Jahr der Tempelweihe nach den Siegen der Makkabäer geschrieben, also im Jahre 165 v. II. Jüdischer Philosoph aus Paneas in Palästina,[4] der früh nach Aegypten kam und da sich unter seinem Lehrer Agathabulus ausbildete und ein eifriger Anhänger der aristotelischen Philosophie wurde.[5] So wird er von den Spätern als Peripatetiker bezeichnet, der die aristotelische Philosophie mit der jüdischen (väterlichen) verband.[6] Man kennt ihn ferner als Verfasser einer dem Könige Ptolemäus Philometer[7] gewidmeten Schrift zur Erklärung der Pentateuchübersetzung, die unter verschiedenen Namen: „Erklärung der heiligen Gesetze," *τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμενεία*,[8] „die dem Philometer gewidmete Schrift" *τὰ πρὸς τόν φιλομήτορα*,[9] auch deutlicher *τό πρὸς τὸν βασιλέα σύγγραμμα*,[10] ferner *τὰ προσπεφωνημένα*,[11] erwähnt wird, in mehrere Bücher getheilt war,[12] von der sich mehrere Stücke bei den Kirchenvätern erhalten haben.[13] Ob dieser Aristobul identisch mit dem in I. des Briefes in dem zweiten Makkabäerbuche sei, darüber differiren die Meinungen. Eusebius behauptet dies ausdrücklich.[14] Dagegen erklären sich die Gelehrten der neuesten Zeit, die diese zwei Aristobule als zwei zu verschiedenen Zeiten lebende Persönlichkeiten halten.[15] Uns interessirt mehr

---

[1]) Cicero pro Babirio Postumo cap. 9. Diog. Laert. de vita philos. V. 78. 79. [2]) Vergl. Arist. in Hav. XIII. 8. p. 32. Joseph. b. j V. 5. 8. [3]) Zur Literatur nennen wir Dale, Dissertatio super Aristeam Amst. 1705; Kurz, Aristeae epistola Bern 1872. Moritz Schmidt in Merx Archiv für wissenschaftl. Erforschung des a. T. 1869. II. S. 12 der Graetz's Monatsschrift 1876. S. 545. Von Asaria de Rossi ist der Aristeasbrief ins Hebräische übersetzt worden und zwar nicht aus dem griech. Urtext, sondern aus der lateinischen Version des Garbitius. In seinem Meor Erajim befindet sich diese Schrift unter dem Titel: „Hadrath Sekenim". [4]) Euseb. praep. evangel. VIII. 9. hist. eccles VII 32. [5]) Das. u. Chronicon paschale I. p. 337. [6]) Euseb. praep. evangel. VIII. cap. 8. [7]) Clemens Strom. I. 342. [8]) Chronicon paschale I. p. 337. [9]) Clemens Strom. I. 342. [10]) Euseb praep. evangel. VIII. 9. [11]) Das. VII. 6. [12]) Clemens Strom. I. 342, wo er ein Stück aus dem ersten Buch zitirt, ferner Strom. V. wo von *ἱκανὰ βιβλία* des Aristobul spricht. [13]) Dieselben befinden sich bei Clemens Stromatum I. cap. XII. p. 360 edit. Potteri; das. cap. XXV. p. 410; das. Stromat. V. cap. XX. p. 705; Stromat. VI. cap. XXXVI. p. 755; ferner bei Euseb. praep. evangel. lib. VII. cap. 13. 14; lib. VIII. cap. 6. 8. p. 370. edit. Potteri; das. cap. X. p. 376—78; das. lib. IX. cap. 6; lib. 13. cap. 12. p. 663-68; das. 677-78. Siehe weiter. [14]) Euseb. praep. evangel. VIII. cap. 9. [15]) Vergl. darüber Volkenaer, de Diatribe Arist. jedaeo S. 35; Eichhorn Bibliothek der bibl. Literatur Th. V.

der Inhalt der bei den Kirchenvätern erhaltenen Stücke der aristobulischen Schrift, der einen bedeutenden Beitrag zur Kenntniß des alexandrinischen Hellenismus (s. d. A.) liefert und unsern Einblick in ihn erweitert. Immerhin ist Aristobul, als Verfasser dieser Schrift, ein Vorläufer des Philosophen Philo (s. d. A.), der, wenn er ihn auch nicht nennt, doch seine Schrift gekannt hat, da sich Vieles aus den philonischen Schriften auf diese Schrift zurückführen lasse.[1] Zwei Kirchenväter, Clemens der Alexandriner und Eusebius, der Kirchenhistoriker, haben in ihren Schriften mehrere Stücke aus der Aristobulischen Schrift zitirt, welche die uns erhaltenen Fragmente bilden. Ersterer bringt von ihr an vier Stellen,[2] und Letzterer an fünf Stellen.[3] In denselben werden die im Pentateuch gebrauchten Anthropophormismen (s. d. A.) und Anthropopathismen (s. d. A.) erklärt und die Lehren über Gott, die göttliche Vorsehung und Weltregierung, das Gute und Böse, die Offenbarung und die Gesetzgebung, das Gesetz, den Sabbat, das Pesachfest u. a. m. dargestellt. Wir finden in diesen Stücken da und dort eine Menge von Versen, angeblich von Orpheus, Linus, Musäus, Aratos u. a. m. eingestreut, welche diese Lehren verkünden.[4] Dieselben sprechen ein vollständiges jüdisches Glaubensbekenntniß aus und zeigen große Vertrautheit mit der jüdischen Geschichte. Es wird dargelegt, daß der tiefere Gehalt der Philosophie und besonders der Gottesbegriff derselben dem Judenthume entnommen sei und behauptet, die tiefer denkenden Philosophen und Dichter der Griechen haben nicht blos aus Mose entlehnt, sondern ihn auch bewundert. Nur denjenigen, die keinen Geist und keine Einsicht haben und sich an den Buchstaben klammern, erscheint Moses, als wenn er nichts Bedeutendes verkündet hätte![5] Lange vor Alexander dem Großen, ja vor der Herrschaft der Perser wurde ein Auszug aus dem Gesetzbuche der Juden und aus ihren Geschichtsbüchern ins Griechische übertragen, den die griech. Philosophen Sokrates, Plato, Pythagoras u. a. m. gekannt und aus demselben entlehnt hatten; ebenso die oben genannten Dichter, deren Verse angeführt werden.[6] Man merkt, daß auch diese Schrift, wie die des Aristeas (s. d. A.), eine Tendenzschrift ist, um die Lehre und das Gesetz des Judenthums in den Augen der Griechen zu heben und so die Angriffe auf dieselben zu entkräften. Von den oben genannten Gegenständen, die in diesen Bruchstücken der aristob. Schrift zur Besprechung kommen, nehmen die Erklärung: a. der Anthropomorphismen in der Bibel eine Hauptstelle ein. Dieselbe wird daselbst mit den Worten eingeleitet: „Du hast mich, o König, gefragt, warum in unserm Gesetze der Gotteskraft Hände, Arme, Füße, Gang und Antlitz beigelegt werden, ich will dich ermahnen, diese Ausdrücke in einem höheren Sinn zu nehmen, einen angemessenen Begriff von Gott festzuhalten und nicht in eine falsche oder menschenähnliche Vorstellung zu gerathen, denn oft verkündet der Gesetzgeber, in dem was er sagen will, wenn er auch von anderweitigen Dingen spricht, ich meine dem Scheine nach, eine höhere Darstellung und die Ordnung erhabener Dinge.“[7] So bedeuten „Hand Gottes“ göttliche Macht; „Stehen Gottes“ die von Gott eingesetzte feste Ordnung in der Natur, wie der Himmel nie Erde werde, Thiere u. Pflanzen dieselben bleiben u. a. m.; „Niedersteigen Gottes auf Sinai“ das Große und Außerordentliche dieser Gottesoffenbarung, welche die Wirksamkeit Gottes darthun soll, aber in keinem Falle sei dieses räumlich zu nehmen, da Gott überall sei, so wie das Feuer u. der Trompetenschall nicht in

---

S. 279. Auch Zacharias Frankl stimmt ihnen in seiner Schrift Vorstudien zur Septuaginta S. 19 Anmerkung das. bei und zwar aus innern Gründen der aristobul. Stücken.

[1]) Siehe „Hellenismus“. [2]) Siehe oben die Anmerkung. [3]) Siehe die Stellen in der Anmerkung oben. [4]) Diese Verse finden sich ebenfalls bei Justin, dem Märtyrer in seiner Schrift Cohors ad Graecos 15. ed. Otto p. 50 de Monarchia 2. p. 106. und bei Clemens Alexandrinus, Strom. V. 12. p. 693 u. VII. 23. Doch sind dieselben oft verschieden u. abweichend; daher sie aus einer ältern Schrift herrühren, aus der diese zitirt haben. [5]) Euseb. praep. evangel. VIII. 10 pag. 376. c. [6]) Das. cap. 12. p. 663. 664. [7]) Euseb. praep. evangel. VIII. 10. S. 376 β. [8]) Das. S. 376. 377.

leiblichen Sinne zu erklären seien, sondern als eine Veranstaltung Gottes. Bei dieser Erklärung sagt er ausdrücklich, daß die sinaitische Offenbarung unbestreitbar sei (*κατάβασις γὰρ αὕτη σαφής ἐστι*).[1] Man merkt es, wie er einer Mißdeutung seiner Erklärung, einer etwaigen Leugnung der sinaitischen Offenbarung vorbeugen möchte. Doch scheint diese Deutung auch unter den Volks- u. Gesetzeslehrern in Palästina gekannt gewesen zu sein. Der Gesetzeslehrer R. Jose (im 3. Jahrh.) thut den Ausspruch: „Nie stieg die Gottheit (Schechina) herab, noch stiegen Moses und Elia in den Himmel, aber Moses erhielt den Befehl, den Berg zu besteigen, und er bestieg ihn".[2] Eine andere Meinung darüber ist, daß Gott auf Sinai die untern Räume mit den obern sich vereinigen ließ.[3] Wir wollen zur besseren Beleuchtung dieses wichtigen Gegenstandes die Worte Aristobuls selbst anführen: „Es wird im Gesetzbuche erzählt, daß der Berg im Feuer gebrannt hatte, weil Gott herabgestiegen war. Stimmen der Posaunen seien vernommen worden und loderndes Feuer sei ohne Brennstoff gewesen. Da nämlich nicht weniger als 100 Miriaden in einem Umkreise von nicht weniger als 5 Tagereisen um den Berg waren, so ist das Feuer von jedem Orte aus, wo sie lagerten, gesehen, so daß dieses Niedersteigen nicht räumlich anzunehmen sei, denn Gott ist überall. Das Feuer brannte ohne Stoff u. verzehrte nichts; jede Pflanze blieb auf dem Berge unversehrt, wohnte da nicht ihm eine göttl. Macht ein? Ebenso waren dies Schallen der Posaunen ohne Instrumente, Alles ist durch Veranstaltung Gottes so geschehen. Dadurch ist es augenscheinlich geworden, daß das Niedersteigen geschehen ist, da die Schauenden das Einzelne wahrgenommen".[4] In einem andern Stück[5] wird die göttl. Rede als Ausdruck des göttl. Wirkens aufgefaßt mit Hinweisung auf: „Gott sprach u. es geschah".[6] Auf einer dritten Stelle erklärt er die Ausdrücke in dem Schöpfungsabschnitte. Die Schöpfung in sechs Tagen deutet die Ordnung u. die Zeitfolge in der Schöpfung an; die Ausdrücke: „denn an ihm ruhte er von seinem ganzen Werke aus". Gott habe die Ordnung der Dinge festgestellt und auf alle Zeiten befestigt.[7] b. Die Lehre von Gott. Dieselbe läßt er durch orphische Verse verkünden, ein Zeugniß ihres Alters u. ihrer weitverbreiteten Anerkennung.

„Einer ist er, selbständig und aller andern Dinge
„Urgrund, überall wirksam; doch keine der Sterblichen Seelen,
„Schaut ihn je, dem reinen Geist nur ist er erreichbar.
„Quell des Guten ist er und selbst verhängt er niemals
„Böses, denn andere vollziehen die Rachebefehle des Höchsten.
„Seine Diener sind Pest, Krieg und jegliches Uebel.
„Außer ihm ist kein Anderer, und Alles wirst du begreifen,
„Wenn du jene Gewalt erkannt hast über die Erde."[8]

In dieser Vorstellung ist nicht klar, ob „Gott als Urgrund aller Dinge" u. „in allem wirksam" noch im geistigen Sinne gemeint sei zum Unterschied von der späteren philonischen Lehre von den göttlichen Aeonen als den von Gott ausgeschlossenen Kräften, den Urkräften der Welt, von denen der Logos der erste ist. Deutlicher dagegen ist schon da die von den paläst. Gesetzlehrern im 1. Jahrhundert als minäisch bezeichnete Lehre, daß von Gott nur das Gute komme, er nur das Gute kenne u. das Böse nicht durch ihn vollzogen werde. „Wer da behauptet, lehrt ein Volkslehrer, daß Gottes Barmherzigkeit grenzenlos sei, dessen Tage mögen gekürzt werden, weil Gott voll Gnade ist, aber nicht so, daß er nicht den Frevler bestrafen sollte".[9] Mehreres darüber siehe den Artikel „Gnade u. Barmherzigkeit Gottes" u. „Religionsphilosophie" c. Erkenntniß Gottes. Auch diese verkünden orphische Verse:

---

[1] Das. [2] Mechilta 2 M. Absch. 4. voce וירד Siehe: Jose R. [3] Das. מלמד שררכין הב"ה שמים התחתונים ושמי השמים העליונים. [4] Euseb. praep. l. c. 377 c d, 378 a—b. Clemens Strom. IV p. 208. [5] Euseb praep. evang. 13. 12. [6] Ps. הוא אמר ויהי. [7] Euseb. l. c. S. 667. [8] Das. XIII. cap. 12. p. 664—66. [9] Jalkut II. § 535. 648. 836. Jeruschalmi Taanith 2. 8.

„Wohl verkünde ich, o Sohn, wo seine Spuren ich blicke
„Und die gewaltige Hand des allgebietenden Gottes,
„Aber ihn selber erkenne ich nicht, denn Nebel umgiebt ihn
„Rings. Doch zehn der Zeiten verkündeten ihn den Menschen
„Ihn vermochte der Sterblichen Keiner je zu schauen."[1])

Die Unerforschbarkeit Gottes an sich, diese biblische Lehre, ist auch hier noch der Grundzug dieser Darstellung. Mehreres siehe: „Erkenntniß Gottes". „Herrlichkeit Gottes" d. Das Gesetz u. der Sabbat. Vom Gesetze heißt es: „Das ganze Gesetz Mosis gebietet Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit u. die übrigen wahrhaften Tugenden."[2]) Diese Angabe ist auch ganz im Sinne des paläst. Judenthums. Dagegen stoßen wir auf einige schwer wiegende Sätze bei seinen Angaben über den Sabbat. „Der Schöpfer der Welt hat uns, weil unser Leben voll Mühseligkeit ist, den siebenten Tag zur Ruhe angewiesen. Derselbe könnte aber auch heißen das erste Werden jenes Lichtes, in welchem Alles erschaut werde. Es lasse sich dies auch auf die Weisheit beziehen, denn von ihr kommt jedes Licht; Salomo sagte von ihr, sie sei vor Himmel und Erde gewesen".[3]) Vergleichen wir mit dem Satze von dem Lichte die Worte in Clemens[4]) „daß der siebente Tag als Ruhe verkündet wird, vorbereitend den erstgeborenen Tag, unsere wahre Ruhe, der ja auch der erste Ursprung des Lichtes ist, in welchem Alles geschaffen wird", so werden mit Recht diese Worte verdächtigt, die kein Jude geschrieben haben könnte.[5]) Dagegen erwähnen wir gern, was er weiter über den Sabbat sagt: „Gott habe uns diesen Tag für heilig erklärt als Symbol der über uns zu walten eingesetzten Siebenzahl, in welcher wir Kenntniß von menschlichen u. göttl. Dingen erlangen, denn in der Siebenzahl bewege sich die ganze Welt, die Thiere u. alles Gewordene. Er heißt aber Sabbat, das bedeutet Ausruhn."[6]) Doch klingt auch da gar Manches mystisch und verdächtig. Zum Schluß haben wir noch Einiges über die Echtheit oder Unechtheit dieser Fragmente zu sagen. Die Unechtheit glauben nachgewiesen zu haben: Richard Simon in seiner Histoire critique liv. II. cap. 2; Hody in seiner Schrift de bibliorum textibus originalibus I. c. IX, Eichhorn. Allg. Bibliothek der bibl. Literatur B. 5. S. 253. Ihre Hauptgründe sind, daß Philo, Josephus und die Kirchenväter bis auf Clemens nicht die Aristob. Schrift kennen; ferner weil sie Verse von Orpheus und von andern alten griech. Dichtern Verse bringt, die schon die Lehren u. die Geschichte der Juden kennen sollen; ebenso daß die griech. Philosophen schon die Lehren und die Gesetze der Bibel gekannt und beachtet hatten. Doch haben sich auch wichtige Stimmen für die Echtheit derselben erhoben. Wir nennen Valkenaer in seinem Diatribe de Arist. judaeo; ferner Zeller, Philos. der Griechen Th. 3. Abth. 1. S. 219. note 2. Wir glauben, daß die Wahrheit hier in der Mitte liege; es habe obige aristobulische Schrift existirt, aber die von ihr erhaltenen Bruchstücke tragen Spuren vielfacher Umgestaltung von tendenziöser Hand, auf welche wir bereits oben aufmerksam gemacht haben. Mehreres siehe: „Hellenismus".

Aufrichtigkeit, תמימות. Die Aufrichtigkeit im Denken, Sprechen und Handeln wird in den Lehren des talmudischen Schriftthums nachdrücklichst eingeschärft. „Wir bringen von denselben: „Wer sein Wort wechselt, begeht gleichsam einen Götzendienst;"[7]) „Wer verläumderische Reden führt, dessen Vergehen kommt einer Gottesleugnung gleich, denn es heißt: „wir sind Meister unserer Zunge, unsere Lippen gehören uns, wer ist unser Herr!"[8]) „Ein gerechtes Maaß sollst du haben,"[9]) d. h., daß wir mit dem Munde nicht anders sprechen, als wir im Herzen denken,"[10]) oder nach der Lehre eines Andern: „Dein „Ja" sei wirklich „ja" und dein „Nein" sei richtig „nein";[11]) „Wer rechtschaffen im Handel und

[1]) Euseb. praep. L. 13. 12. [2]) Das. [3]) Das. S. 667. [4]) Clemens Strom. VI. 680. [5]) Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I. S. 99. [6]) Euseb. l. c. p. 667. [7]) Sanhedrin S. 92. המחליף בדבורו כאלו עובר עבודה זרה. [8]) Psalm 12. Gemara Erachin S. 15β. כל המספר לשון הרע כאלו כופר בעיקר. [9]) 5 M. 25. 15. [10]) Baba mezia S. 47. שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב. [11]) Das. S. 49a. שיהא לאו שלך צדק והין שלך צדק.

Wandel iſt, der erfreut ſich des Wohlgefallens der Menſchen und hat das Verdienſt, als wenn er das ganze Geſetz erfüllt hätte;[1]) „Du ſollſt den Namen des Ewigen deines Gottes nicht zum Falſchen ausſprechen",[2]) d. h., daß du nicht Tephillin (ſ. d. A.) legeſt, dich in den Betmantel hülleſt und hingehſt und ſündigſt;"[3]) „Drei ſind bei Gott verhaßt: wer im Herzen anders denkt und mit dem Munde anders ſpricht; wer ein Zeugniß für Einen weiß und es nicht ablegt und wer allein als Zeuge gegen Jemand auftritt und den Frevel aufdeckt, ohne daß er beſtraft werden kann;"[4]) „Vier werden Gottes nicht theilhaftig: der Spötter, der Heuchler, der Lügner und der Verleumder, denn es heißt: „Er entzieht den Spöttern ſeine Hand,"[5]) „denn du biſt kein Gott, dem Frevel gefällt, das Böſe hat keine Stätte vor dir".[6]) Wie in dieſen Ausſprüchen das Prinzip der Heiligkeit der Grund der Aufrichtigkeit iſt, ſo verſtehen ſie auch in andern Lehren auf die Nutzbarkeit ihrer Werke hinzuweiſen. „Lüge bringt Streit, aber Wahrheit entfernt ihn."[7]) „Jeruſalem wurde nur zerſtört, weil es da an Männern der Aufrichtigkeit gefehlt hat."[8]) „Sie verſammeln ſich über das Schwert, mein Volk, darum ſchlage ich auf die Hüfte,"[9]) das ſind die Menſchen, die mit einander freundlich eſſen und trinken, aber ſich mit den Schwertern ihrer Zunge erdolchen möchten."[10]) So ſoll die Aufrichtigkeit gegen Jedermann, auch gegen den Heiden geübt werden. Es wird von dem Lehrer Simon b. Schetach (ſ. d. A.) berichtet, daß er ſeinen Schülern die Rückgabe eines Halsbandes mit Edelſteinen, den ſie an dem Halſe eines von einem Heiden gekauften Eſels gefunden hatten, befohlen. Als dieſe ſich darüber wunderten, rief er ihnen zu: „Nur den Eſel habe ich gekauft, aber nicht die Edelſteine!"[11]) Mehr noch wird dem Lehrer Rab Saphra (im 3. Jahrh.) nacherzählt. Derſelbe brachte einſt einen Gegenſtand zum Verkauf, wofür ihm ein Heide acht Golddenare bot. Rab Saphra beſtand auf zehn Golddenare, und als er dieſen Preis nicht erhielt, brachte er ſeinen Gegenſtand nach Hauſe. Hier entſchloß er ſich, wenn der Käufer wiederkäme, obigen Preis auf acht Golddenare herabzuſetzen. Der Käufer kam wirklich wieder und zählte ihm zehn Golddenare auf. Aber Rab Saphra gab ihm von dieſer Summe zwei Golddenare zurück mit den Worten: „Ich habe mich einmal dazu ſo verſtanden!"[12]) Ein anderes mal, heißt es, ging er mit ſeinen Schülern aus und begegnete einem achtbaren Manne, der da glaubte, der Rabbi mit ſeinen Schülern kämen ihm entgegen. „Wozu dieſe Mühe, mir entgegen zu gehen?" redete ihn dieſer an. „Keine Bedeutung," antwortete der Rabbi, „meine Abſicht war nicht, dir entgegen zu gehen, ſondern mich zu erholen." Seine Schüler, denen dieſe Antwort auffiel, frugen: „Lehrer, warum ſprachſt du ſo?" „Hätte ich denn lügen ſollen?" entgegnete er ihnen. „Nicht lügen, aber ſchweigen!" ſprachen dieſe. Aber wie ſtände es da mit: „und er redet wahr in ſeinem Herzen!" (Pſ. 15. 2.)[13]) Als Muſter der Aufrichtigkeit werden Abraham u. Moſes aufgeführt. „Wer beſteigt den Berg des Ewigen und wer betritt ſeine heilige Stätte? Der reine Hände hat und lautern Herzens iſt, der ſich nie des Meineides ſchuldig gemacht und nie zum Truge geſchworen" (Pſ. 24. 3—5), das ſind Abraham und Moſes![14]) Mehreres ſiehe: „Nichtjude", „Wahrhaftigkeit", „Heiden" u. a. m.

Auszug aus Aegypten, יציאת מצרים Der Auszug der Israeliten aus Aegypten, dieſer Schlußakt ihrer Erlöſung, bildet in dem bibliſchen und nach-

---

[1]) Mechilta zu ויסעו Abſch. 1 כל מי שנושא ונותן באמונה רוח הבריות נוחה הימנו ומעלין עלין כאלו קיים כל התורה סולה. [2]) 2 M. 20. [3]) Pesikta rabbathi Abſch. 22. לא תשא שלא תהא תפילין נושא וטליתך עוטף והולך ועובר עבירות. [4]) Pesachim S. 113 β. שלשה הב"ה שונאן המדבר אחד בפה ואחד בלב והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי. [5]) Hoſea 7. 5. [6]) Pſ. 5. 5. Sote S. 42a. [7]) Sabbath S. 104. ארבע כתות אין מקבלות פני שכינה כת ליצים כת חנפים כת שקרים וכת מספרי לשון הרע. [8]) Daſ. S. 119 לא חרבה ירושלים אלא מפני שחסרו בעלי אמנה. [9]) Ezechiel 21. 17. [10]) Joma S. 9. [11]) Midr. rabba zu 5 M. Abſch. 5. Siehe: „Simon b. Schetach". [12]) Maccoth S. 25. [13]) Kethuboth S. 105. [14]) Jalkut zu Pſ. 24 3—5.

biblischen Schriftthume so sehr den Grundstein der Religion und der Geschichte des jüdischen Volkes, daß wir bei der Behandlung desselben nicht blos das Geschichtliche dieses großen Werkes zu erörtern, sondern auch seine Bedeutsamkeit für die Bildung und die Entwickelung des israelitischen Volkslebens nachzuweisen haben. a. Das Geschichtliche dieses Ereignisses. Die Berichte darüber haben wir in dem biblischen und talmudischen Schriftthume, sowie in den Werken der griechischen und lateinischen Geschichtsschreiber des Alterthums. Wir nennen von Letzteren: 1. Manetho,[1] einen Aegypter aus Sebennyt (Semenut) in Aegypten,[2] Priester unter Ptolemäus Soter,[3] der eine Geschichte Aegyptens in 3 Büchern in griechischer Sprache nach den heiligen Büchern Aegyptens geschrieben hat,[4] von der sich noch Bruchstücke erhalten haben.[5] 2. Chäremon, der ebenfalls eine ägyptische Geschichte geschrieben hat, aus der Josephus ein Bruchstück zitirt.[6] 3. Lysimachus, er schrieb eine jüdische Geschichte nach hebr. und aegyptisch. Sagen.[7] 3. Ezekiel, ein Jude in Alexandrien, der eine Tragödie „der Auszug", Ἐξαγωγή, in griech. Sprache schrieb, von der noch Bruchstücke existiren;[8] 4. Strabo, 66 v. ein Grieche v. Amasea i. Kapadocien, von dem sich ein geographisches Werk von 17 Büchern. erhielt. In dem 16. B. schrieb er über den Auszug aus Aegypten. 5. Diodor aus Sicilien, der unter Julius Cäsar ein großes Geschichtswerk in 40 Büchern (historische Bibliothek) geschrieben; 6. Tacitus P. L. (54 v.), der in seinem Geschichtswerk (hist. V, 3,) des Auszuges aus Aegypten gedenkt und endlich 7. Justinus Markus (im 3. Jahrh.), ein röm. Historiker, der einen Auszug aus den verloren gegangenen größeren Geschichtswerken des Trogus Pompejus, der unter Augustus lebte, anfertigte.[9] Die Angaben dieser nichtjüdischen Geschichtsschreiber sind nach nichtjüdischen Quellen; wir zitiren dieselben erst, um zu sehen, wie weit dieselben mit den Nachrichten des bibl. Schriftthums übereinstimmen oder von ihnen abweichen. Aus dem ersten Bruchstücke Manethos bei Josephus erfahren wir von dem Eindringen der Hyksos, eines Hirtenvolkes aus Asien. nach Aegypten und deren Herrschaft daselbst (gegen 2000 v.) bis sie von den alten aegypt. Königen (gegen 1639) besiegt u. wieder zur Auswanderung gezwungen wurden. Es wanderten 240000 M. aus, die nach dem heutigen Judäa zogen und Jerusalem erbauten. Nach diesem Bericht geschah die Einwanderung der Israeliten nach Aegypten von Joseph (im Jahre 1733 v.) u. von Jacob mit seiner Familie (i. J. 1710) unter der Herrschaft der Hyksos, die sie in Folge ihrer semitischen Stammverwandtschaft begünstigten. So erklärt sich die Erhebung Josephs zum Vicekönig. Die spätere Feindschaft der Aegypter gegen die Israeliten nach dem Tode Josephs (1639) und deren Bedrückung zur Zeit Mosis fällt demnach in die Periode der wieder zur Herrschaft gelangten alten ägyptischen Könige nach der Besiegung und Vertreibung der Hyksos. Es war kein anderer Grund dafür als die frühere Freundschaft der Israeliten mit den vertriebenen Hyksos. Diese Bedrückungen der Israeliten steigerten sich zur völligen Sklavenarbeit unter Ramessis II. (1524—1463). Das folgende Bruchstück Manethos bringt eine gehässige Andichtung.[10] Nach derselben sollen aussätzige Aegypter sich mit den Israeliten vermischt haben,

---

[1]) Richtiger aegyptisch: „Man'-Thoth" = Manethoth. [2]) Plutarch de Iside cap. 9. [3]) Das. c. 28. [4]) Vergl. über dieses Geschichtswerk Bunsen, Aegyptens Stelle ꝛc. S. 99—102; über dessen Chronologie daselbst S. 102—107; über seine 30 Dynastien das. S. 107—119. Benutzt wurde Manethos Geschichte Aegyptens von Ptolemaeus in seiner Aegypt. Chronologie, von Apion in seiner Geschichte Aegyptens, Chaeremon in seiner Gesch. des Auszuges aus Aegypten. [5]) Bei Josephus Apion 1 14—16. 26. Euseb. pr. ev. 10 13; das. chr. 1 19—21. Siehe das Vollständige darüber bei Bunsen in seinem Urkundenbuch. [6]) Joseph. Ap. 1 32. vergl. Fabr. bibl gr. III. p. 546 auch Strabo zitirt aus ihm. [7]) Josephus Ap. 1 34. vergl. Tacit. hist. 5. 2 f. hierzu Topographia christ. in Montface cons coll. nova II. p. 341. [8]) Bei Euseb. Praep. ev. 9. 28; vergl. Philippson, Ezechiel u. Philo. Berlin 1830 u. sein Aufsatz: „Die jüd. griech. Literatur." [9]) Ausgegeben Leipzig 1838. 2 B. In L. 36. 2 spricht er von dem Auszuge der Isr. aus Aegypten. [10]) Joseph. contr. Apion.

weshalb sie aus dem Lande zu anhaltenden Arbeiten in den Steinbrüchen verwiesen wurden. Später hat man ihnen die Stadt Avaris, früher Typhonis, zum Aufenthalte gegeben, die sie für sich befestigten. Ihre Anzahl belief sich gegen 80,000 M. Ein Priester aus Heliopolis Osarsiph, der später Moses hieß, wurde ihr Anführer; diesem leisteten sie den Eid der Treue u. sannen bald auf Abfall von dem aegyptischen Joche. Er gab ihnen Gesetze, keine Götter zu verehren, die Thiere, die die Aegypter heilig hielten, zu schlachten und zu genießen und verbot ihnen jede Gemeinschaft mit den andern Aegyptern. Er befestigte stärker die Stadt Avaris und rief wieder zum gemeinsamen Kampf gegen die Aegypter die früher verjagten Hyksos ins Land, mit deren Hülfe der König von Aegypten Amenophis zur Flucht u. Aethiopien gezwungen wurde. Nach einiger Zeit kehrte jedoch dieser König zurück, besiegte die Hyksos und verjagte dieselben mit den Juden über die Grenze nach Syrien. Aehnliche Märchen von dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten bringen auch die zwei anderen Schriftsteller Chäremon und Lysimachus, denen Tacitus (hist. V. 3) und Justin (XXXVI. 2.) gefolgt sind.[1]) Dagegen lesen wir bei Diodor von Sicilien darüber: „Als einst eine Pest in Aegypten ausbrach, bezog man die Ursache davon auf die Abnahme der Verehrung der alten Götter, die durch die Fremden und deren Kulte entstanden war. Die Fremden in Aegypten wurden daher zur Auswanderung gezwungen. Es zog ein Theil von ihnen unter Danaus u. Kadmus nach Griechenland, ein anderer Theil begab sich unter Moses, der durch Weisheit u. Tapferkeit hervorragte, nach Judäa u. erbaute dort unter andern Städten das berühmte Jerusalem. Moses gab Gesetze und theilte das Volk in 12 Stämme.[2]) Strabo erzählt: „Moses, ein ägyptischer Priester, ging mit vielen, denen das Göttliche am Herzen lag, aus Aegypten. Er sagte u. lehrte, die Aegypter seien im Irrthum, daß sie die Götter in Gestalt von Thieren verehren; u. ebenso die Griechen, die die Götter unter menschlicher Gestalt abbilden. Nur eins sei Gott, das, was uns Alle, auch die Erde und das Meer. umgiebt; wir nennen es Himmel und Welt u. die Natur des Ganzen. Diese Lehren theilte Moses einer bedeutenden Anzahl Männer von vortrefflicher Gesinnung mit und führte sie in die Gegend, wo jetzt Jerusalem ist.“[3])

Wir wenden uns jetzt zu den bibl. Nachrichten von dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten und wollen die abweichenden und gemeinsamen Punkte in beiden feststellen. Dieselben geben in der Erzählung von der Bedrückung der Israeliten in Aegypten als Grund dieser Feindseligkeit an den nun zur Herrschaft gelangten neuen König, der den Joseph nicht kannte, die ungemeine Vermehrung und Ausbreitung der Israeliten, sowie die Furcht der Aegypter, diese würden sich bei einem etwaigen Kriege mit dem Feinde verbinden und aus dem Lande ziehen.[4]) Es stimmt dies vollständig mit dem obigen Bericht Manethos von der Vertreibung der Hyksos und der Wiedererhebung der alten ägyptischen Königsdynastie auf den Thron. Die Israeliten, die von den Hyksos begünstigt wurden, galten, wie bereits oben bemerkt wurde, bei den Aegyptern als die Verbündeten ihrer alten Feinde, daher ihre Furcht, die Israeliten würden sich bei einem Kriege mit dem Feinde verbinden. So ist die bibl. Angabe des Grundes von der Feindseligkeit gegen die Israeliten einleuchtend; dagegen erscheint die des Manetho oben von der Vermischung der Aussätzigen absurd, eine gehässige Andichtung. Aber wir kommen auch derselben auf den Grund. Der fernere bibl. Bericht erzählt von den Plagen, die über Aegypten kamen und die Freilassung der Israeliten erzwangen. Eine von diesen ist der Aussatz, von denen die Aegypter, aber nicht die Israeliten heimgesucht wurden. Manetho dreht in seinem Bericht die Sache um und nennt die Israeliten als die mit Aussatz behafteten. Treuer und

---

[1]) In neuester Zeit hat Schiller in seiner „Sendung Moses“ dieses Märchen aufgewärmt.
[2]) Diod. Sicul. ex l. XI Ecl 1. vergl. Tom. 2. ed Wesseling. [3]) Strabo L. 16. § 35 u. 36. Tom. 6 ed. Siebenkees. [4]) 1 Mos. 1. 7—11.

mit dem Bericht der Bibel übereinstimmender ist die Angabe in Diodor Sikulus von einer Seuche in Aegypten, in Folge deren man die Fremden, auch die Israeliten, zur Auswanderung gezwungen hatte, da auch der biblische Bericht eine Seuche des Viehs u. das Sterben der Erstgeborenen zu den Plagen Aegyptens rechnet, welche die Freilassung der Israeliten bewirkten. Weiter bringt das 2. B. Mos. 12. den Bericht von den Gesetzen, durch welche das Volk die Erlösungsstunde Gott weihen sollte. Die Erlösung des Volkes sollte auch eine Erlösung für den Dienst Gottes und seine Wiedergeburt eine Wiedergeburt für das Göttliche oder Heilige werden. Der Monat der Erlösung, der Monat Abib (Nisan), wurde in einem Gesetze als erster des Jahres eingesetzt, nach dem man die andern des Jahres zu rechnen habe; ebenso war das Jahr des Auszuges aus Aegypten das erste, nach dem man die folgenden Jahre rechnete u. bezeichnete. So wurde der Anbruch dieser neuen Geschichtsepoche des isr. Volkes zur neuen Zeitrechnung geweiht. Ein zweites Gesetz befahl den Israeliten, jede Familie soll an dem Abend der Erlösung ein Lamm, Passahlamm, schlachten und gemeinsam verzehren. Das Abschiedsmahl, das vor jeder Trennung üblich war, sollte unter verschiedenen Zeremonien als ein Gott geweihtes genossen werden. „So sollet ihr es essen, eure Lenden gegürtet, eure Schuhe an euren Füßen und euer Stab in euren Händen, esset es in Eilfertigkeit, ein Passahopfer ist es dem Ewigen!“ Auch damit stimmt die obige Angabe Manethos von den Gesetzen des heliopolitanischen Priesters, die heiligen Thiere der Aegypter zu schlachten und zu genießen. Ein drittes Gesetz ordnete zum Andenken des Auszuges die jährliche Feier des Erlösungsfestes das Pesachfest (s. d. A.) an. Ein Hauptpunkt in der Geschichte des Auszuges ist die bibl. Angabe der Aufenthaltszeit der Israeliten in Aegypten. In 2 M. 21. 40 wird dieselbe auf 430 Jahre angegeben, dagegen kennt 1 M. 15. 13 nur 400 Jahre. Die Ausgleichung dieser zwei Stellen hat verschiedene Erörterungen veranlaßt. Die alten Exegeten [1]) nehmen an, diese 430 J. seien von dem Tage der Verkündigung, dem 70. Lebensjahr Abrahams, zu rechnen. Es gehören demnach zu den 430 J. die 30 J. vor der Geburt Isaaks; 60 J. von der Geburt Isaaks bis zur Geburt Jakobs; 130 J. das Alter Jakobs bei seiner Ankunft in Aegypten (1. M. 47. 9.) u. 210 von da bis zum Auszuge, (30+60+130+210=430) 430 J. Andere [2]) rechnen von der Zeit der Einwanderung Abrahams in Kanaan an, also von 75 J. Abrahams (i. J. 1925), wozu gehören 25 J. bis zur Geburt Isaaks (1900 v.); 60 J. von da bis zur Geburt Jacobs (1840 v.), 130 J. das Alter Jakobs beim Einzuge in Aegypten (1710), es sind bis da 215 Jahre (25+60+130=215), die andern 215 Jahre bilden die zweite Hälfte von der Einwanderung Jacobs (1710 v.) bis zum Auszuge i. J. 1495 unter der Herrschaft des Königs Amenophis der 18. altägypt. Dynastie. Bestärkt wurden sie in dieser Berechnung durch die von unserm Text abweichende Stelle in der Septuaginta (s. d. A.) zu 2 M. 12. 40. „Und der Aufenthalt der Söhne Israels und ihrer Väter, die im Lande Kanaan und Aegypten gewohnt hatten, war 430 Jahr. [3]) Die Nothjahre für die Israeliten können daher nur vom Tode Josephs 1639 v., der Zeit der Wiederherstellung der Herrschaft der altägyptischen Könige bis zum Auszuge der Israeliten 1495 gewesen sein, gegen 145 J. Von diesen kommen nach der jüdischen Tradition [4]) auf die Zeit des Frohndienstes, der zur Zeit Mirjams, kurz vor Moses, anfing, 86 Jahre. Wir haben nur noch den letzten Punkt in dem bibl. Bericht zu berühren, den von dem Leihen u. der Mitnahme der silbernen

[1]) Mechilta u. Tanchuma zu 2 M. 40. Midrasch rabba 4 M. Absch. 14. Seder Olam cap. 1. 3. u. 5. Pesikta rabba cap. 42 Targum Jonathan zu 2 M. 40. [2]) Nach Josephus Ap. 15. 2. Gal. 3. 17 u. a. m. Lepsius (vergl. Delitzsch Genes. S. 271. [3]) Auch die Mechilta bringt diesen Vers nach der Septuaginta: מושב בני ישראל ואבותיהם אשר ישבו בארץ גושן ובארץ כנען.
[4]) Pesikta rabbathi Absch. החדש voce דודי.

u. goldenen Gefäße u. der Kleidungsstücke [1]) der später Gegenstand einer harten Polemik wurde. Das Richtige darüber giebt Philo in seiner Schrift „Das Leben Mosis“ an. Wir zitiren seine Worte: „Sie nahmen viele Beute mit, nicht etwa aus Goldgier, oder wie ein Gegner behaupten würde, aus Lust an fremdem Eigenthum, nein, weit entfernt, sondern einmal, um sich für ihre lange Dienstzeit einen angemessenen Lohn zu verschaffen, dann um sich an denjenigen, welche sie zu ihren Sklaven gemacht, in etwas, wenn auch nicht, wie sie es verdienten, zu rächen. In beiden Fällen handelten sie recht, ob sie so in Frieden den ihnen lange Zeit absichtlich versagten Lohn sich nahmen, oder ob sie, wie im Kriege, sich als Sieger der Güter ihrer Feinde bemächtigten.“ [2]) Im Talmud neigt man sich in der Vertheidigung dieses Punktes der ersten Meinung zu. Es wird daselbst von drei Anklagen der Aegypter gegen die Juden vor Alexander d. Gr. erzählt, von denen eine auf die Stelle 2 Mos. 12. 36. von dem Leihen u. der Mitnahme der Gold- u. Silbergeräthe hinwies und die Rückerstattung derselben forderte. Ein Lehrer Gabiha b. Pesisa entgegnete: „Euer Beweis gründet sich auf die Schrift, sodenn auch ich gründe meine Antwort auf dieselbe. Es heißt 2 M. 12. 36. „Und der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten war 430 Jahre. 600 000 M. sind in diesen Jahren zum Sklavendienst gezwungen worden, zahlet uns erst den Lohn aus, so wollen auch wir euch das mitgenommene Gold u. Silber zurückerstatten! [3]) II. S e i n e B e d e u t s a m k e i t f ü r d i e B i l d u n g u. E n t w i c k e l u n g d e s V o l k e s. Die Weihe der Erlösungsstunde an dem Abend des Auszuges durch die drei Gebote: 1. der Einsetzung einer neuen Zeitrechnung, wo der Erlösungsmonat als der erste Monat u. das Erlösungsjahr als das erste Jahr betrachtet werden sollen; 2. der Anordnung des Passahopfers (s. d. A.) für den ersten Erlösungsabend, wo jede Familie ein Lamm schlachten und es als Abschieds- u. Erlösungsmahl unter verschiedenen Zeremonien, Symbolen der erlittenen Unbill u. der Befreiung durch Gott, gemeinsam genießen sollte und, endlich 3. der Bestimmung einer jährlichen Feier für die erste Freiheitswoche schärfte genugsam die Wichtigkeit des Erlösungsauszuges dem Volke ein, denselben als Anfang einer neuen Volkserziehung und Volksbildung, einer leiblichen und geistigen Erlösung, zu betrachten. Dieses in der Weihe des Erlösungsabends so eindringlich ausgesprochene Ziel der Erlösung durchzieht das ganze biblische Schriftthum, wird für Israel der Verpflichtungsgrund zur treuen Erfüllung des ihm durch Moses geoffenbarten Gesetzes u. ist die Grundlage einer großen Anzahl von Bestimmungen der Ge- u. Verbote, bekannt unter dem Namen „Zeugniß“, עדות, [4]) In dem Kapitel von der Sendung Mosis lautet die Verheißung: „ich werde mit dir sein, und dies sei dir ein Zeichen, daß ich dich gesandt habe, wenn du das Volk aus Aegypten geführt hast, sollet ihr Gott dienen an diesem Berge“. [5]) So wird später das Volk vor Sinai daran nochmals erinnert: „Ihr habt gesehen, was ich in Aegypten gethan, ich trug euch auf Adlerflügeln und brachte euch zu mir. Ihr sollet mir sein ein Reich von Priestern u. ein heiliges Volk!“ [6]) Deutlicher: „Wenn dich dein Sohn eines Morgens frägt, was sind die Zeugnisse, Gesetze u. Rechte, die der Ewige, unser Gott euch befohlen. So sage deinem Sohne: „Knechte waren wir dem Pharao in Aegypten, aber der Ewige hat uns von da herausgeführt mit starker Hand. Da hat der Ewige uns befohlen, alle diese Gesetze auszuüben, um den Ewigen unsern Gott zu ehrfürchten, damit es uns gut gehe alle Tage, um uns am Leben zu erhalten wie heute.“ [7]) Eine große Anzahl von Gesetzen nennen den Auszug aus Aegypten, die durch Gott den Israeliten gewordene Freiheit, als ihren Bestimmungsgrund. Von den Zehngeboten (s. d. A.) lautet der erste Ausspruch: „Ich bin der Ewige dein Gott, der dich aus dem Lande Aegypten geführt, aus dem Hause der Knechtschaft“. [8])

---

[1]) 2 M. 12. 35. 36. vergl. das. 3. 22. und 1. M. 15. 13—17. [2]) Philo vita **Mosis** p. 103 ed. **M.** [3]) **Midrasch rabba** 1 M. **Absch.** 61. Gemara Sanhedrin S. 91 a. [4]) Siehe: „Lehre und Gesetz“ in Abth. I. und Gebote hier! [5]) 2 M. 3. 12. [6]) Das. 19. 4. [7]) 5 M. 6. 21—24. [8]) 2 M. 20 2.

Bei der Wiederholung der Zehngebote in 5 M. 4. 12. wird auch dem Sabbatgebote die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, an die durch Gott erlangte Freiheit, als Grund desselben hinzugefügt. Weiter hat das Gesetz von der Freilassung der Sklaven am Erlaß- u. Jubeljahr (s. d. A.) die Mahnung: „denn meine Diener sind sie, die ich aus Aegypten geführt, sie sollen nicht wie Sklaven verkauft werden.“ [1]) Ebenso lautet bei den Gesetzen der Nächsten- u. Fremdenliebe die Schlußmahnung: „Ich bin der Ewige euer Gott, der euch aus Aegypten geführt. [2]) Speziell zur Erinnerung an den Auszug aus Aegypten waren neben den Gesetzen über die Passahfeier auch die von der Heiligung der Erstgeburten bei Menschen und Vieh [3]) und die der Philakterien (s. d. A.), [4]) „Und so dich dein Sohn morgen frägt: was ist das? Sage ihm, mit starker Hand hat der Ewige uns aus Aegypten geführt“. [5]) Eine Fülle des Trostes und der Aufrichtung wurde die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten in den Jahrhunderten nach der Zerstörung u. Auflösung des zweiten jüd. Staatslebens in Palästina. Die Erlösung aus Aegypten war bei den Volks- u. Gesetzeslehrern im 1. u. 2. Jahrh. ein beliebtes Thema ihrer Vorträge. Dieselbe galt als Bild der von ihnen erwarteten Erlösung. R. Elieser (s. d. A.) trug vor: „Als Israel in Aegypten erlöst wurde, geschah es in Folge von fünf Gegenständen, in Folge der Leiden, des Verdienstes der Väter, der göttl. Barmherzigkeit u. der zu Ende gegangenen Zeit in der Verheißung an Abraham, denn es heißt: „Gott hörte ihr Seufzen und gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak u. Jacob; Gott sah die Kinder Israels u. er kannte sie.“ [6]) Auch die Erlösung in der Zukunft erfolgt durch diese fünf Gegenstände: die Leiden, die Buße das Verdienst der Väter, die Barmherzigkeit u. die beendete Exilzeit, denn also heißt es: „Wenn du in der Noth bist, u. dich dies Alles in den späten Tagen getroffen hat, kehre reuig zu dem Ewigen, deinem Gott zurück u. höre auf seine Stimme, denn ein Gott der Barmherzigkeit ist der Ewige dein Gott, er wird dich nicht erschlaffen u. verderben lassen, da er nicht des Bündnisses deiner Väter vergessen wird, was er ihnen zugeschworen.“ [7]) Ein Anderer lehrte: „Im Monat Nisan sind die Israeliten erlöst worden u. im Nisan wird auch die Erlösung in der Zukunft erfolgen.“ [8]) Ferner: „Die Nacht des Auszuges aus Aegypten heißt „Nacht der Wache“, ליל שמורים, weil in derselben auch die Erlösung der Zukunft sein wird.“ [9]) Man wurde nicht müde, sämmtliche Prophetenverheißungen von der Erlösung Israels in der Zukunft als Parallele denen von der Erlösung aus Aegypten aufzustellen, um diese als Vorbild für jene zu halten. [10]) In den Schulen disputirte man darüber, ob man in der Zukunft, d. h. nach dem Eintritt der zu erwartenden Erlösung, noch verpflichtet sei, des Auszuges aus Aegypten zu gedenken. R. Nathan, [11]) (in der Mischna die Chachamim) bejahte die Frage, dagegen verneinten dieselben die andern Gesetzeslehrer. [12]) Ben Soma (s. d. A.) R. Simon b. Jochai (s. d. A.), [13]) und später Rab Joseph (s. d. A.) gehörten zu den Letztern. Die Beweisstelle des Erstern aus Jeremia 23. „Siehe, es kommen Tage, spricht der Ewige, u. man wird nicht mehr sagen: „So wahr der Ewige lebt, der die Söhne Israels aus Aegypten geführt, sondern: „So wahr der Ewige lebt, der da herausführte u. brachte den Nachkommen des Hauses Israels aus dem Lande des Nordens und von den andern Ländern, wohin ich dich dahin verstoßen habe.“ Letztere erklärten ihre Gegenmeinung durch folgendes Gleichniß. „Es zog einst ein Mann einher und wurde von einem Wolf angefallen. Da erzählte dieser von seinem Begegniß mit dem Wolf, wie er aus der ihm

[1]) 3 M. 25. 42. vergl, das. V. 55. die Wiederholung. Jerem. 34. 13. [2]) 3 M. 19. 27; 28. 38. [3]) 2 M. 13. 1—4. Siehe: „Erstgeburt.“ [4]) 2 M. 13. 9. u. 16. Siehe: „Thephillin“. [5]) Das. 14 u. 16. [6]) 2 M. 2, 23—25. [7]) 5 M. 15. 30 Midrasch rabba 5 M. Absch. 2. [8]) Rosch Haschana S. 11. Pesachim S. 109. בניסן נגאלו ובניסן עתידין לגאל. [9]) Mechilta 2 M. Absch. 14. בו נגאלו ובו עתידין ליגאל. [10]) Vergleiche die Pijutim des Abendgebetes zu dem 7. u. 8. Pesachtage, mit den Anfangs- und Schlußworten פסח מצרים פסח לעתיד. Dieselben enthalten eine Zusammenstellung aus den Midraschim. [11]) Mechilta zu בא Absch. 16. [12]) Das. Bensoma. [13]) Mechilta daselbst.

dadurch drohenden Gefahr gerettet wurde. Er wanderte weiter und wurde von einem Löwen angegriffen. Da erzählte er jetzt nur von seinem Kampf mit dem Löwen. Ebenso geschah es, als er bald darauf der Gefahr der Begegnung mit einer Schlange entkam. Er vergaß die ersten Leiden und erzählte von nun ab nur von seinem Begegniß mit der Schlange. So verhält es sich mit der Erzählung von der Erlösung Israels aus Aegypten in der Zukunft. Die Leiden Israels in der spätern Zeit machen die der früheren vergessen."[1]) Der Schluß der Verhandlung war, die Erzählung des Auszuges aus Aegypten wird auch da nicht aufhören, aber sie wird in Betracht der Leiden Israels u. dessen Wundererrettung in den späteren Zeiten nicht den ersten Rang mehr einnehmen.[2]) Dagegen wurde von Allen bis dahin die Erzählung von der Erlösung aus Aegypten, besonders an den ersten Pesachabenden, als Pflicht für jeden Israeliten anerkannt,[3]) wo dieselbe nach der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem und dem Aufhören des Opferkultus als Ersatz des Passahopfers (s. d. A.) mit besonderer Feierlichkeit im Familienkreise vorgenommen wird. Ebenso waren es oft Gelehrte, die sich zur derartigen Feier an dem ersten Pesachabend in Palästina vereinigten. So wird von den Lehrern R. Elieser, R. Josua, R. Akiba u. R. Tarphon erzählt, daß sie in Bne Berak (s. d. A.) in solcher Feier die ganze Nacht zubrachten, bis sie am Morgen von ihren Jüngern gemahnt wurden: „Die Zeit zur Verrichtung des Schemagebetes (s. d. A.) sei angebrochen!"[4]) Mehreres siehe: Pesachhagada."

B.

Babylonischer Thurmbau. בנין מגדל בבל, oder das Geschlecht der Zerstreuung, דור הפלגה. Zur Geschichte der Zerstreuung des Menschengeschlechtes, der Verschiedenheit der Sprachen und der Scheidung der Völker weiß die Bibel in den Berichten von den Völkergenealogien Folgendes zu erzählen. Nach der Fluth zogen die von den Noachiden abstammenden Völkerstämme, die damals noch eine Sprache redeten, nach der Ebene Sinear, wo sie, um sich nicht zu trennen und über die andern Länder zu zerstreuen, eine Stadt mit einem bis in den Himmel reichenden Thurm zu erbauen sich vornahmen. Das mißfiel Gott; es war ein gegen seine Absicht begonnenes Unternehmen. Er verwirrte ihre Sprache, so daß Einer den Andern nicht verstand, und der Bau nicht vollendet werden konnte. Sie wurden von da über die ganze Erde zerstreut. Die Stadt ward zur Erinnerung an dieses Ereigniß „Babel" (= Sprachmischung)[5]) genannt.[6]) So wird hier die Scheidung der Völker und ihre Zerstreuung in Folge ihrer Sprachverschiedenheit und diese selbst als ein göttliches Straf- u. Zwangsmittel zur Trennung und Ausbreitung der Völker über die ganze Erde entstanden, dargestellt. Das später berühmte „Babel" mit seinem hohen „Belusthurm" soll die Stadt und der Thurm gewesen sein, deren Bau unternommen wurde. Diese biblische Nachricht findet ihre Ergänzung und Wiederholung in den Schriften der andern Völker des Alterthums. So gab es nach Berosus[7]) eine Sage bei den Chaldäern, daß die von der Sintfluth Geretteten nach Babylon zogen, wo sie den Ort hergestellt und insbesondere einen hohen Thurm erbaut hatten. Die Menschen waren von riesigen Leibern und trotzigem Geiste. Der Thurm war der hohe Thurm des Beltempels. An demselben, lautet ein

---

[1]) Gemara Berachoth S. 13a. [2]) Das. לא שתיעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפילה לו. [3]) Siehe „Pesachhagada". [4]) Daselbst. [5]) Der Name „Babel", בבל, ist aus dem chald. בלבל mit Weglassung des ל in der Mitte entstanden. בלבל ist dem hebräischen בלל gleich und bedeutet „vermischen, verwirren". Mehreres siehe weiter. [6]) Nach 1 M. 11. 1. 10 womit allerdings noch 1 M. 10 5 und das. V. 10 zu vergleichen ist, wo Nimrod als Erbauer Babels angegeben ist; ebenso daselbst Vers 25 wo der Name „Peleg" an die Völkerzerstreuung erinnern soll. [7]) Bei Euseb. chron. arm. I. p. 36 f. Syncell I. p. 55. ed. Dind

anderer Bericht, soll der erste König „Bel“ gebaut haben,[1]) wo er die Himmelsordnung erspäht, die Astronomie erfunden und die astronomischen Bücher geschrieben hat.[2]) Auch wird Babel als Ort des Zusammentreffens der verschiedenen Völkermassen: der japhetischen Perser und Meder, der semitischen Chaldäer, Assyrer und Araber, früher schon der hamiotischen Aethiopen und Kanaaniten[3]) gezeichnet und gilt noch später als Mittelpunkt der Völker.[4]) Die Erbauung der Stadt Babel wird zwar nach griechischen Autoren der Semiramis zugeschrieben,[5]) was sich jedoch auf deren Erweiterung und Vergrößerung beziehen kann, da nach einheimischen Berichten die Stadt älter sein soll.[6]) Ebenso stimmen mit dem bibl. Bericht von den Baustoffen die griechischen Nachrichten überein. Nach denselben bestand der Bau Babels Mauern aus gebrannten Ziegeln, verbunden mit Asphalt.[7]) Der Belustempel oder der Belusthurm war ein viereckiger gewaltiger Bau, von dem jede Seite zwei Stadien lang war, aus dem in acht Absätzen ein gewaltiger massiver Thurm hervorragte, ein Stadium lang und breit und ein Stadium hoch.[8]) Auf Wendeltreppen stieg man außen an ihn hinauf, und im obersten Stockwerk befand sich ein Tempelhaus mit Polstern und goldenem Tisch ohne Götterbild; doch weilte Nachts daselbst eine Priesterin. Im Heiligthum unten war noch ein Tempelhaus, darin eine goldene Bildsäule des Belus, sitzend auf gold. Thron, vor einem goldenen Tisch u. über gold. Estrich.[9]) Im Ganzen war der Thurm das Bild des verwegenen Strebens und durch seine Sittenlosigkeit das der Sünde.[10]) Dieser Beltempel mit seinem Thurm existirte noch zu Herodots u. Plinius Zeiten.[11]) Früher ließ Xerxes die goldene Bildsäule aus ihm nehmen u. die Priester tödten.[12]) Aber Alexander der Gr. machte den Versuch, den am Fuße desselben aufgehäuften Schutt wegzuräumen, um den Thurm wieder herzustellen, was ihm jedoch nicht gelang.[13]) Nach den neuern Reiseberichten werden die westlich vom Euphrat unter dem Namen „Birs Nimrod“, gegen 1¼ deutsche Meilen südwestlich von Hella gelegenen mächtigen Trümmer für den alten Belustempel gehalten.[14]) Ein jüdischer Reisender des 12. Jahrh., Benjamin von Tudela, sah noch die Grundfläche des Thurmes gegen 2 Mil im Umfange, 240 Ellen war er breit und 100 Rohrenlänge hoch. Die Wege, welche in der Runde hinaufführen, beschreibt er als zwischen 10 u. 10 Ellen, wo man über 20 Mil weit sehen kann. Im talmudischen Schriftthume ist es die Agada (s. d. A.), die sich mit diesem bibl. Bericht von dem babyl. Thurmbau beschäftigt. Wir bringen davon a. über das Zusammenbringen Nimrods (s. d. A.) mit dem Thurmbau. Schon Josephus[15]) hält Nimrod als den Anstifter zum Thurmbau. Ein Ausspruch von R. Jochanan b. Sakai wird zitirt (i. 1. Jahrh.), Nimrod habe die ganze Welt gegen Gott in Empörung gebracht.[16]) Der Ruf: „Kommet, lasset uns eine Stadt bauen und einen Thurm“ ging von ihm aus.[17]) b. **Der Bau selbst.** Darüber wird erzählt: Man begann den Bau und setzte ihn fort bis der Thurm die Höhe von 70 Mil = 14 deutsche Meilen erreicht hatte.[18]) Zum Aufsteigen waren Stufen zur Morgenseite u. zum Herabsteigen Stufen zur Abendseite.[19]) Auf die Spitze des Thurmes sollte ein Götzenbild gestellt werden mit einem Schwerte in der Hand, gleichsam gerüstet und bereit zum Kampfe gegen Gott.[20]) Man denke dabei an die Auffassung des Bel als Kriegsgottes bei den Babyloniern,[21]) und halte „Nimrod“ in den jüdischen Sagen mit „Bel“

---

[1]) Ammion 23. 8. [2]) Seneca nat. quaest. 3. 29. Plin. h. n. 6. 26. [3]) Knobel, Völkertafel S. 64 ff. 206. 251 f. 311 ff. 351. [4]) Jeremia 51. 44. [5]) Diod. Sic. 2. 7. [6]) 1 M. 10. 10 schon von Nimrod erbaut. Vergl. Knobel Völkertafel S. 346. [7]) Herod I. 178 Diod Sic. 2. 7. Curt. Alex. 5. 1. 25. [8]) Herod I. 181. [9]) Herod 1. 81. [10]) Curt. 5. 1. 36 ff. Vergl. Ps. 14. [11]) Plin. h. n. VI. 30. durat ad hunc Jovis Beli templum. [12]) Herod I. 185. [13]) Arrian Alex VII. 17. [14]) Ker Porter Abbild. II. p. 69. 70. Ritter Erdkunde XI. 876 ff. Ebenso Schrader, die Keilinschriften u. das alte Testament S. 35. [15]) Joseph. Antt. 1. 4. 2. [16]) Pesachim S. 94 β. Chagiga S. 13 a. [17]) Cholin S. 89 a. Pirke de R. E. cap. 24. [18]) Das. Absch. 24. [19]) Das. [20]) Sanhedrin S. 109 a. [21]) Targum Jonathan u. Targum Jeruschalmi zu 1 M. 11. 4. [22]) Nach Movers die Phönizier 1. 187.

in den griechischen für eins. Der Thurm selbst wurde von den Lehrern des 3. Jahrh., von R. Jochanan u. A. „Haus Nimrods" בית נמרוד, genannt,[1]) woraus wohl „Birs Nimrod" „Birath Nimrod", Burg Nimrods, entstanden sein mag. Von der spätern Geschichte berichtet R. Jochanan (i. 3. Jahrh.), daß $^1/_3$ verbrannt, $^1/_3$ versunken und $^1/_3$ noch vorhanden ist.[2]) Mehreres siehe „Bel", „Babel" u. „Nimrod".

Baraitha, בריתא, pl. **Baraithoth**, ברייתות, Externe. Benennung des Nebenschriftthums der Mischna halachischen und agadischen Inhalts, auch der in die Mischna nur theilweise oder gar nicht aufgenommenen Gesetzeserläuterungen, Lehren und Bestimmungen der Volks- u. Gesetzeslehrer bis zum 3. Jahrh. n. Ihr Name „Baraitha" ist aramäisch und bedeutet gleich dem hebräischen chizona, חצונה, „draußen", „außerhalb" die externen d. h. die außerhalb der Mischna sich befindlichen halachischen und agadischen Aussprüche, die sich als Tradition erhalten oder schriftlich verzeichnet wurden. Der hebräische Name für „Baraitha" ist „Mischna Chizona", משנה חצונה, externe Mischna d. h. die dem Mischnakanon nicht einverleibt wurde, eine Bezeichnung ähnlich der eines Theils des apokryphischen Schriftthums, durch: „Sepharim chizonim", ספרים חצונים, externe Bücher" d. h. Bücher, die in den Bibelkanon nicht aufgenommen wurden und so außerhalb desselben stehen. Solche externe Mischnas oder Baraithas wurden, weil sie der redaktionellen Revision des Patriarchen R. Juda I. (s. d. A.) nicht passirten, oft für fehlerhaft gehalten,[3]) denen man weniger Gesetzeskraft zuerkannte.[4]) Es gereicht den Pflegern der jüdischen Wissenschaft zur Ehre, daß sie diese externen Schriften dem Studium nicht blos nicht entzogen, sondern auch ihre Lehren und Erläuterungen in ihren gelehrten Diskussionen ernstlich in Erwägung zogen und deren Stellung zu den autoritativen Gesetzesaussprüchen bestimmten. Es bemächtigten sich die Amoraim (s. d. A.) des großen Lehrmaterials der Baraithoth zur Erklärung der dunkeln Stellen in der Mischna und zur Weiterentwicklung des Gesetzes. So erhielt ein großer Theil der Baraithoth seine Einführung in die Lehrhäuser, wo sie als Beweis- und Erklärungsmaterial in den Lehrvorträgen und Gesetzesdiskussionen verwendet wurden. In dieser Gestalt befinden sich ihre Zitate zerstreut in den verschiedenen Traktaten der babylonischen und jerusalemischen Gemara. Einen andern großen Theil derselben haben wir in eigens veranstalteten Zusammenstellungen, vielfach umgearbeitet und interpolirt mit Aussprüchen, Lehren u. Gesetzeserklärungen der spätern Lehrer, der Amoräer. So liegt uns dieses Schriftthum in zwei Gestalten vor: α. in der von Sammelwerken und β. in der von den in den Traktaten der Gemara zerstreuten Zitaten. α. **Die Sammelwerke** der Baraithoth existirten in großer Menge, von denen ein Lehrer R. Jizchak (im 2. Jahrh.) sagt: „Sechzig Königinnen" (Hohld. 6. 8.), das sind die sechzig Traktate der Halachoth (Mischna); „achtzig Kebsweiber", das sind die achtzig Abschnitte in Torath Kohanim,[5]) „und Mädchen[6]) „ohne Zahl" das sind die Tosephtas."[7]) Ebenso hat der Brief Scheriras: „Die Baraithas sind endlos,"[8]) auch Simon Kajira bezeichnet sie in seinem „Halachoth Gedoloth", wo er von dem talmudischen Schriftthum spricht: „Die Externen u. die Kleinen (Schriften) sind zahllos."[9]) Wir unterscheiden drei Klassen dieses Schriftthums: 1. die der Halacha; 2. die von Halacha u. Agada und 3. die der Agada. Zu Erstern gehören: a. die Schrift Siphra (s. d. A.); b. der Traktat Sopherim; c. der Traktat Ebel Rabbathi; d. der Traktat Khalla; e. der Traktat Sepher Thora; f. der Traktat Mesusa; g. der Traktat Tephilin; h. der Traktat

---

[1]) Sanhedrin S. 109 a u. a. O. [2]) Daselbst u. Midrasch Rabba zur Stelle. [3]) Baba mezia S. 9 a. הא דר' אבהו ברותא vergl. Cholin S. 141 a. [4]) Siehe: „Mischna" u. „Tradition". [5]) Siehe „Siphra". [6]) Im Texte steht עלמות, dieses Wort wird hier als „verborgene" genommen. [7]) Midrasch rabba zum Hohld. 6. 8. vergl. Midrasch rabba 4 M. Abschn. 18, wo wir lesen עלמות אין מספר משנה חצונה. [8]) Scherira edit Wallerstein והנך בריאתא לא הוו להו קץ. [9]) Halachoth Gedoloth edit Venedig S. 143 β. חיצנות וקטנות אין מספר.

Zizith; i. der Traktat Abadim; k. der Traktat Kuthim u. l. der Traktat Gerim. Von diesen sind die ersten drei unsern Talmudausgaben angehängt und die letzten sieben besonders herausgegeben.[1]) Die andern, der Halacha u. der Agada, sind: die Mechilta (s. d. A.), die Tosephta,[2]) u. a. m. Von den der dritten Klasse, der Agada, nennen wir: die Schrift Siphre (s. d. A.), den sechsten Abschnitt der Pirke Aboth (s. Aboth), den Traktat Derech Erez rabba u. Sutta; den Perek Haschalom; Megillath Taanith, Seder Olam rabba und Sutta, die größern u. kleinern Midraschim (s. d. A.) u. a. m. β. Die Zitate der Baraithoth in den Traktaten der jerusalemitischen und babylonischen Gemara beginnen stets mit dem Worte: „Tanja", תניא, oder „Tani", תני und „Tana" תנא, auch „Tanu Rabbanan", תנורבנן, aber selten „Tenan" תנן.[3]) Eine große Anzahl von den Baraithoth fanden durch die Lehrer R. Chia und R. Uschia (i. Anfange des 3. Jahrh. n.) ihre Revision und redaktionelle Zusammenstellung. Dieselben werden daher auch als die correkten und autoritativen betrachtet, die der Mischna wenig nachstehen, dagegen hält man die andern Baraithoth als die incorrekten, denen nur geringe Autorität beizumessen sei.[4]) Mehreres siehe: „Talmud" und „Agadisches Schriftthum".

Bar Kappara, בר קפרא. Ausgezeichneter Volks- u. Gesetzeslehrer, Amora am Ende des 2. Jahrh. n., Jünger des Patriarchen R. Juda I., der wegen seiner halachischen Kenntnisse, als auch in Folge seines profanen Wissens von seinen Zeitgenossen hochgeschätzt war. Er legte gleich seinem Lehrer R. Juda I u. sein Genosse R. Chija eine eigene Mischnasammlung an.[5]) „Ich habe mir Teiche gemacht", das sind die großen Mischnajoth des Barkappara.[6]) Seine Zeitgenossen R. Chija u. Uschaja ehrten ihn mit dem Zurufe: „Belehre uns, Lehrer!"[7]) ebenso R. Chanina,[8]) R. Josua b. Levi, die seine Lehren in ihren Vorträgen verbreiteten.[9]) Auch R. Jochanan verehrte ihn und zog gern seine Mischnajoth zu Rath.[10]) Außerhalb dieses halachischen Lehrkreises war er ein Förderer, wohl auch ein Kenner der griechischen Sprache, von der er sagte, sie sei würdig, daß in ihr die Worte der Thora vorgetragen werden.[11]) Von der Sternkunde, Astronomie, sprach er: „Wer die Berechnung der Sonnenwende u. der Planeten versteht und sie vernachlässigt, von dem heißt es: „Das Werk des Ewigen schauen sie nicht u. die Thaten seiner Hände sehen sie nicht!"[12]) Sonst kennen wir ihn als den entschiedenen Gegner der Geheimlehre und Anhänger der Lehre von der Schöpfung aus Urstoffen.[13]) Berühmt und bewundert war er ferner als Fabeldichter, von dem eine Sage erzählt, daß er an dem Hochzeitsmahle der Tochter des Patriarchen R. Juda I. 300 Fuchsfabeln vortrug, sodaß die Gäste nichts von den aufgetragenen Gerichten genossen und es vorzogen, seinem Vortrage zu lauschen.[14]) Ebenso nicht unbedeutend war er als Satiriker, dessen beißender Witz oft sehr verletzte und ihm viel Unangenehmes zuzog. Schonungslos drückte er solche satyrische Pfeile gegen die Glieder des von ihm sonst sehr geehrten Patriarchenhauses, um sie auf ihre Fehler aufmerksam zu machen, wenn er sich auch dadurch den Unwillen derselben zuzog.[15]) Hiervon ein Beispiel. Der Patriarch R. Juda I. feierte die Vermählung seines Sohnes Simon u. gab ein

---

[1]) Eine correkte Ausgabe ist die von Raphael Kirchheim Frankfurt a. Main 1851. [2]) Vergl. Darke Mischna von Z. Frankl S. 311 u. 312 u. N. Brüll in seinem Jahrbuch Jahrg. II. S. 131, wo die Stellen zitirt sind, welche die Tosephta zu den Baraithoth zählen. [3]) Vergl. Jad Maleachi S. 15 Ueber den Unterschied dieser Ausdrücke siehe: Weiss II. S. 239. 240. [4]) Cholin S. 141 a. [5]) Baba bathra S. 154 β. Midrasch Echa in der Einleitung; Jalkut zu Balak, wo erst die Mischnajoth des Barkappara, dann die des R. Chija u. zuletzt die des Patriarchen R. Juda I. genannt werden. [6]) Midr. r. zu Koheleth voce עשיתי לי בריכות. [7]) Moed Katon S. 6 β. Kerithoth S. 8 α. [8]) Nidda S. 2. [9]) Berachoth S 33. Kethuboth S. 57 α. 104 β. u. a. m. [10]) Baba bathra S. 154 β. כלום יש משנת בר קפרא כאן. [11]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 36. ויהיו דברי תורה נאמרים בלשונו של יפת. [12]) Sabbath S. 75 α. כל היודע לחשוב בתקופות ומזלות ואינו חושב עליו הכתוב אומר. Jesaia 5. [13]) Midr. rabba 1 M. Absch. 1. תאלמנה שפתי שקר הרא מנין והארץ היתה תהו ובהו. [14]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 28. [15]) Moed Katon S. 16 α. Baba bathra S. 16 β. Nedarim S. 50 β. u. 51 α.

großes Gastmahl. Barkappara gehörte anfangs nicht zu den Geladenen, aber später verstand man sich dazu, auch ihn einzuladen.[1]) Am Tische war die Unterhaltung sehr lebhaft, alle richteten gelehrte Fragen an den Patriarchen; da befand sich unter ihnen der reiche, aber sonst unwissende Schwiegersohn des Patriarchen, Bar-Elasa, der sprachlos dasaß. Dieses fiel dem Barkappara auf, und er redete ihn ironisch an: „Rabbi wird von Jedem um Aufklärung irgend einer Sache angegangen, nur nicht von dir." Dieser antwortete: „Was soll ich fragen?" Barkappara ließ ihn darauf folgendes, das Patriarchenhaus verletzende Räthsel vortragen: „Sie schaut hoch vom Himmel herab, tobt sonst im Innern ihres Hauses und verscheucht auch geflügelte Wesen. Sie erscheint, es verbergen sich Junge; Greise stehen auf u. bleiben wie gefesselt; der Fliehende ruft: „Wehe, wehe! Und wer verstrickt wird, sieht, daß er durch seine Sünde verstrickt wurde."[2]) Dieses Räthsel enthielt entweder eine Anspielung auf den Patriarchen oder auf dessen Tochter, die Frau dieses unwissenden Elasa. Der Patriarch merkte an dem Lächeln des Barkappara, worauf es abgesehen war und rief ihm böse zu: „Ich kenne dich nicht, Alter![3]) Barkappara hatte später diesen Streich zu bereuen, denn er wurde nicht zum selbständigen Gesetzeslehrer ernannt. Ein bedeutendes Verdienst im Volke erwarb er sich durch seine Aufmunterung zur Erlernung eines Handwerkes. In allen Lagen lasse der Vater seinen Sohn ein reines und leichtes Handwerk erlernen.[4]) In Bezug auf Religion war ihm die Gotteserkenntniß, das Gottsuchen und Gottfinden, die Hauptsache. „Welches ist der kleinste Abschnitt, der die Hauptpunkte der Thora in sich faßt?" Es ist der Vers: „Auf allen deinen Wegen erkenne ihn (Gott), u. er wird alle deine Wege ebnen" (Spr. Sal. 3).[5]) In Betreff des Erwerbes von religiösem Wissen, daß dies zur Zeit der Religionslosigkeit desto mehr geschehen müsse. „Es ist um geringen Preis, eile u. erwirb davon; wo es keinen Mann giebt, sei du ein Mann!"[6]) Von seinen ethischen Lehren bringen wir: „Größer sind die Werke der Gerechten als die des Himmels und der Erde, denn von diesem heißt es: „auch meine Rechte hat die Erde gegründet" (Jesaia 48), aber von jenen: „das Heiligthum des Ewigen haben deine Hände befestigt" (2 M. 16).[7]) „So der Mensch etwas Unwürdiges hört, verstopfe er seine Ohren, wörtlich: stecke er seinen Finger ins Ohr".[8]) Ferner: „Der Jähzornige erhält nur den Zorn zum Lohne, aber den guten Menschen erquicke man von seinen guten Werken." „Wer nichts von der Bibel, der Mischna und der Weltsitte an sich hat, von dem halte dich fern, denn es heißt: „wo Spötter sitzen, saß er nicht" (Ps. 1).[9]) „Man hänge drei Gegenständen an und halte sich von dreien fern. Erstere sind: „Die Freigebung seiner verwittweten Bruderfrau durch Chaliza (s. d. A.); die Begründung des Friedens und die Lösung von Gelübden. Zu Letztern gehören: die Verweigerung einer Antrauung (Miun), die Annahme von anvertrauten Gütern und die Bürgschaften."[10]) „Groß ist der Friede, denn wenn die Oberen, die Himmelswesen, die doch ohne Neid, Haß u. Eifersucht u. a. m. sind, des Friedens bedürfen, nach den Worten: „Er macht Frieden in den Hohen" (Hiob 25), wir Unteren (Menschen) doch gewiß!"[11]) Zum Schluß noch was von seiner ungetheilten Menschenliebe, auch gegen Heiden erzählt wird. Bar Kappara saß am Ufer des Meeres u. sah, wie von einem untergehenden Schiffe ein Mann, es war der Oberste des Schiffes, nackt ins Wasser sprang u. die Küste schwimmend glücklich erreichte. Er eilte auf

[1]) Kidduschin S. 33α. vergl. dagegen Moed Katon S. 16α. [2]) Daselbst Jeruschalmi Moed Katon III. 1. משמים נשקפה הומיה בירכתי ביתה מפחדת כל בעלי כנפים: ראוה נערים ונחבאו וישישים קמו עמדו: הנס יאמר הוי הוי! והנלכד נלכד בעונו. [3]) Das. u. Midr. rabba 3 M. Absch. 28. איני מכירך זקן. [4]) Kidduschin S. 82α. לעולם ילמד אדם בנו אומנת נקייה וקלה. [5]) Berachoth S. 63α איזהו פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה בכל דרכיך דעהו והוא ישר אורחותיך. [6]) Daselbst זלת קפוץ קניה מיניה באתר דלית גבר תהי גבר. [7]) Kethuboth S. 5α. [8]) Das. 5β. ויתד תהיה לך על אזניך אל תקרי אזניך אלא אוזניך שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו באזניו. [9]) Das. 40β. u. 40α. רגזן לא עלתה בידו אלא רגזנותו ולאדם טוב מטעימים לו ממעשיו הטובים. [10]) Jebamoth S. 109. [11]) Midr. rabba 3 M. Absch. 9.

ihn zu, begrüßte ihn freundlich, brachte ihn in sein Haus, bewirthete ihn auf das sorgfältigste u. reichte ihm noch drei Goldstücke mit auf den Weg mit den Worten: „Ein Mann wie du wird deren noch bedürfen!" Bald darauf traf es sich, daß mehrere von den Vornehmeren der Juden gefangen eingezogen und von der Behörde einer Verleumdung wegen verhaftet wurden. Es beriethen sich die Glieder der Gemeinde, wer von ihnen die Angelegenheit bei der Behörde vertreten sollte. Die Wahl fiel auf Bar Kappara, den Liebling der Behörde. Er willigte in den Auftrag, doch mit der Bedingung, man möchte der kostbaren Geschenke nicht vergessen. Sie überreichten ihm zu diesem Zweck einen Beutel mit 500 Denarien, den er auch mitnahm u. sich auf den Weg machte. Bar Kappara erreichte die Stadt und wurde in das Haus des Präfekten geführt. Als er hier die Thür eines Zimmers öffnete, wurde er überraschend freundlich empfangen u. beide erkannten sich, denn es war derselbe Mann, den Bar Kappara vor nicht langer Zeit freundlich bewirthete. „Was bringt dich zu mir?" fragte der Präfekt herablassend. „Der Juden, die in deinen Gefängnissen an Ketten schmachten, erbarme dich und schenke ihnen die Freiheit." „Bringst du keine Geschenke mit?" „500 Denarien!" „Diese behalte für das Geld, welches Du mir einst auf den Weg mitgabst; den Deinigen gebe ich die Freiheit." Als er nach Hause kam, wendeten seine Zeitgenossen auf ihn den Vers an (Kohel. 11, 1): „Sende immerhin dein Brod über das Meer, denn nach einer Anzahl der Tage erhältst du es wieder."[1])

Ben Soma, בן זומא, vollständig: Simon ben Soma, שמעון בן זומא. Volks- u. Gesetzeslehrer, Tana, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh., Anhänger der mystischen Richtung, College und Zeitgenosse des R. Josua, R. Elieser, R. Akiba, R. Ismael, Simon b. Asai u. a. m., von dem sich mehr agadische als halachische Aussprüche erhalten haben. Sein gekürzter Name „Ben Soma" soll wegen seiner nicht erfolgten Ordination (s. d. A.) als Lehrer gewesen sein.[2]) Doch wurde er von seinen Kollegen als ihnen gleichbefähigt gehalten.[3]) Seine agadischen Aussprüche sind meist mystisch theosophischen Inhalts, doch enthalten sie auch Kernsprüche aus der Sittenlehre. In seinen mystisch theosophischen Anschauungen entfernte er sich von den Grundprinzipien des Judenthums, weshalb er von seinen Zeitgenossen als „verwirrt," נטרפה דעתו,[4]) נפגע,[5]) oder „draußenstehend", בחוץ,[6]) d. h. außerhalb des Judenthums sich befindend,[7]) betrachtet wurde. So hat sich in der späteren Agada darüber der Spruch gebildet: „Hast du Honig gefunden, iß davon zur Genüge" (Sp. Sal. 25. 16.) d. i. Ben Asai (s. Simon b. Asai), „sonst wirst du übersatt und speiest es aus" (das.) d. i. Ben Soma,[8]) Eine Talmudstelle erzählt davon. „Vier zogen in den Pardes, (Paradies, biblische Bezeichnung der Stätte theosophischer Forschungen, Kunstausdruck für die Geheimlehre u. ihre Untersuchungen, Garten geistiger Pflanzungen[9]) ein: Ben Asai, Ben Soma, Elisa b. Abuja, später genannt Acher u. R. Akiba. Letzterer ermahnte seine Collegen: „Wenn ihr gelanget zu den Steinen reinen Marmors (eine bildliche Angabe des Wassers als

---

[1]) Midr. r. zu Koheleth p. 112. [2]) Barte nora zu Aboth. Absch. 4. 1. vergl. Toseph. Kidd. III. 9. [3]) Sanh. S. 17 α. Jerusch. Maaser Schenia S. 53 d. Edajoth 1. 10., wo er zu den הדנין לפני חכמים gehört. [4]) Chagiga S. 14 β. הציץ ונפגע „er schaute u. wurde verwirrt". [5]) Vergl. Raschi zu Chagiga 14 β voce נפגע, welches Wort er durch ונטרפה דעת erklärt. Vergl. Tosephta Berachoth III. 4. כל שנטרפה דעתו מפני חכמתו סימן יפה לו. Es ist dies ein Ausspruch von Ben Asai, der sicherlich auf „Ben Soma" zu beziehen ist. [6]) Chagiga S. 15 α; jerusch. Chagiga S. 77 α u. β. Midr. r. cap. 2. Tosephta Chagiga II. 5 עדיין בן זומא מבחוץ oder כבר בן זומא בחוץ. [7]) Vergl. den Artikel „Apokryphen", von dem Ausdruck „ספרים חצונים libri externi ebenfalls für Bücher, deren Lehren außerhalb des Judenthums stehen. [8]) Midr. Mischle zu 25. 16. Jalkut daselbst. [9]) Mit Beziehung auf 1 M. „Baum der Erkenntniß", eine Benennung, die auch in diesem Sinne bei Philo u. Clemens vorkommt. Vergl. auch 2. Chorinther 12. 4. wo von Paulus gesagt wird, er sei ins Paradies entrückt worden u. habe daselbst Worte vernommen, die dem Menschen zu sagen verboten sind. Doch haben wir in letzter Stelle schon den mystischen Gebrauch dieser Benennung, wie wir ihn später finden, wo „Paradies" in den Himmel versetzt wird u. das Einziehen נכנס durch עלה pl. עלו vertauscht wird. u. zwar in der Bedeutung von „hinaufsteigen".

des Urstoffes bei der Schöpfung,[1]) sprechet nicht: „Wasser, Wasser!" d. h. hütet euch vor der Annahme des Wassers als Urmaterie, denn es heißt: „Wer Lügen redet, wird nicht vor meinem Angesicht bestehen."[2]) Von diesen vier wird weiter berichtet, Ben Asai schaute und starb, von ihm heißt es: „Theuer ist in den Augen des Ewigen der Tod für seine Frommen" (Ps. 117.); Ben Soma schaute und wurde wirre, von ihm heißt es (Spr. 25.): „Hast Du Honig gefunden, genieße zur Genüge, daß du nicht übersatt wirst u. ihn ausspeist"; Acher verheerte die Pflanzungen, aber Akiba war es, der in Frieden ein- u. auszog".[3]) So wird Bensoma als in seinen früheren Anschauungen „wirre" oder „erschüttert" dargestellt. Welche Frage es war, deren Lösung ihn verwirrt hatte, das wird uns auf einer anderen Stelle erzählt. R. Josua begegnete Ben Soma, jener grüßte, aber dieser erwiderte nicht. Da frug ihn R. Josua: „Woher u. wohin, Bensoma?" d. h. wie steht es mit deinen Forschungen über das „Vorher" und das „Nachher",[4]) bei der Schöpfung. Ben Soma antwortete: „Ich dachte über den Schöpfungsbericht nach, und fand, daß zwischen den obern und untern Wassern, (die Urmaterie und deren Belebungs- oder Schöpfungsprinzip) kaum eine Spanne ist, denn der Ausdruck 1 M. 1. 2. „schwebend", „merachepheth" erinnert an das Bild von einem Adler (5 M. 31. 11.), der über seine Jungen schwebt, ohne sie zu berühren. So war es mit dem Geiste Gottes, der über das Wasser schwebte. Darauf wandte sich R. Josua zu seinen Schülern u. sprach: „Noch ist Bensoma draußen!" d. h. außerhalb des Judenthums.[5]) Bensoma wurde ein Anhänger der Lehre von der Annahme einer Urmaterie bei der Schöpfung u. trat so als Gegner des bei den meisten Zeitgenossen in Palästina geltenden Dogmas von der Schöpfung aus Nichts auf. Mit dieser Erklärung sehen wir ihn in Uebereinstimmung mit den Lehren Philos, die auch in Palästina gekannt waren und daselbst Anhänger gefunden.[6]) Eine zweite Hinneigung zum Alexandrinismus finden wir in einem anderen Ausspruche von ihm: „Zur Zeit, da Gott zu Moses gesprochen: „Besteige den Berg Abarim (5 M. 32.)" wurde das göttliche Wort ein „Metatron zu Moses"; ebenso wurde das göttl. Wort über das Wasser ein Metatron für das Wasser, denn es heißt: „Die Stimmen des Ewigen über das Wasser" (Ps. 29. 3.).[7]) Der Metatron ist bekanntlich gleich dem Logos der Alexandriner.[8]) Die Annahme eines Logos bei Philo u. des Metatron bei den Mystikern sollte die bibl. Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott verständlich machen, daß Gott nur indirekt mit der Materie (durch den Logos oder durch den Metatron) in Berührung trat. Wie sehr Bensoma dieser Annahme ergeben war, ergiebt uns eine fernere Lehre. „Gott machte die Ausdehnung" (1 M. 1. 7.), dies ist eine der Bibelst., wegen welcher Bensoma die Welt erschütterte, warum heißt es: „Gott machte" (1 M. 1. 7) da es heißt: „die Himmel sind durch das Wort Gottes entstanden" (Ps. 33.6).[9])? Die mittelbare Berührung Gottes mit der Weltschöpfung als durch den Metatron, wie bei den Alexandrinern durch den Logos, war es, wohin Bensoma in seinen theosophischen Forschungen gelangt war, eine Annahme, die er im obigen Psalmvers: „durch das Wort des Ewigen sind die Himmel geworden", bestätigt gefunden. Hiermit stand jedoch die Stelle 1 M. 1. 7. „Gott machte" in Widerspruch, deren Lösung ihn fortwährend beschäftigte. Von Bedeutung sind seine Sittenlehren. Von diesen bringen wir: a. den von der Selbstkenntniß: „Wer ist weise? der von jedem Menschen lernt (Ps. 119. 99.).

---

[1]) Der weiße parische Marmor als Bild für Wasser ist schon bei Virgil Aeneis 7. 28. Das Wasser als Urmaterie hat schon der jonische Philosoph Thales u. kommt bei Homer Ilias 14. 246; 7. 99. vor. Vergl. 2 Petri 3. 5. „die Erde entstand durch Wasser u. mit Wasser." Vergl. Levy voce מים. [2]) Ps. 101. 7. [3]) So ist dieser Bericht in Chagiga S. 14 β, anders allerdings in Jeruschalmi daselbst S. 77 a u. b. [4]) Vergl. Mischna Chagiga S. 11 β. מה לפנים ומה לאחור. [5]) So ist diese Stelle in Jeruschalmi Chagiga II. 5 S. 77 a. col. 1. Anders ist dieser Bericht in. Babli Chagiga S. 15 a u. Midr. rabba 1 M. Absch. 2. [6]) Siehe „Geheimlehre" und „Religionsphilosophie" in Abth. II. dieses Werkes. [7]) Midr. rabba 1 M. Absch. 5. [8]) Siehe „Metatron". [9]) Midr. rab ba 1 M. Absch. 4.

Wer ist mächtig? Der seinen Trieb bezwingt (Sp. Sal. 16 32.). Wer ist reich? Der sich seines Antheils freut (Ps. 128. 2.). Wer ist geehrt? Der die Menschen ehrt, (1 S. 2. 30.).[1] Ferner: „Wer ist der Demüthigste? Der wie Moses (4 M. 12. 3.) demüthig ist".[2]) b. Der Einzelne u. die Gesammtheit. „Ben Soma stand auf einer der Stufen des Tempelberges in Jerusalem und sprach bei dem Anblick der unten versammelten Volksmenge: „Gepriesen sei der, welche diese Alle mir zu dienen geschaffen. Der erste Mensch, wie mühte er sich ab, bis er Brod zu essen hatte; er mußte pflügen, säen, jäten, mähen, dreschen u. s. w., aber ich stehe des Morgens auf u. finde Alles vorbereitet; der erste Mensch, wie mußte er sich abmühen, bevor er ein Kleid hatte, aber ich finde Alles fertig vor.[3] Was spricht der gute Gast? Gepriesen sei der Hausherr; wie bemühte sich derselbe für mich, wie viel Fleisch, Wein u. Backwaaren brachte er mir; aber wovon redet der böse Gast? Welche Mühe hatte der Hausherr um mich? Nur ein Stück Brod, ein Stückchen Fleisch und einen Becher Wein habe ich genossen!" Das Benehmen des Ersteren ist im Hiob 36. 24., aber das des Letzteren: Hiob 37. 24. gezeichnet".[4] c. Bestimmung des Menschen. „Gott ehrfürchte und seine Gebote beobachte, denn dieses ist der ganze Mensch" Koheleth 12. 13), die ganze Menschheit ist nur geschaffen, um ihr dieses zu gebieten?[5]) d. Des Menschen Scham. „Bist du in dieser Welt beschämt worden, so wirst du dich nicht im Jenseits zu schämen haben".[6]) Auch als Halachist war Bensoma bedeutend. Seine Methode, die Halachoths in der Schrift zu begründen wird sehr gerühmt. So z. B. sagte R. Elasar b. A. „Ich bin fast 70 J. alt u. erlangte es nicht, daß Israels Auszug aus Aegypten auch des Nachts zu erzählen sei, bis Bensoma dies aus der Schrift herleitete.[7]) Er disputirte oft mit R. Josua u. R. Ismael u. die Mehrheit stimmte ihm bei.[8]) Sehr bestürmt wurde er von Halachafragen u. seine Entscheidung hörte man gern.[9]) Daher seine Würdigung: „Wer Ben Soma im Traume sieht, hoffe auf Weisheit".[10] „Seit dem Tode Bensomas hörten die Schriftausleger auf";[11]) Mehreres siehe: Simon ben Asai.

Beständiges Licht, נר תמיד. Zu den Geräthen des Tempels, die durch ihre symbolische Bedeutung besonders wichtig waren, gehörte auch der sechsarmige Leuchter mit seinen sieben Lampen, der im Innern des Heiligthums (im Hechal) an der Südseite vor dem Vorhange des Allerheiligsten zur rechten Seite des Tisches seinen Stand hatte und als „beständiges Licht," נר תמיד, daselbst ununterbrochen leuchten sollte. Das Gesetz darüber lautet: „Und du gebiete den Söhnen Israels, daß sie dir reines Olivenöl, fein gestoßen, zum Leuchten nehmen, um beständiges Licht zu unterhalten. Im Stiftszelt, außerhalb des Vorhanges, welches vor dem Zeugniß ist, sollen Ahron und seine Söhne von Abend bis Morgens es vor dem Ewigen herrichten, ein ewiges Gesetz bei ihrem Nachkommen von den Söhnen Israels.[12]) Nach der Tradition war eine Erhöhung von drei Stufen vor dem Leuchter, auf der der durch das Loos zum Anzünden des Leuchters bestimmte Priester stand, die Lampen reinigte, ½ Log des feinsten Olivenöls in jede Lampe eingoß, den Docht für jede Lampe einlegte und ihn anzündete. Das Anzünden geschah von dem mittlern Lichte und dieses von dem Altarfeuer des

---

[1]) Aboth 4. 1. vergl. Aboth de R. Nathan Absch. 23 Anhang mit einigen Aenderungen. [2]) Daselbst. איזהו עלוב שבעלובים זה שהוא עלוב במשה רבינו. [3]) Babli Berachoth S. 58 a. Tosephta Berachoth Absch. 7. 2. Jeruschalmi Berachoth S. 130. Im Jeruschalmi ist die Leseart כמה בעלי אומניות משכימים ומעריבים ואני עומד בשחרית ומוצא כל אלו לפני. Eine andere Leseart ist in der Tosephta כל אומות שוקדת ובאות לפתח ביתן ואני משכים ומוצא כל אלו לפני. [4]) Das. [5]) Berachot S. 6 β. כל העולם כלו לא נברא אלא לצוות לזה. [6]) Midr. rabba. 2 M. Absch. 30. נתביישת בעולם הזה אין אתה מתבייש לעולם הבא. [7])Berachot S. 12 β [8]) Nasir S. 59 β Tosephta Schebaoth. Absch. 3. [9])Berachoth S. 41. 43; Joma 30; Chagiga S 14 β. Pesachim S 22 β. [10]) Berachoth S. 57 β. Aboth d. R Nath. cap. 40. הרואה בן זומא בחלום יצפה לחכמה. [11]) Jeruschalmi Sota 24 c; nach einer andern Leseart in Mischna Sota 23 β. בטלו התלמירים. [12]) 2 M. 27. 20—22 wiederholt ist dieses Gesetz in 3 M. 24. 1—4. u. 4 M. 8. 1—5.

Vorhofes. Die Flammen der sechs Lampen von den sechs Armen des Leuchters, je drei auf jeder Seite, waren dem mittleren Lichte zugewandt, während das mittlere Licht aufsteigend brannte. Diese sieben Lampen brannten von Abends bis Morgens, dann erloschen sie, dagegen brannte das mittlere Licht auch den Tag über.[1]) So war dieses mittlere Licht das eigentliche „beständige Licht", נר תמיד,[2]) sonst auch „das Abendlicht" נר מערבי genannt.[3]) Spätere Agadisten erzählen von diesem mittlern Lichte das Wunderbare, es erhielt gleich den andern nur ½ Log Oel zu seinem Unterhalt und doch brannte es auch den Tag über;[4]) man betrachtete dies als Beweis der Anwesenheit der Schechina (s. d. A.) im Tempel.[5]) Doch wird auch das Licht als Symbol der Gottesgegenwart gehalten.[6]) Die Synagoge, die als „Heiligthum im Kleinen", מקדש מעט an die Stelle des Tempels in Jerusalem getreten (s. Synagoge), hat dieses „beständige Licht", נר תמיד, aufgenommen, wo es ebenfalls vor dem Vorhang der Bundeslade, gleich dem Leuchter im Tempel, seine Stätte hat. Die jüdischen Volkslehrer haben in ihren Vorträgen über die symbolische Bedeutung dieses „beständigen Lichtes" im Tempel oft gesprochen. Das Olivenöl wurde dazu verwendet, weil der Olivenbaum es war, von dessen Aesten die von Noa ausgeschickte Taube das Blatt abgepflückt hatte und so ein Bild des Heilslichtes wurde.[7]) Von einem Andern wird das Olivenöl, unter Hinweisung, wie es durch Schlagen, Stoßen und Pressen gewonnen wird, als Bild für Israel u. seine Geschicke in den Jahrhunderten seiner Verfolgungen aufgestellt.[8]) Nach einem Dritten ist das Oel als Unterhalt des beständigen Lichtes ein Bild für Israel in seiner Aufgabe zur Pflege der Gottesidee. Wie das Oel Licht giebt, so ist Gott das Licht der Welt, denn es heißt: „Und die Völker wandeln nach deinem Lichte" (Jesaia 60) mit dem Rufe an Israel: „Wie ich euch geleuchtet, so sollet ihr mir leuchten!"[9]) Das beständige Licht selbst soll die Gotteslehre vergegenwärtigen und des Israeliten Aufgabe zur Erhaltung und Verbreitung derselben. „Mein Licht (die Lehre) ist in deiner Hand, aber dein Licht (die Seele) ist in meiner Hand, hütest du mein Licht (die Lehre), hüte ich das deinige!"[10]) Mehreres siehe: „Leuchter", „Olivenöl" u. „Israel".

Betrug, רמיה, תרמית, מרמה, aram. רמיותא, talmudisch רמאות; Betrüger עושה רמיה oder איש מרמה, aram. רמאי, Betrüger רמאין. Der Mosaismus, der nächst der Liebe und der Freiheit die Heiligkeit, wie sie in Gott ihr Ideal hat,[11]) als Prinzip seines Gesetzes (s. Lehre u. Gesetz) aufstellt und an sie erinnert,[12]) konnte nicht anders, als die Werke der Lüge verdammen. Jede Art von Betrug in Wort und That wird daher aufs strengste als ein „Greuel vor Gott", תועבת ה׳אלהיך, verboten. Wir bringen davon: „Ihr sollet nicht stehlen, nicht leugnen und nicht lügen Einer gegen den Andern."[13]) „Du sollst in deinem Beutel nicht haben zweierlei Gewicht, großes und kleines. Du sollst in deinem Hause nicht dulden zweierlei Maaß, großes und kleines. Vollständiges und richtiges Gewicht,

---

[1]) Vergl. Maimonides h. beth habchira Absch. 3. 1—11; ferner daselbst in Temidin u. Musaphim Absch. 3. 10—18. Vergl. hierzu den Commentar von Nachmanides zu 2 M. 27. 20—22. Die Originalstellen sind in Sifre zu בהעלותך und Sifra zu 3 M. 24. 1—4 und Menachoth S. 98. 89. 88. Abweichend hiervon berichtet Josephus (Antiq. 6. 3. 9.), es hätten am Tage drei Lampen gebrannt; auch Mischna Tamid Absch. 6. 1 spricht von zwei Lichtern, die des Morgens beim Eintritt des dienstthuenden Priesters brannten. [2]) Vergl. hierzu den Biur zu 2 M. 27. 20. [3]) Eine Benennung, die auf die Abendseite, die Stätte des Allerheiligsten, zu beziehen ist, von der ebenso die Tempelmauer, deren Reste heute noch dastehen, „westliche Tempelmauer", כותלמערבי, heißt. [4]) Gemara Sabbath S. 22 β. [5]) Das. u. Menachoth S. 86 a. Von Raba. [6]) Sifra zu אמור Absch. 17 in Bezug auf den biblischen Ausdruck עדות in 3 M. 24. 2. עדות הוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל. Ebenso in Menachoth S. 86 a. [7]) Midr. rabba 3 M. Absch. 31. אמר הב"ה הזית הזה הביאה אורה לעולם בימי נח. [8]) Das. 3 M. Absch. 36. כך ישראל באים אומות העולם וחובטין אותו ממקום למקום וחובשין אותם וכופתים בקולרין ומקיפין אותם טרטיומין ואח"כ עושין תשובה. [9]) Das. כשם שמן מאיר כך הבה מאיר לכל עולם שנ והלכו גוים לאורך. [10]) Das. [11]) 3 M. 19. 2. „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich der Ewige, euer Gott." [12]) Siehe: „Freiheit", „Liebe", „Nächstenliebe". [13]) 3 M. 19. 11.

vollständiges und richtiges Maaß halte, damit sich deine Tage verlängern auf dem Boden, den der Ewige dein Gott dir giebt. Denn ein Greuel des Ewigen, deines Gottes ist jeder, der dieses thut, jeder, der Unrecht ausübt."[1]) Ferner: „Thuet kein Unrecht im Gewicht, im Längenmaaß und im Hohlmaaß. Richtige Wage, richtige Gewichtsteine, richtiges Epha (s. d. A.) und richtiges Hin (s. d. A.) sollen bei euch sein. Ich bin der Ewige euer Gott."[2]) „Sprenge nicht ein falsches Gerücht aus, verbinde nicht deine Hand mit einem Frevler, um ein ungerechter Zeuge zu sein."[3]) „Wenn ihr dem Nebenmenschen etwas verkauft, so übervortheilt nicht Einer den Andern."[4]) Diese Gesetze finden in den Aussprüchen der Propheten und der Hagiographen eine viel stärkere Verschärfung. So geißelt der Prophet Micha schonungslos: „Bin ich rein bei frevelhafter Wage und bei trügerischem Gewicht im Beutel?" (Micha 6. 11.) Aus den Reden des Propheten Jeremia heben wir seine Ausrufe hervor: „Wehe, der sein Haus durch Ungerechtigkeit aufbaut und seine Söller ohne Recht, seinen Nächsten umsonst arbeiten läßt und seinen Lohn ihm nicht giebt,"[5]) „Fluch dem, der Gotteswerk trügerisch übt."[6]) „Und jeder täuscht seinen Freund u. Wahrheit reden sie nicht, sie lehrten ihre Zungen Lügen reden, mühen sich ab, Schlechtes zu thun;" „Du wohnst in Mitten des Truges, im Truge verweigern sie, mich zu erkennen."[7]) So werden die Werke des Truges als Grund des Ruins des Volkswohls angegeben. In den Psalmen werden dieselben wieder auch im Hinblick auf Gott, also vom Standpunkte der Heiligkeit verschmäht. Wir hören darüber: „Du vernichtest die Lügenreden, den Blutgierigen u. den Betrüger verabscheut der Ewige."[8]) „Es weile nicht in meinem Hause der Trug ausübt, wer Lügen redet bleibt nicht vor meinen Augen."[9]) Als Gegensatz hierzu heißt es: „Wer besteigt den Berg des Ewigen, wer steht auf der Stelle seines Heiligthums? Der reiner Hände und lauteren Herzens ist, nie dem Falschen sich hingegeben u. nie zum Truge geschworen."[10]) „Bewahre deine Zunge vom Bösen u. deine Lippen von Reden des Truges."[11]) „Rette meine Seele von lügnerischer Sprache u. von der Rede des Trugs. (Ps. 102. 10.) Dagegen ist der Grund der Verwerfung des Truges in dem Buche der Sprüche Solomos hauptsächlich der Unsegen desselben. Es heißt da: „Wie Einer bedachtlos Geschosse, (Pfeile, Tod,) schleudert, so der, wer den Nächsten betrügt u. spricht, ich habe ja nur gescherzt."[12]) „Ein trügerischer Zeuge bleibt nicht, wer lügt, wird nicht gerettet;" „Süß ist dem Manne das Brod des Truges, doch nachher füllt sich sein Mund mit Kiesel."[13]) Doch begegnen wir auch hier dem Hinweis auf Gott zur Abwehrung vom Truge. „Trügerische Wage ist dem Ewigen ein Gräuel, aber Vollgewicht sein Wohlgefallen".[14]) Im talmudischen Schriftthum beschäftigt sich die Halacha (s. d. A.) mit den Bestimmungen zur Verhütung jedes Betruges beim Ein- u. Verkauf. Wir haben dieselben ausführlich in dem Artikel „Polizei" in der Abtheilung II. S. 915 gebracht und wollen sie hier nicht wiederholen. Eine zweite Erörterung betraf die Frage, ob der Betrug auch gegen Heiden u. Nichtjuden überhaupt verboten sei. Die Beantwortung derselben hatte keine weitere Schwierigkeit. Man schlug die Bibel auf u. fand da: „Ein Recht soll euch sein, der Fremdling sei wie der Eingeborene, denn ich bin der Ewige euer Gott!"[15]) „Gleich dem Einheimischen soll der Fremde sein, der unter euch ist, und du sollst ihn lieben, wie dich selbst, denn Fremde waret ihr im Lande Aegypten, ich der Ewige euer Gott."[16]) In strenger Konsequenz dieser Gesetzesaussprüche lehrten die Volks- u. Gesetzeslehrer: „Nur einen Stammvater haben alle Menschen der Familien wegen, daß sie sich nicht gegen einander überheben, die eine nicht gegen die andere Mord, Diebstahl, Raub u. a. m. erlaubt halte".[17]) So war es der Patriarch R. Gamliel (im Anf. des 2. Jahrh. n.),

---

[1]) 5 Mos 25. 13–16. [2]) 3 M. 19. 35· 36. [3]) 2 M. 23 1. [4]) 3 M 25. 14. [5]) Jeremia 22. 15. [6]) Jerem. 47. 10. .ארור עושה מלאכת רמיה [7]) Das. 9. 4–6. [8]) Ps. 5. 7. [9]) Ps. 101. 7. [10]) Das. 24. 5. [11]) Das. 34. 14. [12]) Spr. Sal. 26. 19. [13]) Das. 20. 17. [14]) Das. 11. 1. vergl. 16. 11. 20. 10. [15]) 3 M. 24. 22. [16]) Das. 19. 33–36. [17]) Sanhedrin S. 38 a.

der gegen die Beschuldigung, die Juden hielten die Beraubung eines Heiden für erlaubt, öffentlich lehrte, daß der Raub auch gegen Heiden verboten ist."[1]) Ebenso hielt sein Zeitgenosse R. Akiba einen Vortrag in Sephirin (s. d. A.), in dem er mit Nachdruck hervorhob, daß die Beraubung auch eines Heiden (Nochri) verboten sei, denn es heißt: „Er rechne mit seinem Käufer" (3 M. 25. 50) d. h. man sei gewissenhaft mit seinem Käufer".[2]) So lesen wir in dem talmudischen Codex Jad chasaka des Maimonides (im 12. Jahrh.): „Es ist verboten im Kauf und Verkauf die Menschen zu betrügen oder sie zu hintergehen, Juden und Heiden sind darin gleich, ist an der Waare ein Fehler, so soll der Verkäufer es vorher sagen".[3]) Ferner: „Ob man mit einem Juden oder mit einem Heiden Geschäfte hat, mißt oder wiegt man unrichtig, so wird dadurch das Verbot des Betruges übertreten; es soll ihm zurückgegeben werden; ebenso ist jede Uebervortheilung im Rechnen gegen den Heiden (Nichtjuden) verboten; er rechne mit ihm gewissenhaft, denn es heißt: „Er rechne genau mit seinem Käufer", eins ist, ob der Heide (Nichtjude) dir unterthan ist oder nicht; ein Dagegenhandeln ist unter: „Denn ein Gräuel gegen den Ewigen, deinem Gott, ist, wer dies thut", d. h. wer Unrecht gegen Nichtjuden ausübt.[4]) Ein anderer Kodificator des Talmuds R. Moses aus Conci hat ebenfalls in seinem Kodex: „Man lüge nicht gegen einen Israeliten, sowie gegen einen Nichtjuden (Goj), man betrüge sie auf keine Weise, denn es heißt: „Der Rest Israels thut kein Unrecht."[5]) Mehreres siehe: „Nichtjuden", „Noachiden," „Akkum" u. „Proselyten" in Abtheilung II.

Blitz, ברק. Der Blitz ist eine der Naturerscheinungen, die früh den Menschen zum Nachdenken anregte. In den Büchern des biblischen Schriftthums wird von ihm verschieden gesprochen. Die Entstehung des Blitzes ist annähernd in den Aussprüchen gezeichnet: „Aus dem Feuer geht der Blitz hervor;"[6]) „Er bringt die Wolken vom Saume der Erde, die Blitze macht er für den Regen u. läßt den Wind aus seinen Bewahrungsstätten treten,"[7]) „Es donnert im Himmel der Ewige, der Höchste läßt seine Stimme hören, Hagel und Glutkohlen; er sendet seine Pfeile und sie sind zerstreut, den Blitz und sie sind verwirrt,"[8]) „Deine Donner krachten im Wirbel, seine Blitze durchstrahlen die Welt, sie war erbebt und erschüttert die Erde."[9]) Die Kenntniß des Blitzes, die sich hier ausspricht, ist schon eine ziemlich vorgeschrittene. Der Blitz ist ein feuriger (in der modernen Sprache ein elektrischer) Funke; er tritt auf Wolkenanhäufung und im Gefolge des Donners. Weiter sind Blitz und Donner Zeichen der Gottesoffenbarung und Bilder des Gottesgerichts. „Ewiger, deine Himmel neige und fahre hernieder, rühre die Berge an, daß sie rauchen; schleudere Blitze, daß du sie zerstreuest, schieße deine Pfeile ab, daß du sie verwirrest."[10]) Im talmudischen Schriftthume ist der Segensspruch beim Blitz mit der Formel angegeben: „Gepriesen der, welcher das Schöpfungswerk hervorgebracht."[11]) Ein Lehrer des 4. Jahrh., Raba, bezeichnet die verschiedene Gestalt der Blitze: einzeln, weiß und blau[12]) u. wenn die Wolken von Westen nach dem Süden ziehen, oder wenn eine gegen die andere stößt, als gefährlich.[13]) Weiter wird auch hier der Blitz als Geburt des obern (d. h. des elektrischen) Feuers gehalten.[14])

---

[1]) Baba Kama S. 35 u. Sifre § 344. Jeruschalmi Baba Kama IV. 3. [2]) Das. u. Baba Kama S. 113 β. [3]) Maimonides Jad chasaka h. Mechira 18. 1 nach Baba Kama S. 113 a. Vergl. hierzu Maimonides Commentar zur Mischna Khelim 12. 7. [4]) Das. h. Geneba 7. 8. [5]) Sefer mizwoth Gadol h. haschabath haabeda. Siehe mehreres in meiner Schrift „Die Nichtjuden und die Sekten", Neustrelitz 1881. [6]) Ezechiel 1. 13. [7]) Psalm 135. 7. [8]) Ps. 18. 14. 15. 2 S. 22. 15. [9]) Ps. 77. 19. Vergl. Jeremia 10. 13. [10]) Ps. 144. 5. 6. u. Ps. 18. 14. 15; 2 M. 19. [11]) Berachoth S. 54 a u. 59 a. ברוך עושה מעשה בראשית. [12]) Gemara Berachoth S. 59 a. מאיברקים רבא אמר ברקאיחיראי חיורא וירוקא. [13]) Das. ועגני דסלקן בקרן מערבית ואתין בקרן דרומית ותרתין עגני דסלקין חדא לאפי חברתא. Vergl. Wiesner, Scholien zu Berachoth zur obigen Stelle, wo ähnliche Zitate aus den naturwissenschaftlichen Werken gebracht werden. [14]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 31 u. 4 Mos. Absch. 15. הברק הזה מתולדת אש של מעלה.

Blitzableiter. Diese Erfindung Franklins (1750) hat in einem talmudischen Ausspruch schon theilweise ihren Vorläufer. Wir lesen in der Tosephta Sabbat Abschnitt 7 am Ende: „Wer Eisen zwischen die Küchlein wegen des Donners oder des Blitzes legt, das ist erlaubt.“[1]) Das Eisen sollte die Gefahr des Blitzes von der jungen Brut ablenken, man wußte damals schon (im 3. Jahrh.), daß das Eisen die elektrische Kraft des Blitzes an sich zieht und von Andern ableitet.

Brandopfer, עולה, auch Ganzopfer, כליל.[2]) I. Name u. Bedeutung. Die eben angegebenen zwei hebr. Namen sind der Eigenthümlichkeit der Darbringung dieses Opfers zum Unterschiede von der der andern Opfer, wie es in allen seinen Theilen mit Ausnahme der Haut auf dem Altar verbrannt wurde, entnommen. Der erste Name „Olah“, עולה, bedeutet nach seinem Stamme עלה (auflodern, verbrennen),[3]) das (auf dem Altar) Zuverbrennende, also nicht im Sinne eines im Feuer zu Gott aufsteigenden, wie man es sonst annahm. Noch bestimmter in dieser Bedeutung ist die zweite Benennung „Kalil“, כליל, die eine Zusammensetzung von כל—על „ganz verbrennen“ oder „völlig verbrennen“ ist und als das Völligzuverbrennende bezeichnet. Auch die Septuaginta übersetzt diesen Namen durch *ὁλοκαυτωμα* und bei Philo heißt er *ὁλόκαυστον*, das Ganzzuverbrennende. Im talmudischen Schriftthume gehört das Brandopfer zu den hochheiligen Opfern, קדשי קדשים, zum Unterschiede von den andern, die nur Opfer, geringern heiligen Grades קדשים קלים sind.[4]) II. Gesetz und Arten. Das Gesetz darüber ist in 3 M. 1. 1—8; 6. 1—4; 8. 10; 2 M. 29. 15; 4 M. 7 u. 8; ferner daselbst 15. 8 u. a. m. Es gab mehrere Arten dieses Opfers die im Talmud in zwei Gruppen: „Pflichtbrandopfer“ עולות חובה und „Freiwillige Brandopfer“, עולות נדבה getheilt werden. Zu Erstern gehören: 1. das tägliche oder beständige Opfer, קרבן תמיד, auch Beständiges Brandopfer עולת תמיד, das zwei mal täglich, des Morgens und zwischen beiden Abendzeiten, dargebracht wurde;[5]) 2. die Festbrandopfer für die Neumondstage, die sieben Passahtage, das Wochenfest, das Posaunenfest, den Versöhnungstag und das Schlußfest des Laubhüttenfestes;[6]) 3. die Brandopfer zur Weihe der Priester[7]) u. der Leviten,[8]) zur Einweihung des Heiligthums;[9]) 4. das der Wöchnerin,[10]) des Aussätzigen,[11]) des durch Flüsse Befleckten[12]) am Tage ihrer Reinigung; 5. das des Nasiräers am Schlußtage seines Gelübdes oder schon früher bei einer Verunreinigung,[13]) u. a. m. Die Letztern sind: Die gespendeten Brandopfer, meist bei feierlichen Anlässen als bei Bündnissen,[14]) beim Uebergang über den Jordan,[15]) vor dem Kriege,[16]) zur Abwehr einer Pest,[17]) bei Einbringung der Bundeslade,[18]) nach einem Festmahle u. a. m., wohin auch in der zweiten Hälfte des zweiten Staatslebens das Opfer für den jedesmaligen regierenden Kaiser in Rom, unter dessen Oberhoheit Paläſtina war, gehörte.[19]) III. Thiergattung und Darbringungsweise. Das Brandopfer konnte gebracht werden vom Rind-, Schaf- u. Ziegengeschlecht,[20]) männlichen Geschlechts, das fehlerfrei sein mußte; ebenso von Turtel- oder jungen Tauben für die Armen. Der Opfernde brachte in eigener Person sein Thier in den Vorhof des Heiligthums, wo es von den Priestern über dessen Tauglichkeit, es durfte kein Leibesgebrechen haben, untersucht wurde. Darauf folgte die Handauflegung durch den Opfernden, das Schlachten (auf der Nordseite des Alters), das Auffangen und Sprengen des Blutes, das Abziehen der

---

[1]) Der hebr. Text daselbst lautet: הנותנת ברזל בין האפרוחים מפני הרעמים ומפני הברק הרי זה מותר.
[2]) 3 M. 6. 16; 5 M. 18. 16; 33. 10. [3]) Vergl. Fürst, Hebr. Wörterbuch voce עלה Bedeutung II. S. 147. [4]) Mischna Sebachim Absch. 5. [5]) 2 M. 29. 38—42; 4 M. 28. 3 8; 9. 10. [6]) 4 M. 28. 11 ff. [7]) 2 M. 29. 15; 3 M. 8. 18. [8]) 4 M. 8. 9. [9]) 4 M. 7 für die Stiftshütte u. 1 K 8. 64 für den Tempel in Jerusalem. [10]) 3 M. 12. 6. [11]) Das. 14. 19. [12]) Das. 15. 14. [13]) 4 M. 6. s. Nasiräer. [14]) 1 M. 13 4 8. [15]) 5 M. 27. 6. [16]) 1 S. 13. 9. [17]) 2 S. 26. 25. [18]) 1 S. 6. 5. [19]) Vergl. Joseph b. j. II. 17. 2. Nach dem Briefe des Agrippa an Cajus (Philo, Opera ed. Mang II. 592) hatte der Kaiser Augustus befohlen, man sollte für ihn täglich im Tempel Brandopfer darbringen. [20]) Ijob 1. 5.

Haut, das Zerstücken des Körpers, das Waschen der Eingeweide u. der Schenkel, das Salzen jedes der Stücke, die auf den Altar zum Verbrennen gelegt wurden. Bei Tauben brachte der Priester dieselben zum Altar, öffnete mit den Nägeln den Hals, worauf der Kopf abgekneipt wurde. Das Blut mußte an der Wand des Altars hinablaufen. Der Kropf mit dem Unrath wurde entfernt, der Leib bei den Flügeln aufgerissen ohne diese abzutrennen. Es wurden alle Theile gesalzen, von denen erst der Kopf u. dann die übrigen ins Feuer geworfen. Ueber die Verbindungen der Speise- u. Trankopfer mit den Brandopfern siehe: „Speise- u. Trankopfer. IV. Bedeutung. In der Angabe der Bedeutung haben wir auf die unterschiedliche Darbringung dieses Opfers von der der andern Opfer zu sehen. Es wurden alle Theile derselben mit Ausnahme des Felles auf dem Altar verbrannt, das war ein Symbol der völligen Hingabe des Menschen für Gott, die bildliche Andeutung des Zieles desselben, als Opfer für Gott zu fallen; es ist dies ein Bild des Märtyrerthums für Gott und seine Lehre. Wie unter den Festen der Versöhnungstag mit seinem Gebote des Fastens und der Enthaltsamkeit den Israeliten die völlige Hingebung für Gott bildlich lehrte, so war das Brandopfer das einzige unter den Opfern, das durch sein „völliges verbrannt werden" dem Opfernden bildlich die Hingabe und Vereinigung mit Gott zeigte. Nicht uninteressant dürften mehrere Aussprüche der Lehrer im talmudischen Schriftthum über das Brandopfer sein, die wir hier noch folgen lassen. R. Simon b. Jochai (im 2. Jahrh. n.) lehrte: „Das Brandopfer kommt nur auf sündhafte Herzensregungen."[1]) Ein anderer Lehrer bringt hierzu die Hinweisung auf Hiob 1, wo Hiob nach dem Mahle Brandopfer darbringt, indem er sagt: „Vielleicht sündigten meine Söhne und lästerten Gott in ihrem Herzen."[2]) Spätere Agadisten erblicken darin die Vorzüglichkeit des Brandopfers. „Das Brandopfer ist das heiligste Opfer, weil es nicht wegen einer leiblichen Sünde erfolgte; das Schuldopfer brachte man zur Sühne eines Raubes, aber das Brandopfer erfolgte nur auf sündhafte Herzensregungen."[3]) Ein Anderer lehrte: „Weshalb ist das Brandopfer das Vorzüglichste," weil der Psalmist es ein Opfer der Gerechtigkeit nennt, denn es heißt: „Dann gefallen dir die Opfer der Gerechtigkeit, Brand- u. Ganzopfer" (Ps. 51).[4]) Mehreres siehe: „Opfer".

Bürgschaft, ערבות. Unter „Bürgschaft" verstehen wir die übernommene Verbindlichkeit des Einen für den Andern, die jenen für diesen rechtlich verpflichtet. Wir unterscheiden zwei Klassen von Bürgschaften, die öffentliche und private. Diese gehört dem Privatverkehr an, jene rührt von dem Gemeinwesen her, dem man angehört und das seine Angehörigen für einander verpflichtet. Der Artikel „Bürgschaft" in der Abtheilung I. dieser Real-Encyclopädie behandelt die Bürgschaft im Privatverkehr, hier soll die öffentliche Bürgschaft, die des Gemeinwesens, besprochen werden. Es ist dies die der jüdischen Religionsgemeinde; welche die Israeliten für einander (Einer für den Andern) verantwortlich macht. Das talmudische Schriftthum hat dafür den präzisen Ausspruch: „Alle Israeliten bürgen für einander", כלישראלערבים זה בזה d. h. sind für einander verantwortlich.[5]) Ob diese gegenseitige Verpflichtung nur eine moralische oder eine wirklich rechtliche sei und ob diese sich nur auf die Praxis des Religionsgesetzes oder auch auf die Gesammtthätigkeit jedes Israeliten erstrecke, darüber soll uns das biblische und nachbiblische Schriftthum belehren. Wir schlagen die Bücher des Pentateuchs auf. Im 2. B. Mos. 19. 8. lautet die Erklärung des Volkes betreffend die Annahme des Gesetzes: „Alles, was der Ewige gesprochen, wollen wir thun"; ebenso wiederholten sie diese Worte bei

[1]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 7. לעולם אין העולה בא אלא על הרהורי הלב. [2]) Daselbst. Vergl. hierzu Targum Jonathan zu 3 M. 6. 9. עלתא דאתי למכפרא על הרהורי לבא. [3]) Tanchuma zu צו S. 133 β. העולה לא היתה באה לא על דוטאת ילא על גולאלא על הרהור הלב היא באה. [4]) Daselbst. [5]) Sifra zu בחוקתי Absch. 7. Gemara Schebuoth S. 39 a; vergleiche Gemara Sanhedrin S. 27 β, wo die Fassung des Ausspruches lautet: כולן ערבים זה בזה.

der Bundesschließung und Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz.[1]) Von einer Uebernahme der Verantwortlichkeit des Einen für den Andern wird nicht gesprochen. Im Gegentheil stoßen wir auf Stellen im 2. u. 4. B. daselbst, die gegen eine gegenseitige Verantwortlichkeit sprechen. 2 B. Mos. 32. 32. betet Moses: „Und nun, wenn du ihre Sünden vergiebst, wenn nicht, lösche mich aus dem Buche, das du geschrieben." Darauf wird ihm die Antwort: „Wer gegen mich gesündigt, den lösche ich aus meinem Buche."[2]) Ebenso lesen wir in der Fürbitte Mosis und Ahrons 4 B. M. 16. 23. „so ein Mann sündigt, wirst du über die ganze Gemeinde zürnen?"[3]) Beide Stellen scheinen die Annahme einer Verantwortlichkeit des Einen für den Andern nicht zu kennen. Erst das 5 B. Mos. 21. 1—9. bringt das Gesetz von dem Mordopfer, das die Aeltesten der Stadt, in deren Nähe man einen erschlagenen Menschen gefunden, dessen Mörder unbekannt ist, bringen und dabei sprechen sollen: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen. Versöhne Israel, dein Volk, das du, Ewiger, erlöst hast, und gieb kein unschuldiges Blut in der Mitte deines Volkes Israel, möge uns dieses Blut gesühnt werden!" Dieses Gesetz hat den Schluß: „Und du schaffe das unschuldige Blut aus deiner Mitte, denn du sollst das Rechte in den Augen des Ewigen vollziehen." Hier ist ausdrücklich die Verantwortlichkeit des Einen für den Andern ausgesprochen. Ob dieselbe, wie hier, nur für die Aeltesten der Stadt, die Behörde, oder auch für jeden Einzelnen der Gemeinschaft Geltung habe, darüber nur noch eine Stelle daselbst. „Es sollen nicht sterben die Väter der Kinder wegen und die Kinder nicht in Folge der Sünden der Eltern, jeder sterbe in seiner Schuld."[4]) Demnach kann obiges Gesetz von der Solidarität des Einen für den Andern sich nicht auf jeden Einzelnen der Gemeinschaft beziehen, sondern erstreckt sich nur auf die Behörde, die Ortsältesten, als die Leiter und Wächter derselben. In Betracht dessen werden wir daher obigen Ausspruch: „Alle Israeliten bürgen (sind verantwortlich) für einander" nur im moralischen Sinne zu nehmen haben, wie der Eine von der Mitschuld an dem Vergehen des Andern in der Gemeinschaft, der er angehört, moralisch nicht ganz frei ist, eine Annahme, die auch aus den öftern Strafandrohungen im Pentateuch gegen die ganze Gemeinde wegen der Sünden der Einzelnen in derselben, die durch die Fürbitte Mosis: „So einer sündigt, solltest du über die ganze Gemeinde zürnen!" nicht zur Ausführung kommen, hervorzugehen scheint. Einen weitern Schritt thut das Buch Josua in seiner Erzählung von dem Raube Achans (s. d. A.), in Folge desselben die ganze Gemeinde bestraft wurde.[5]) Es hat hier das Gesetz der Solidarität auch für den Einzelnen seine rechtliche Wirksamkeit. Denselben Standpunkt nehmen auch die andern biblischen Schriften ein, aber immer sind es auch da die Häupter der Gemeinde, ihre Führer und Leiter, ihre Richter und Aeltesten, die erst die Verantwortung trifft. „Wegen des Bösen wird der Gerechte hingerafft!" „Der Gerechte stirbt und Niemand nimmt es sich zu Herzen." Das talmudische Schriftthum hält an diesen Angaben fest, nur sucht es sie nur noch bestimmter u. fasslicher darzustellen. Die Annahme einer Verantwortlichkeit des Einen für den Andern findet ein Lehrer daselbst in dem Schriftwort 3 M. 26. 37. angedeutet, wo er abweichend von unserm Texte liest: „Und sie straucheln, der Eine durch die Sünde des Andern",[6]) und dabei ausruft: „Da ist die Lehre, daß alle Israeliten für einander (der Eine für den Andern) verbürgt sind!"[7]) Der Gesetzeslehrer R. Simon b. J. (im 2. Jahrh.) versteht diese gegenseitige Verbindlichkeit der jüdischen Religionsgenossen durch folgendes Gleichniß zu verdeutlichen. „In einem Schiffe, das voll von Reisegefährten war, ergriff der Eine

---

[1]) 2 M. 24. 4—6 [2]) 2 M 32. V. 33 .מי אשר חטא לי אמחנו מספרי [3]) האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף. [4]) 5 M. 24. 16. [5]) Josua 7. [6]) In unserm Bibeltext heißt es: וכשלו איש באחיו dagegen hat dieser Lehrer: וכשלו איש בעון אחיו Siehe in Abth. II. Artikel: „Text". [7]) Sifra zu בחוקתי. Absch. 7. Vergl. Sanhedrin S. 27 β 43 β u. Sota S. 27β u. Schebuoth S. 39α. זה בזה מלמד שכל ישראל ערבים.

einen Bohrer und fing unter seinem Sitze den Boden zu durchbohren an. Darüber erschrocken, riefen ihm die Andern zu: „Was machst du da?“ Dieser antwortete: „Seid unbesorgt, ich bohre nur unter meinem Sitze.“ „Lasse ab, entgegneten sie, denn die eindringenden Fluthen bedrohen dann auch unser Leben.“ So ist es, schließt dieses Gleichniß, mit der Sünde des Einen, die auch den Andern nach sich zieht“.[1]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts, Chiskia, hat darüber: „Ein zersprengtes Lamm ist Israel (Jeremia 3.), wie beim Lamm, in Folge seines zarten Organismus jeder Schlag am Kopfe oder an einem andern Körpertheil durch alle seine Glieder schmerzhaft empfunden wird, so ist es innerhalb Israels, der Eine sündigt und Alle müssen es empfinden.“[2]) Die nachtalmudischen Mystiker geben als Grund der gegenseitigen Verbindlichkeit an, daß die Seelen der Israeliten gleich einer Schnur zusammengehörig verbunden sind. Wie bei einer Schnur jede Schwingung sie ganz in Bewegung setzt, so ist es, wenn Einer sündigt, daß Alle dadurch zu leiden haben.“[3]) Ein Anderer faßt dies kürzer und lehrt: „Alle Seelen sind wie ein Organismus und wie eine Person, denn Alle sind aneinander geknüpft, das der Grund, daß alle Israeliten für einander verantwortlich sind.“[4]) Doch sind es auch da in erster Reihe die Führer u. die Leiter der Gemeinde, sowie überhaupt jede Persönlichkeit von Macht und Einfluß beim Volke, die von der Mitschuld an den Sünden der Andern nicht frei gehalten werden, daher sie an den Folgen der Verantwortlichkeit zu leiden haben. „Wer, lautet die Lehre darüber, seinen Hausgenossen die Sünde verwehren konnte u. hat es unterlassen, wird wegen der Sünde derselben heimgesucht;“ ebenso „Wer seine Mitbürger von der Sünde abhalten konnte u. es nicht gethan hat, muß wegen der Sünde derselben leiden u. s. w.“[5]) Mehreres siehe: „Zurechtweisung“.

C.

Chanoch, Buch, Henochbuch, ספר חנוך. Die spätere Midraschliteratur hat zwei Schriften, die sie als „Bücher Chanochs“, Henochbücher, bezeichnet, eine unter obigem Namen und die andere mit dem Titel: „Leben Chanochs“ Chaje Chanoch, חיי חנוך. Von diesen enthält erstere mystische Offenbarungen von dem Gottesthrone, den 70 Gottesnamen, durch die man verschiedene Wunder auszuführen vermag, den Engelsfürsten und deren Namen, von denen der zum Metatron (s. d. A.) gewordene Chanoch 92 Namen hat u. a. m. Zuletzt werden die Männer angegeben, denen diese Geheimlehren geoffenbart wurden. Die andere Schrift „Leben Chanochs“, חיי חנוך verherrlicht das Leben Henochs bis zu seiner Himmelfahrt. Beide sind kleinere Bruchstücke eines größern bei den Juden heimischen Henochbuches, „sepher Chanoch,“ wovon die erhaltenen kleinern Midraschim: „die Hechaloth“ היכלות, (s. d. A.),[6]) das Noabuch, ספרנח (s. d. A.), das „Alphabet“ des R. Akiba (s. d. A.) u. a. m. Theile desselben sein mögen. Das äthiopische Henochbuch,[7]) behandelt Themen, die sich in den Midraschim besonders in dem „Pirke de R. Elieser“ ganz wiederfinden.[8]) Die Abfassung dieser Schriften fällt in das 7. Jahrh. Mehreres siehe: „Henochsage“ u. „Mystik“. Korrekt abgedruckt befinden sich beide Schriften in Jellineks Beth Hamidrasch Th. II. u. IV.

---

[1]) Midrasch rabba 3 Mos. Absch. 4. [2]) Daselbst. אחך מכם חוטא וכולן מרגישין. [3]) Reschith chochma Cap. 14. Schaar hajirah, [4]) Abraranell Nischmath Adam cap. 1 [5]) Gemara Sabbath S. 54 β. Vergl. Schebuoth S. 39 β. [6]) Die „Hechaloth“ heißen in Steinschneiders Bibliotheca hebr. Bodlej. voce היכלות geradezu „Henochbuch“. [7]) Ins Deutsche übersetzt von Dillman. [8]) Vergl. Zunz, Etwas über rabbinische Literatur S. 19, wo Nachweise von dem Henochbuche im Sohar gegeben werden; ferner Jellinek, Zeitschr. der d. M. Gesellsch. 1853. S. 249. Das Soharbuch nennt ausdrücklich mehrere Mal ein Henochbuch, ספרא דחנוך; welche Stücke in dem „Pirke de R. Elieser“ auffallende Aehnlichkeit mit denen des äthiopischen Henochbuches haben, hat S. Sachs in Frankels Monatsschrift I S. 279 aufgezählt.

Chanuka Midrasch מדרש חנוכה. Von diesem Midrasch sind bis jetzt drei verschiedene Rezensionen erschienen, deren Inhalt die Erzählung von den Leiden der Juden unter der Syrerherrschaft, sowie von den siegreichen Kämpfen der Hasmonäer gegen dieselbe ist, die mit der Vernichtung derselben, der Wiederherstellung der religiösen und politischen Freiheit und der Wiedereinweihung des Tempels enden. Von den religiösen Verfolgungen durch die Syrer werden besonders genannt die Verleugnung des jüdischen Gottesglaubens und die Werke der Unzucht. Die Geschichte von Judith kehrt hier wieder, ebenso soll die öffentliche Schändung einer Priestertochter den Ausbruch des Aufstandes hervorgerufen haben. Wir haben hier erhaltene liebgewonnene Volkssagen in mannigfacher Umdichtung, die uns desto werthvoller sind, weil in dem talmudischen Schriftthum, weder in der Mischna noch in der Gemara gar wenig und selten von den Hasmonäern erzählt wird. Die drei Rezensionen des „Midrasch-Chanuka" sind in Jellineks Beth Hamidrasch I. und VI. Mehreres siehe: „Hasmonäer" u. „Tempelweihfest".

Cypern, bei den Alten Cypros oder Cyprus, קפרוס, eine der größten Inseln des Mittelmeeres, nach Sicilien die wichtigste und bedeutendste derselben, die einen sehr lebhaften Handelsplatz für die phöniz. Schiffahrt bildete. Die Lage derselben ist im östlichen Theile des Mittelmeeres,[1] zwischen den Küsten Ciliciens und Syriens in einer Länge von 30 Meilen von West nach Ost, in einer Breite gegen 15 Meilen und von einem Umfange von 85½ Meilen inclus. der Buseneinschnitte,[2] von der im Ganzen der Flächenraum auf 3—400 Quadratmeilen. Als Hauptstädte daselbst kannte man: Salamis, Neupaphos, Amathus u. Lapathus. Ihre reichen Waldungen waren berühmt, die Phönizien u. Aegypten mit Holz zu deren Arbeiten, besonders zu Schiffbauten, versorgten.[4] Außerdem hatte Cypern einen bedeutenden Produktenreichthum. Das Innere seines Bodens war reich an Metallen, besonders an Kupfer, Eisen, Blei, Zinn mit einem Zusatz von Silber. In den Bergen fand man Smaragde, Demante, Opale, Achate, Jaspis, Gipssteine, Alaun u. a. m. Ebenso producirte man da durch Verdunstung des Seewassers viel Salz. Die Bewohner exportiren feine Webereien, Segeltücher, Theer, Spezereien, köstliche Salben, wohlriechendes Harz, Ladanum, verschiedene Oele, Honig, Feigenessig, Früchte: Oliven, Granatäpfel, Mandeln, Gartengewächse: Zwiebeln, Knoblauch; ferner von Getreide: Weizen, Gerste u. a. m.; ebenso Wein, Wolle, Flachs, Hanf u. a. m. Berühmt war der köstliche Cyprische Wein. Dieser Reichthum lockte auch viele Einwanderungen aus verschiedenen Ländern herbei. Neben Phöniziern und Griechen wohnten auch hier Juden, die unter den Ptolemäern, die eine Zeit lang dieses Cypern beherrschten,[5] einwanderten und später sich sehr zahlreich ausbreiteten. Nach 1 B. Macc. 15. 23. wohnten Juden in Cypern schon 141 v. Von ihnen wird auch bei Josephus Alterth. 13. 10. 4 gesprochen. Die jüdische Gemeinde in der Hauptstadt Salamis wird ebenfalls genannt.[6] Unter Trajan machten die Juden auf Cypern einen furchtbaren Aufstand.[7]

Cyperblume, כופר.[8] Büschel der Cyperblume, אשכל הכופר.[9] Baumartiger Zierstrauch. 10—12 Fuß hoch, dessen Zweige einen dichten Schmuck von lanzettförmigen, einander gegenüberstehenden Blättern mit gelblich weißen Blüthentrauben, die einen angenehmen Geruch verbreiten. Aus den zu Pulver geriebenen gedörrten Blättern wird eine rothe Farbe zum Färben der Fingernägel, auch der Lippen u. der Haare bereitet. Die wohlriechenden Blütentrauben bergen die Aegypterinnen im Busen. Heimisch war dieser Zierstrauch auch in Paläſtina, in den Gärten Salomos bei der Quelle von Engedi,[10] später auch in der Umgebung von Jericho,[11] auch um Askalon.[12]

---

[1] 1 Macc. 15. 23. [2] Plin. v. 35. Apgsch. 27. 4 Ptolem. V. 14. [3] Strabo XIV. 682. [4] Ezechiel 27. 6. [5] Liv. 45. 1. 2. Ioseph. Art. 13. 10. Strabo 14. 684. [6] Apostgesch. 13. 5. [7] Dio Cass. 58. 12. [8] Hoheslied 1. 14; 4. 13. [9] Das. [10] Das. 1. 14; 4. 13. [11] Joseph. b. j. 4. 8. 3. [12] Plin. 12. 51.

Cyrene, קרני. Hauptstadt der Landschaft Cyrenaika in Nordafrika, westlich von Aegypten, die unter den Ptolemäern, Pentapolis hieß u. heute als das Plateau von Barka bekannt ist. Sie hatte unter ihren griechischen Bewohnern eine zahlreiche jüdische Bevölkerung,[1]) die von den Ptolemäern zur Befestigung ihrer Herrschaft dahin verpflanzt wurden, hier gleiche Rechte mit den übrigen Einwohnern genossen u. sich sehr ausbreiteten.[2]) Die Stadt hatte einen sehr blühenden Handel, der sich nach der Zerstörung Cartagos ungemein ausdehnte. Rühmlich werden von demselben genannt seine Rosse, seine Rosen, aus denen man kostbares Oel bereitete u. Silphion, dessen Saft zu Arzenei verwendet wurde u. a. m. Es war ein Zwischenhandel, der hier zu Land von Westafrika nach Aegypten u. von Aegypten westwärts getrieben wurde. Doch rüsteten sie auch Schiffe mit ihren Waaren aus nach Alexandrien u. andern Häfen des Mittelmeeres. Fast nur von Juden bewohnt war die cyrenische Hafenstadt Berenice; ein anderer Hafenort war Apolonia, wohin eine bequeme Straße von Cyrene führte. Nach Jerusalem kamen Cyreneische Juden häufig, besonders zu Festen,[3]) von denen sich da eine große Zahl niederließen und eine eigene Synagoge hatten.[4]) Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus flüchtete sich ein großer Theil der Zeloten (s. d. A.) hierher, wo sie bald einen Anhang von 2000 M. um sich hatten und die übrigen Juden zum Aufstande gegen die Römer reizten. Aber die reichen Juden machten hiervon dem Statthalter Catullus Anzeige, der die Aufständischen hinrichten ließ. Der Zelotenführer Jonathan fiel in die Hände der Römer, der aus Rache gegen die Verräther auch die reichen Juden als Mitschuldige anklagte. Catullus ließ darauf von ihnen 300 hinrichten. Jonathan wurde in Rom lebendig verbrannt.[5]) Später betheiligten sich Cyreneische Juden noch an den Aufständen in Palästina in der trajanisch hadrianischen Zeit.[6]) Mehreres siehe: „Zerstreuung der Juden", „Zerstörung Jerusalems".

D.

Dankopfer, זבח תודה, siehe: Friedens- oder Erfüllungsopfer שלמים.

Dankreden, דברי תודה. Das talmudische Schriftthum bringt eine große Anzahl von Dankreden, von denen wir hier einige als Probe der talmudischen Homiletik folgen lassen. Im Jahre 138 n., nachdem die hadrianischen Verfolgungsedikte (s. d. A.) theilweise aufgehoben wurden, versammelten sich die zersprengten Volks- und Gesetzeslehrer wieder in Uscha, wo sie mehrere Sitzungen abhielten und von den Bewohnern Uschas mit vieler Liebe und Aufmerksamkeit bewirthet wurden. Voll Erkenntlichkeit für diese Zuvorkommenheit sprachen sie denselben ihren Dank für ihre ihnen erwiesene Gastfreundschaft aus.[7]) R. Juda, als Bürger Uschas, trat erst vor u. richtete an die Gesetzeslehrer folgende Dankrede. „Und Moses nahm sein Zelt und errichtete es entfernt vom Lager (zweitausend Ellen), und Jeder, der Gott suchte, ging zu ihm hinaus (2 M. 33, 9). Wenn bei einer Entfernung von zweitausend Ellen das Aufsuchen des Freundes um die Belehrung des Göttlichen erwähnt und gelobt wird, so muß sicherlich euer Verdienst größer sein, denn ihr, meine Freunde, kamet von zehn, zwanzig bis dreißig Meilen weit wegen der Belehrung des Göttlichen!" Diesem folgte R. Nechemja mit einer Dankrede an die Bewohner Uschas: „Amon und Moab, sprach er, durften deshalb nicht in die Versammlung Gottes kommen, weil sie Israel in der Wüste nicht mit Brod und Wasser zuvorkamen (5 M. 23, 5). Und wenn dies zur Zeit, wo Israel nicht dessen bedurfte, da es an Manna und Wasser keinen Mangel hatte, von Gott gern gesehen wurde, gewiß muß heute in dieser Stunde der Noth und des Leidens

---

[1]) Macc. 15. 23. [2]) Josephus contra Apionem II. 4; Antt. XIV. 7. 2. XVI. 6. 1; b. j. VII. 11. 2; Dio Cass. 68. 32. [3]) Apstgsch. 2. 10. [4]) Das. 6. 9. [5]) Joseph. b. j. VII. 11. I–3. [6]) Dion. Cass. 68. 32. [7]) Midr. rabba 1 M. 60, 69; ibid. 4 M. 4; ibid. Hohld S. 15, ממבוני באשישות und Berachot 63.

eure Gastfreundschaft, die ihr an uns bewieset, eine Gott wohlgefällige sein, deren Lohn nicht ausbleiben kann!" Darauf begann R. Meir seine Schlußrede: „Es giebt eine Tradition, daß der alte Prophet im 1. B. Könige 13, 11 derselbe gewesen war, der zur Zeit der Richter unter dem Namen Jonathan, Sohn Gerschom, als Priester des Götzenbildes Micha erwähnt wird (Richter 18, 30). Dieses lange Leben soll er sich dadurch von Gott erwirkt haben, weil er Viele vom Götzendienste abhielt. Wenn nun dem, dessen Geschäft doch gewiß nicht gottgefällig war, dennoch nicht die Belohnung des Guten vorenthalten wurde, so möget ihr Männer Uscha's des guten Erfolges eurer an uns gezeigten Wohlthätigkeit sicher sein!" Nun trat R. Jose mit seinem Dankworte auf: „Obed-Edom von Gath wurde von Gott gesegnet, weil er die Bundeslade bei sich aufnahm und das Licht vor derselben nach den Worten der Weisen sorgfältig pflegte (2. Sam. 6, 10—15). Wenn für die Aufnahme der Bundeslade, mit der sonst keine Mühe und kein Kostenaufwand verbunden war, ein solch großer Segen erfolgte, so wird gewiß der Segen eurer Verdienste, die ihr uns mit Speise und Trank, mit Kleidung, Wohnung und Bedienung so gastfreundlich bewirthetet, größer u. vollkommener werden!" Jetzt sprach R. Simon, Sohn Jochai: „Männer Uscha's! Schunamit hieß die Frau, die den Propheten Eliahu auf seiner Flucht freundlich aufnahm und mit Speise und Trank bewirthete, wofür sie auch reichlich gesegnet war, und das Glück hatte, daß ihr einziges Kind, das schon für todt gehalten, durch Eliahu wieder ins Leben gerufen wurde (2. K. 4, 1—31). Wie diese Frau, deren Haus ja doch nur durch Eliahu gesegnet wurde, durch die freundliche Bewirthung dennoch zum Besitz ihres schon todt geglaubten Sohnes wieder gelangte, so werden gewiß eure Wohlthaten höher geachtet und schöner belohnt werden!" Darauf begann R. Elieser, der Sohn des R. Jose Hagelili: „Saul sprach zu dem Volke Keni, dem Nachkommen Jithro's, ziehet hinweg und verlasset Amalek, damit ihr nicht mit ihm umkommet, da ihr doch Gutes gethan habt an Israel, als es aus Aegypten zog (1. Sam. 15, 7). Aber Jithro war ja blos gegen Moses allein gefällig und warum heißt es: „an ganz Israel?" Gewiß, dieses deutet auf die Lehre hin, daß die Wohlthätigkeit gegen die Führer und Lehrer so hoch gestellt wird, als wenn sie gegen das ganze Volk geübt worden wäre. Ihr Brüder in Uscha daher, die ihr solch große Gastfreundschaft gegen die Lehrer eures Volkes geübt habt, wahrlich euer Verdienst ist ein größeres und schöneres!" Zuletzt schloß R. Elieser, Sohn Jakob, die Reihe der Redenden mit folgenden Worten: „Vernimm und merke auf, Israel, denn heute bist du zum Volke erwählt! (5 M. 27, 9), so redete Moses das Volk an, als er ihm nochmals die Lehren und Wahrheiten Gottes einschärfte. Aber wie paßt wohl der Ausdruck: „heute bist du zum Volke erwählt", da doch bereits vierzig Jahre bald zu Ende waren, seit Israel aus Aegypten gezogen und am Berge Sinai zum Empfang der Gotteslehre gestanden? so werdet ihr fragen. Doch die Antwort darauf ist diese: „Weil sie die Wiederholung der Gotteslehren durch Moses gern und freudig anhörten, wurde es ihnen angerechnet, als wenn sie sich erst damals und nur dadurch werth und würdig eines göttlichen Volkes gezeigt hätten. Freunde in Uscha! mit vieler Liebe und Freundlichkeit habt ihr uns empfangen; Treue und Hingebung war das Werk eurer Pflege und Bewirthung, darum rufe auch ich mit Moses: „Höre und vernimm, Israel, du zeigtest dich an diesen Tagen groß als Volk Gottes!"[1]) Mehreres siehe: „Abschiedsreden", „Leichenreden", und „Predigt".

Derech Erez rabba, דרך ארץ רבה, großer Traktat von dem Sittlichen und: **Derech Erez, sutta**, דרך ארץ זוטא, kleiner Traktat von dem Sittlichen. Zwei Traktate der praktischen Ethik, zwei Sammlungen von Sentenzen, Aussprüchen und Lebensanweisungen für das sittliche Handeln. Der erste Traktat hat

---

[1]) Midrasch rabba zum Hohld. voce סמכוני באשישות.

11 Abschnitte, von denen spricht der erste von der Ehe und den Eheverboten; ferner über die Ehewahl und die Keuschheit; der zweite von den Sündern und den Tugendhaften und dem Geschick jeder Klasse derselben in schöner Parallele. Wichtig ist dieser Abschnitt für die jüdische Religionsgeschichte, da wir hier die verschiedenen Geistesströmungen für und gegen das Gesetz, von denen sich mehrere zu bestimmten Sekten herausgebildet hatten (s. Sekten und Minin), aufgezählt finden. Im Ganzen giebt dieser Abschnitt den 11. Abschnitt der Mischna des Traktats Sanhedrin erweitert und umgearbeitet mit Zusätzen wieder. Der dritte Abschnitt kündigt sich als ein Abschnitt von Lehrsprüchen, angeblich des Gesetzeslehrers Ben Asai (s. Simon b. Asai) an und spricht von den Gegenständen, die den Menschen von der Sünde abhalten. Die Ermahnung von R. Jochanan b. S. an seine Schüler auf seinem Krankenbette[1]) wird hier als die des R. Eleasar b. Asaria bezeichnet. Der vierte Abschnitt bringt Demuths- und Anstandslehren, sowie von der Verehrung der Lehrer u. a. m. mit Beziehung auf die von Abraham geübte Gastfreundschaft. Der fünfte Abschnitt hat die Fortsetzung des vorigen über Freundschaftsbesuche, Abschiede und die Vorsicht bei Aufnahme von Gästen. Der sechste, siebente, achte u. neunte vom Benehmen der Gäste im Hause, am Tische, beim Mahle u. a. m. Der zehnte: über den Anstand im Bade und der elfte: verschiedene Lebensregeln u. a. m. Der zweite Traktat zählt 10 Abschnitte, von denen enthält der erste Abschnitt die Lehren für den Gelehrten u. a. m.; der zweite bis zum zehnten: die Fortsetzung von obigen Lehren für Lehrer u. Schüler in ihrem Benehmen unter einander und gegen Andere u. a. m.; der zehnte endlich von der messianischen Zeit u. von mehreren Lehren zur Ehewahl und Erwerbsbegründung. Die Abfassung dieser Traktate war nicht vor dem 8. Jahrh., doch waren schon bei den Lehrern des 2. u. 3. Jahrh. n. Sammelwerke von Sittensprüchen unter dem Namen „Hilchoth Derech erez" bekannt; es erwähnen dieselben R. Juda,[2]) ebenso die jerusalemitische Gemara[3]) u. a. m. Mehreres siehe: „Sittenlehre" und „Agadisches Schriftthum".

E.

Ebel. אבל, Trauer, Trauertraktat, mit der nähern Bezeichnung: Ebel Rabbathi, אבל רבתי, Großer Trauertraktat, so genannt zum Unterschiede von dem jüngern Trauertraktat: Ebel Sutarthi, אבל זוטרתי, Kleiner Trauertraktat.[4]) Sammelwerk halachischer Bestimmungen von Trauerzeremonien, welche die Mischna in nur gedrängter Kürze mittheilt.[5]) Die Behandlung der Leichen und die Haltung der Leidtragenden, s.pec. der zur Trauer Verpflichteten bilden die zwei Hauptbestandtheile desselben Es ist ein der ältesten Trauertraktate, der im Talmud mehrere mal von den Lehrern des 4. Jahrh. n., von R. Papa,[6]) Rafrem b. Papa[7]) und Rab Nachman[8]) zitirt wird und wohl schon aus der Zeit der Tanaim herstammt.[9]) Wir haben dieses Sammelwerk nicht mit dem eines jüngeren Ursprunges, das ebenfalls bald „Ebel Rabbathi,"[10]) bald „Sema-

---

[1]) Berachoth S. 28 β. [2]) Berachoth S. 22 a. [3]) Jerusch. Sabbath Absch. VI. 2. Ueber die Nennung dieser Schriften bei den Gelehrten der nachtalmudischen Zeit siehe: Zunz, Gottesdienstlich. Vorträge S. 110-111. [4]) Vergl. die ausführliche und äußerst gründliche Monographie über die Trauertraktate von Dr. N. Brüll, Rabbiner in Frankfurt a. M. in seinem Jahrb. Jahrg. I. S. 2-57. [5]) Mischna Moed Katon I. 5. 6; III. 5. 9; Berachoth II. 6. 7; III. 12; Sabbath XXIII. 4. 5; Sanhedrin II. 1. 3; VI. 5. 6; Herajoth II. 5. [6]) Moed Katon S. 26 β. [7]) Das. 24 a תנא באבל רבתי. Vergl. daselbst den Ausspruch von „Samuel". [8]) Kethuboth תנא באבל רבתי S. 28 a. [9]) Daß dieses „Abel Rabbathi" nicht mit unserm Semachoth identisch ist, geht schon daraus hervor daß die von den Amoräern im Talmud gebrachten Zitate sich nicht in Semachoth vorfinden, wie dies N. Brüll nachgewiesen hat. Einen Beweis, daß die Tanain die Bestimmungen des „Ebel Rabbathi" in Moed Katon S. 24 a kannten, finde ich in den Zitaten Sebachim S. 100 a, Semachoth IV. 9, von R. Tarphon u. Joseph Hakohen. [10]) So in Raschi Kethuboth S. 25 a; Ramban in seinem Thorath Haadam Absch. 14 und in der Aufschrift unseres Semachoth.

choth" (s. weiter) heißt, zu verwechseln,[1]) da dieses eine spätere mit Zusätzen vermehrte Umarbeitung unseres ältern „Ebel Rabbathi" und des jüngern „Ebel Sutarthi" ist.[2]) Unser älteres „Ebel Rabbathi" existirt nicht mehr als selbstständige Schrift, aber eine Menge seiner Bestimmungen sind uns außer denen in der Mischna und der Gemara in dem „Ebel Sutarthi" (s. d. A.) und in Semachoth (s. d. A.), freilich in veränderter Umarbeitung, erhalten. Der Zweck von Anlegung solcher Sammelwerke ging aus einem praktischen Bedürfnisse für die Beerdigungsvereine, die Brüderschaften, die im talmudischen Schriftthum oft genannt werden, hervor.[3])

Ebel Sutarthi, **אבל זוטרתי.** Kleiner Trauertraktat. Von der Existenz eines kleinen Trauertraktats, der gleichsam ein Auszug des größeren Trauertraktats, Ebel Rabbathi, war, spricht der Gaon Natronai b. Hilai (859—869),[4]) Spätere bringen in ihren Schriften Zitate aus demselben. So Jsa Jba Ghajat in seinem Halachoth II. p. 27; Nachmanides in seinem Thorath Haadam S. 5a und 14a; Tanja Nr. 63; Jakob b. Ascher in Tur Joredea 337. 339 u. a. a. O.[5]) Nach denselben enthielt dieser Traktat Vorschriften über Krankenbesuch (s. d. A.), Verhalten bei dem Sterbenden, Behandlung desselben, über Leichenbestattung, Todtentrauer, Auslegung der Gräber, Knochensammlung von den Leichen und deren Beerdigung u. a. m. Von ihm ist Vieles in den spätern Trauertraktat Semachot aufgenommen und umgearbeitet. In den oben erwähnten Zitaten aus ihm kommen Namen der Tanaim (s. d. A.) vor: R. Akiba, Elieser b. Zadok, Jehuda, Josua, Meir, Simon b. Gamliel u. a. m. Die Zeit der Abfassung desselben war wohl nicht vor der Mischna, doch deuten Inhalt und die genannten Lehrer in derselben auf Palästina hin, wo diese Schrift entstanden ist.

Ebel Rabbathi, **אבל רבתי**,[6]) oder Semachoth, **שמחות.** Größerer Trauertraktat, im Anhange bei unsern Talmudausgaben von 14 Abschnitten. Der Name „Semachoth", שמחות, Freuden,[7]) ist euphemistisch; man mied die Bezeichnung „Ebel" Trauer, „Trauertraktat" und substituirte dafür die entgegengesetzte Benennung „Semachoth", „Freuden", ein Verfahren, das nicht selten war.[8]) Dieser Trauertraktat zählt 14 Abschnitte und bildet eine Zusammenstellung von Lehren, Gesetzen und Erzählungen aus ältern Werken, die verschieden umgearbeitet wurden und so ihre ursprüngliche Gestalt eingebüßt haben und an Ungenauigkeit leiden.[9]) Diese ältern Werke sind die Mischna, die Mechilta, Sifra und Sifre, ferner die Tosephta, die Gemara, die jerusalemitische u. die babylonische, die Baraithoth in derselben, die Trauertraktate Ebel Rabbathi und Ebel Sutarthi u. a. m. Die Gliederung der Lehren und Sätze, sowie der aufeinanderfolgenden Abschnitte ist nicht streng systematisch, doch läßt sich der Inhalt jedes Abschnittes nach seinen Hauptsätzen in folgenden angeben. Abschnitt I 1—7 von der Agonie bis zum wirklichen Eintritt des Todes, die Behandlung des Sterbenden; das. 7—14, das Verhalten gegen die Leidtragenden. Abschnitt II. 1—7 von dem Selbstmörder (s. d. A.), die Beschäftigung mit dessen Leiche und deren Beerdigung;

---

[1]) Wie dies von Raschi zu Kethuboth S. 25a und Ramban in seinem Thorath Haadam Absch. 14 geschehen; ebenso noch Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 90 und Fürst, Kultur- u. Literaturgesch. S. 216. [2]) Siehe darüber den Artikel „Ebel Rabbathi, Semachoth". [3]) Siehe „Vereinswesen" חבורות. [4]) In seiner Respons Chemda Genusa Nr. 90 auf die Frage, was ist Ebel Rabbathi? antwortet er: „Ebel ist ein Traktat, eine Mischna, von Trauergesetzen, von denen die meisten aus 3 Absch. des Mischnatraktats Moed Katon herstammen; es giebt zwei Ebeltraktate, ein größerer und ein kleinerer. [5]) Eine Zusammenstellung dieser Zitate mit erläuternden Parallelen aus andern Schriften hat N. Brüll in seiner schon genannten Monographie S. 10 bis 22, die besser beachtet zu werden verdient. [6]) So bei Raschi u. a. m. Siehe oben. [7]) Vergl. Ps. 16. 11 wo der Ausdruck Semachoth, שמחות, vorkommt und im Midrasch das. auf die Seeligkeit nach dem Tode gedeutet wird. [8]) So hat man für „Blinder" die Bezeichnung „Vielsehender" סגי נהור. [9]) Interessant sind die von N. Brüll S. 30—37 aufgestellten Parallelstellen aus dem talmudischen Schriftthum zu den Lehren u. Gesetzen in Semachoth, die bei einer neuen correctern Ausgabe unseres Semachoth ein sehr werthvolles Material ausmachen, das seine gute Dienste leisten würde.

das. 7—14 von dem Verhalten gegen die durch das Gericht zum Tode Verurtheilten, die durch die römische Behörde Getödteten oder auf eine andere Art Umgekommenen. Abschnitt III die Angaben der Altersstufen der Sterbenden in Bezug auf das Verhalten gegen dieselben. Abschnitt IV. 1—34 von dem Verhalten des Aaroniden bei den Leichen seiner Angehörigen. In § 9 daselbst wird eines Priesters Joseph erwähnt, der aus übertriebener Strenge sich nicht an seiner gestorbenen Frau verunreinigen mochte, bis er dazu von seinen Genossen gezwungen wurde (ob dies Josephus Flavius gewesen? Es wäre hier doch eine Notiz von ihm, die für ihn ganz u. gar spricht). Abschnitt V 1—16 von den Gesetzen für den zur Trauer Verpflichteten; ebenso von den Gesetzen des Verbannten. Abschnitt VI Fortsetzung von dem Verhalten des Trauernden. Abschnitt VII über die Trauer am Sabbat und Fest in den ersten sieben Trauertagen, sowie des ganzen ersten Monats. Abschnitt VIII von der Leichenfeierlichkeit, der Beerdigung, der Leichenrede, dem Tode der zehn Märtyrer (s. d. A.), dem Tode des Sohnes R. Akibas u. seiner Leichenrede um ihn u. a. m. Der ganze Abschnitt hat Vieles, das für die Geschichte gut verwerthet werden kann. Abschnitt IX die Trauerzeremonie um den Tod der Eltern, der Geschwister, der Lehrer und der Gelehrten. Abschnitt X weitere Gesetze für den zur Trauer Verpflichteten. Abschnitt XI von der Beerdigungspflicht, der Leichenbegleitung, der Todtenklage und der Trauer im Hause des Verstorbenen. Abschnitt XII über den Beginn der Trauer bei Trauernachrichten, die Knochensammlung zur Beerdigung und bei Wiederbeerdigungsfällen. Auch da sind einige interessante Notizen aus früherer Zeit eingestreut, als z. B. von der Ausartung des Sohnes von R. Chanina b. Teradjon u. a. m. Abschnitt XIII weitere Bestimmuugen von den Leichenknochensammlungen und die Vorschriften für die, welche dabei beschäftigt sind. Abschnitt XIV von den Gräbern und den Gesetzen der Beerdigungsstätte u. a. m.

Egla Aruvha. עגלה ערופה, Mordopfer, die Opferung eines Kalbes durch Genickbrechen. Der Mosaismus, der die Solidarität des Einen für den Andern seinen Bekennern auferlegt und in erster Linie die Aeltesten und die Richter, die Behörde, nicht frei von der Mitschuld an dem Verbrechen ihres Ortes erachtet (s. Bürgschaft), hat folgendes Gesetz über das Auffinden eines Gemordeten, dessen Mörder nicht ermittelt werden kann, aufgestellt. „Wenn ein Erschlagener auf dem Erdreiche gefunden wird, das der Ewige dein Gott dir zum Besitz giebt; auf dem Felde liegend, ohne zu wissen, wer ihn erschlagen. So sollen deine Aeltesten u. deine Richter hinausgehen und messen nach den Städten, die um den Erschlagenen ringsumher sind. Welche Stadt die nächste zum Erschlagenen ist, selbige Stadtältesten sollen ein Rinderkalb nehmen, mit dem noch nicht gearbeitet wurde, das noch an keinem Joche gezogen. Und die Aeltesten derselben Stadt sollen das Kalb hinabbringen in ein steiniges Thal,[1]) das nicht bearbeitet und angebaut wurde, u. dem Kalb in dem Thale das Genick brechen. Sodann treten sie u. alle Aeltesten der Stadt, die am nächsten vom Erschlagenen ist, zusammen, sie waschen ihre Hände über das Kalb, dem im Thale das Genick gebrochen wurde. Darauf sprechen sie: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen haben es nicht gesehen. Versöhne, Ewiger, dein Volk Israel, das du erlöst hast, und gestatte kein unschuldiges Blut zu vergießen in der Mitte deines Volkes, und es möge ihnen dieses Blut vergeben werden. Schaffe das unschuldige Blut aus deiner Mitte, so du das Rechte in den Augen des Ewigen vollziehst."[2]) Den weiteren Ausbau dieses Gesetzes hat das talmudische Schriftthum. Es sind drei Akte, von denen hier gesprochen wird: a die Bestimmung der Stadt, die zur Darbringung des Mordopfers verpflichtet ist; b die Angabe der Opfergattung

[1]) Nach der Septuaginta, Vulgata, Onkelos u. Pseudojonathan, Josephus (Ant. 1. 4) u. nach dem Talmud; Neuere wollen unter נחל „Strom" u. übersetzen איתן durch: „fortwährend", „unversiegbar", wozu jedoch die Apposition אשר לא יעבד בו nicht paßt. [2]) 5 M. 21. 1—9.

des Ortes und der Weise der Darbringung, sowie der üblichen Liturgie bei derselben. a Die Bestimmung der Stadt. Die Bestimmung der Stadt, die zur Darbringung des Mordopfers verpflichtet ist, soll durch fünf Mitglieder des Synedriums (s. d. A.) aus Jerusalem geschehen. Dieselben begeben sich an den Ort, wo der Erschlagene gefunden wurde, und nehmen die Messungen nach den umliegenden Städten vor. Die Messung beginnt von der Nase des Leichnams. Ist der Kopf von dem Rumpf getrennt, so bringe man den übrigen Körper zum Kopf desselben und nehme alsdann die Messung vor. Die so ermittelte nächste Stadt ist zur Darbringung eines Mordopfers verpflichtet, wozu sie im Weigerungsfalle gezwungen werden kann. Nur Jerusalem und eine Stadt, die kein Gericht hat, oder die von Heiden bewohnt ist; ebenso die an der Grenze Palästinas lag, war hiervon frei. Nach dem Akte der Messung wurde der Ermordete auf der Stelle, wo er liegend gefunden worden, begraben. Wenn zwei Städte gleich nahe von dem Ermordeten liegen, so vereinigen sich beide zur Darbringung dieses Mordopfers. Hiermit war die Funktion der 5 Synedristen beendet. b Die Angabe der Opferungsstätte, des Opfers und die Darbringungsweise. An die Stelle der Synedristen treten jetzt das Gerichtspersonal und die Aeltesten der ermittelten nächstliegenden Stadt. Es wird ein Kalb, das noch kein Joch gezogen und nicht über 2 Jahre alt ist, in ein steiniges Thal von ihnen hinabgeführt, wo demselben das Genick gebrochen wird. Die Stadtältesten waschen darauf ihre Hände und sprechen: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, auch unsere Augen haben es nicht gesehen!" Die Priester rufen darauf die Schlußworte: „Versöhne dein Volk Israel, das du erlöst hast u. lasse kein unschuldiges Blut fließen in der Mitte deines Volkes Israel!" „Es wird ihnen vergeben!" lautete die Schlußformel dieser Liturgie. Die Stätte wo diese Opferung vor sich ging, durfte nicht mehr bebaut werden. Dieser Akt war nur für Palästina angeordnet, aber auch da hörte er seit den letzten jüdischen Aufständen gegen Rom vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer auf, wo die Morde durch die Zeloten überhand nahmen.[1]) Ueber die Bedeutung dieses Opfers zitiren wir noch den Ausspruch eines Gesetzeslehrers: „Weshalb sollte dieses Mordopfer in einem steinigen Thal dargebracht werden? Das Gesetz deutete den Grund hierzu an: Es komme das Kalb, das noch keine Früchte getragen (noch kein Junges geboren), und werde geopfert auf einer Stätte, die ebenfalls keine Früchte getragen, (das steinige Thal) und bringe Versöhnung über den, der durch seinen Mord den Mann vom Früchtetragen gestört."[2]) Der hebr. Ausdruck „איתן" als Bezeichnung des נחל wird hier, wie oben angegeben, in der Bedeutung von „hart, steinig" erklärt.[3]) Weiter werden die Worte in dem Bekenntniß der Aeltesten bei der Opferdarbringung: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen" dahin erklärt, daß darin auch das Bekenntniß mitbegriffen war: „Er kam nicht zu uns, daß wir ihn ohne Speise und Trank gehen ließen,"[4]) ferner: „Wir haben ihn nicht gesehen" d. h. er war nicht bei uns, daß wir ihn ohne Geleit entlassen hätten."[5]) Gegenstände der weitern Pflichten der Ortsbehörde gegen die Fremden.

Eleasar Chisma, אלעזר חסמא.[6]) Volks- u. Gesetzeslehrer in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. n., Schüler des R. Josua b. Ch. und Kollege des R. Akiba u. a. m. Er gehörte zu denen, die sich auch mit andern Wissenschaften, besonders mit Astronomie (s. d. A.) und Geometrie beschäftigten. Von seinen bedeutenden Leistungen auf diesem Gebiete, sowie von denen des R. Jochanan b. G. sprach R. Josua b. Chanania vor dem Patriarchen R. Gamliel II., wobei er

---

[1]) Mischna Sote Absch. 9 u. Gemara Sote S. 44—48. Maimonides h. Rozeach Absch. 9 u. 10. Vergl. Sifre zu 5 M. 21. 1—9. [2]) Gemara Sote S. 46 a יבא דבר שלא עשה פירות ויערף במקום שאין עושה פירות ויכפר על מי שלא הניח לעשות פירות. [3]) Das. S. 46 β. [4]) Das. S. 45 β in der Mischna וכי עלתה על דעתנו שזקני ביתדין שופכו דמים הן אלא שלא בא על ידינו ופטרנהו בלא מזון ולא ראינהו והנחנו בלא לויה. [5]) Das. [6]) Nicht „Ben Chisma", nach der richtigen Leseart an den meisten Stellen. Siehe deren Nachweis in Baers Siddur zu Aboth Absch. 3. 22.

nicht unterließ deren große Armuth zu erwähnen. Der Patriarch berief beide darauf zu Aemtern.[1]) Von R. Eleasar zitiren wir die Sprüche: „Die Bestimmungen von den Opfern der Geflügelarten (Tauben u. Vögel) und die Gesetze von den menstruirenden Frauen sind wesentliche Halachoth; Astronomie und Geometrie sind die Nebenfächer der Weisheit."[2]) Er gehörte ganz der Verstandesrichtung an und polemisirte scharf gegen die Mystiker und ihre Prozeduren beim Gebet. „Wer das Schemagebet verrichtet und dabei mit seinen Augen blinzelt, seine Lippen verzerrt und mit seinen Fingern hinzeigt, von dem heißt es: „nicht mich riefst du an, Jacob!"[3])

Eleasar b. Jehuda aus Barthotha אלעזר בן יהודה איש ברתותא.[4]) Volks- u. Gesetzeslehrer im 2. Jahrh. n., in dessen Namen der Patriarch R. Simon ben Gamliel II. Halachoth zitirt.[5]) Von ihm ist die schöne Lehre über Almosen: „Gieb ihm von dem Seinigen, denn Du und das Deinige gehören ihm, denn also heißt es von David: „denn von dir ist Alles und von deiner Hand geben wir dir."[6]) Es war dies ein Wahlspruch für sein Leben; er spendete Almosen auf unbegrenzte Weise; Alles, was er bei sich hatte, gab er hin, sodaß die Almosensammler ihn oft gern mieden und sich vor ihm versteckten.[7]) Mehreres siehe „Tanaim".

Eleasar aus Modein, אלעזר המודעי, siehe diesen Artikel in Abtheilung II dieses Werkes.[8])

Epikuräer, אפיקורוס. Entlehnte Bezeichnung einer Klasse von Häretikern, die im talmudischen Schriftthum neben andern daselbst erwähnten genannt wird. Der verschiedene Gebrauch dieses Ausdrucks in der Angabe der darunter zu verstehenden Personen hat die Bedeutung desselben sehr erweitert, aber auch verwirrt und verwischt, so daß seine Erklärung unter den Kommentatoren des Talmuds und den talmudischen Lexikographen zu verschiedenen Meinungen führte. Wir versuchen Klarheit in dieses Chaos dadurch zu bringen, daß wir das Geschichtliche des Gebrauchs dieses Namens nicht außer Acht lassen und auf die Zeiten, in denen derselbe von den Talmudlehrern verwendet wird, achten, um uns die verschiedenen Wandlungen, die in denselben gemacht wurden, zu merken. „Epikur" ist der Name des griechischen Philosophen (in J. 342—270), der die menschliche Glückseligkeit, die er in die Befriedigung der Lust setzt, als das höchste Gut für des Menschen Thun und Lassen aufstellt. Die sinnliche Empfindung, die uns belehrt, was angenehm und unangenehm ist, wird als Kriterium für unser Urtheil über Wahrheit und Falschheit bezeichnet, um das, was begehrenswerth oder verabscheuungswürdig ist, festzustellen. Es wird von ihm die Sentenz zitirt: „Alles Gute beziehe sich nur auf den Bauch."[9]) Beim Eindringen des Griechenthums nach Asien seit Alexander d. Gr. fand diese Lehre auch unter den Juden Palästinas ihre Anhänger. Das Sirachbuch (s. d. A.) hat uns hiervon an mehreren Stellen berichtet.[10]) Es waren die jüdischen Hellenisten gegen die dieses Buch loszieht, welche dem Epikuräismus huldigten und dem jüdischen Asceticismus den Rücken kehrten. Aus Josephus (s. d. A.), der die Sadducäer mit den Epikuärern in der griechischen Philosophie vergleicht, sowie aus Aboth de R. Nathan, wo in der Erzählung von der Entstehung der Sadducäer dieselben als Anhänger des Epikuräismus geschildert werden, geht soviel hervor, daß diesem Hellenismus der

---

[1]) Horajoth S. 10 a u. b. Vergl. Sifre zu 5 M. § 16. Bei R. Jochanan b. Gudgeda haben wir wohl an R. Jochanan b. Nuri zu denken. [2]) Aboth Absch. 4. 23 קינין ופתחי נדה הן גופי הלכות תקופות וגמטריאות פרפרות לחכמה. [3]) Jesaia 43. 22. Joma S 19 β. הקורא את שמע ומרמז בעיניו ומקרץ בשפתיו ומראה באצבעו עלי הכתוב אומר לא אותי קראת יעקב. [4]) So nach der richtigen Leseart zu Aboth. 3. 8 vergl. das. in Baers Seder Abodath Israel die angegebenen Stellen. [5]) Mischna Orla Absch. 1. 4. [6]) 1 Chr. 29. 14. Aboth 3 8. [7]) Gemara Taanith S. 24 a. [8]) Wo irrthümlich statt „Modein" „der Meder" gesetzt ist. [9]) B. Plut. a. a. O. 16. 9. [10]) Sirach 16. 11—17 ist die epikur. Lehre: „Mein Kind, thue dir wohl, so gut du's kannst . . . Bedenke, daß der Tod nicht wartet . . . Entziehe dich keinem frohen Tage und keinem Theil des Guten u. s. w. Vergl. über Mehreres Kap. 18. 1—6.

Sadducäer anhing. Es stimmt dies mit einer Angabe von der Entstehung der Sadducäer aus den Zaddikim, die mit den Hellenisten sich verbanden, um gegen dies Zusammengehen, resp. die Verschmelzung der Zaddikim mit den Chassidim zum Bunde der Pharisäer zu protestiren.[1]) Später bildete sich in Palästina durch den Einfluß der alexandrinischen Philosophie ein Hellenismus aus, der auf die Auflösung des Gesetzes drang und nach seiner Ausweisung aus dem Judenthum in das Christenthum (s. d. A.) einmündete, wo seine Lehre von der Auflösung des Gesetzes, wie dieselbe von Paulus vorgetragen wurde, Aufnahme fand. Wir zitiren darüber eine ältere Stelle aus Sifre zu 4 M. 15. 22—31. „Denn das Wort des Ewigen hat er verachtet" d. i. der Zadduki (Sadducäer) „und meine Gebote zerstörte er" d. i. der Epikuräer."[2]) Der Epikuräer wird hier als der Zerstörer des Gesetzes bezeichnet; es ist der Hellenist, wie er aus dem Alexandrinismus hervorgegangen ist.[3]) Wir haben also unter dem entlehnten Namen „Epikuräer" die Bezeichnung der Klasse von Herätikern der freien (ungebundenen) Denk- und Lebensrichtung, als der jüdischen Hellenisten, die dem Epikuräismus huldigten und auf die Zerstörung des jüdischen Gesetzes und der jüdischen Sitte drangen. In dieser vollen Bedeutung kommt diese Bezeichnung in der Mischna und in der Tosephta in den Aussprüchen der Lehrer des 1. und 2. Jahrh. n. über das Verhältniß der Herätiker zum Judenthum vor. In der Mischna Sanhedrin 10. 1. heißt es: „Und diese haben keinen Theil an der künftigen Welt: Wer da leugnet die Auferstehung der Todten, behauptet, die Thora sei nicht von Gott und der Epikuräer."[4]) Eine zweite Stelle zitiren wir aus der Tosephta Sanhedrin 13. 5. „Aber die Minin (s. d. A.), die Meschumadim (s. d. A.), die Angeber (Messoroth) und die Epikuräer, sowie die welche die Göttlichkeit der Thora leugnen, die sich von den Wegen der Gemeinde absondern, welche die Auferstehung der Todten in Abrede stellen u. a. m. verfallen den ewigen Höllenstrafen."[5]) Es wird hier der Epikuräer neben den Herätikern aufgezählt; er ist also nicht identisch mit dem Herätiker, der nur ein der Dogmen als z. B. die Auferstehung, die Göttlichkeit der Thora u. s. w. leugnet, wenn auch der Hellenist sich zu denselben nicht bekennt, weil er mit dieser freien Denkrichtung auch die der freien Lebensweise verbindet und sich nicht an dem Gesetze gebunden glaubt. Als Prototyp für das Treiben des Epikuräers wird die Verführungsrede der Schlange zur Uebertretung des Gesetzes[6]) und die Empörung Korahs gegen Moses[7]) angegeben. Wie stark deren Treiben war und wie empfindlich dasselbe die jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer getroffen hat, geht aus zwei andern Stellen hervor. Die Mischna Aboth 2. 19. berichtet: R. Elasar lehrte: „Sei fleißig, Thora zu lernen, und verstehe, was du dem Epikuräer zu antworten hast." Es fanden nicht selten auch mit den Epikuräern Religionsgespräche (s. d. A.) statt, und die Volks- und Gesetzeslehrer, die sie zurückzuweisen verstanden, wurden sehr hoch geschätzt. So wird R. Josua b. Chananja (s. d. A.) als tüchtiger Widerleger der Epikuräer gerühmt, sodaß man bei seinem Tode klagte: „Wer wird nun uns gegen die Epikuräer schützen?"[8]) Eine weitere Ausdehnung erhielt der Gebrauch dieses Namens bei den Volks- und Gesetzeslehrern des 3. und 4. Jahrh. n., welche Epikuros „Epikuräer" den nannten, der die Gesetzeslehrer schmäht und sich rücksichtslos über deren Thätigkeit ausspricht und überhaupt sich frech über Sitte und Anstand hinweg setzt. Der Name „Epikuros" אפיקורוס, wird hier nicht

---

[1]) S. „Zaddikim" u. „Sadducäer". Auch Frankl Mebo Hamischna S. 14 denkt sich die Sadd. als aus den Hellenisten hervorgegangen. [2]) כי את דבר ה׳ בזה זו צדוקי ואת מצותי הפר זו אפיקורס. [3]) Vergl. hierzu den Artikel „Philo" u. „Religionsphilosophie". Auch Philo eifert gegen den Hellenismus, der die Auflösung des Gesetzes lehrte. [4]) Das. האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורס. [5]) Das. אבל המינין והמשומדים והמסורות ואפיקורסין ושכפרו בתורה והפורשים מדרכי צבור ושכפרו בתחיית המתים גיהנם ננעלת בפניהם ונדונים בה לדורי דורות. Vergl. Gemara S. 17 a wo diese Stelle ebenfalls zitirt wird nach der richtigen Leseart ושכפרו בתורה vergl. Raschi daselbst. [6]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 19 נחש אפיקורוס היה. [7]) Jeruschalmi Sanhedrin 10 (11) S. 27 d רב אמר קרח אפיקורס היה. [8]) Chagiga S. 5 β.

mehr nach seinem griechischen Ursprunge, sondern als ein aramäisches Wort angesehen, und in der Bedeutung von „frei" nach dem aramäischen Stamm „פקר" genommen.[1]) So geben R. Jochanan u. R. Elasar die Erklärung zu „Epikuros" als z. B. die, welche sprechen: „Diese Gelehrten da!" oder „diese Rabbinen!" [2]) Von Rabh u. R. Chanina lautet dieselbe: „Wer da schmäht die Gelehrten." [3]) Dagegen beziehen R. Jochanan u. R. Josua b. Levi „Epikuros" auf den, der anstandslos seine Genossen vor dem Gelehrten verachtet." [4]) Die Lehrer des 4. Jahrh. n. geben diese Bezeichnung noch deutlicher an. So lehrte Rab Joseph; „Epikuros" das sind die, welche sprechen: „Was nützen uns die Rabbanan? für sich haben sie gelesen und für sich haben sie gelernt!"[4]) Abaji geht noch weiter u. hält den schon für einen Epikuros, der Lehren eines Andern zitirt ohne den Namen des Autors anzugeben; Baba,[5]) als z. B. die, welche sagen: „Was nützen uns die Rabbanan, nie haben sie uns den Raben zum Genuß erlaubt, nie den Genuß der Taube verboten!" [6]) Rab Papa: als z. B. die, welche rufen: „diese Rabbanan!" [7]) Rab Nachman: „als z. B. die, welche ihren Rabbi bei seinem Namen (aber nicht Rabbi! rufen)."[8]) Mehreres siehe: „Häretiker," „Hellenisten" „Religionsgespräche" und „Religionsphilosophie."

Erfüllungs- und Erstattungsopfer, שלמים, deutlicher: זבח שלמים; sonst auch: Dankopfer, זבח תודה,[10]) oder: Dankerfüllungsopfer, זבח תודת שלמים,[11]) unrichtig die gewöhnliche Uebertragung: Friedensopfer oder gar Freudenopfer.[12]) I. Name u. Bedeutung. Die hebr. Hauptbenennung dieses Opfers durch „schelamim", שלמים,[13]) von der die Singularform „schelem", שלם, nur einmal vorkommt,[14]) ist verschieden gedeutet worden. Die Einen nehmen dieselbe nach ihrem Stamme שלם in der Kalform, in der Bedeutung von „friedlich sein" oder „ganz, heil sein" und geben sie durch „Friedens- oder Heilsopfer" wieder. So schon die griechische Bibelübersetzung Septuaginta, die dafür *εὐρηνικὴ*, Friedensopfer oder *σωτήριον*, Heilsopfer, setzt. Dieselbe Auffassung ist auch im Talmud vertreten.[15]) Dagegen war es erst den jüdischen Exegeten im 11. u. 12. Jahrh. vorbehalten,[16]) die richtige Bedeutung dieses Ausdruckes nachzuweisen. Dieselben erklärten schelamim, שלמים, nach seiner Bedeutung in der Pielform „bezahlen, erstatten, entrichten, erfüllen", daher ist schelamim nur durch „Erfüllungs- oder Erstattungsopfer" wiederzugeben. Wir schließen uns vollständig dieser Erklärung an und weisen hierzu auf die Singularform „schelem", שלם,[17]) hin, wo dieses Wort nicht anders als „Erstattung", „Vergeltung" oder „Erfüllung" heißen kann. Es waren Opfer, die man entweder auf schon empfangene göttliche Wohlthat, oder auf die von Gott erst zu erwartende, zu erflehende Hülfe gelobte oder darbrachte. Zu Erstern gehören die Dankopfer, genannt „Dankerfüllungsopfer", זבח תודת שלמים, und Letztere sind die „Gelübde- und Spendopfer", נדרים ונדבות,[18]) die ebenfalls unter dem Namen „Gelübdeerfüllungsopfer" נדרי שלמיכם oder נדבי שלמיכם, vorkommen. II. Arten derselben, Thiergattung u. ihr Ritual. Erfüllungs- oder Erstattungsopfer, schelamim, wurden dargebracht bei Bundesschließungen, religiöse und weltliche,[19]) bei der Weihung der Priester,[20]) der Weihe und Einsetzung Ahrons und seiner Söhne zu Priestern,[21]) bei der Weihe des Altars (4 M. 7. 11. 89), der Stiftshütte,[22]) und später des Tempels,[23])

---

[1]) Erubin S. 63 a מתחזי כאפוקוריתא u. Megilla S. 25β מקום שפקרו המינים. Vergl. Kohut, Aruch, Haschalon voce אפקורוס [2]) Jeruschalmi Sanhedrin 10 S. 27 d. כהן ראמר אהן ספרי ריב"ל אכור זה המב זה חברו בפני .כהן דאמר אילון רבנן [3]) Sanhedrin S. 99 β. רב אמר זח המבזה תח [4]) .תלמיד חכם [5]) Das. מאי אהני לן רבנן לדידהו קרו לרדהו תני [6]) Das. ולא אמר הכי אמר מר. [7]) Das. מעולם לא שרי לן עורבא ולא אסרו לן יונה. [8]) Das. כגון דאמר הני רבנן. [9]) Das. וה חקורא רבו בשמו. [10]) 3. M. 22. 20. Ps. 10 7. 22. [11]) 3. M. 7. 13. 15. [12]) Siehe weiter. [13]) 2. M. 20. 24; 32. 5. M. 27. 7. Jos. 8. 31. [14]) Amos 5. 22. [15]) Vergl. Raschi zu 3 M. 3. 1. שמטילים שלום בעולם oder שיש בהם שלום למזבח לכהנים ולבעלים. [16]) Samuel ben Mair, genannt: „Raschbam" zu 4. M. 23. 3. nach Sanhedrin S. 105 a. [17]) Amos 5. 22. [18]) 2. M. 24. 5. [19]) 1 M. 11.15. 1 K. 1.11. [20]) 3 M. 11. 4. [21]) 3. M. 8. 23; 2 M. 29. 19. [22]) 3, M. 9. 4. 18; 4. M. 7. 17. [23]) 1. K. 8. 63.

nach glücklichen Unternehmungen,[1]) beim Uebergang über den Jordan,[2]) bei Gastmählern,[3]) bei der Uebersiedelung der Bundeslade,[4]) in Begleitung von Gebeten um Entfernung der Kriegsgefahren,[5]) der Pest,[6]) des Zerwürfnisses unter den Stämmen[7]) u. a. m. Man ersieht schon aus dieser Aufzählung, daß die Schelamim nichts anderes als Erfüllungs- oder Erstattungsopfer sind für schon empfangene oder erst zu empfangende göttliche Wohlthaten, deren Grundcharakter die Dankbarkeit gegen Gott und das zuversichtliche Vertrauen auf seine Hülfe ist. Deutlicher noch tritt dies in der Aufzählung der Arten dieser Erfüllungsopfer. Wir nennen von denselben: a. das Dankopfer, תודה; b. das Gelübdeopfer, נדר und c. das Spende- oder das Freiwillige Opfer, נדבה. a. Das Dankopfer wurde im Namen des Volkes am Wochenfest,[8]) auch an den andern Festen,[9]) und bei andern das ganze Volk betreffenden Angelegenheiten dargebracht[10]) Als Privatopfer war es als Aeußerung der Dankbarkeit gegen Gott für empfangene Wohlthaten dem Willen des Einzelnen überlassen.[11]) Die Thiergattung für dieselben waren fehlerloses Rind- oder Kleinvieh beiderlei Geschlechts.[12]) Zum Darbringungsritual gehörten: die Handauflegung, das Schlachten, die Blutsprengung um den Altar, die Abziehung des Felles, das Verbrennen gewisser Fetttheile auf dem Altar.[13]) Von dem Fleische gehörte bei Privatdankopfern den Priestern: die Brust und die Schulterstücke, womit zuvor die vorgeschriebene Hebewendung, תנופה, vorgenommen wurde. Das Uebrige erhielten die Opfernden, das in gemeinsamen Mahle mit Hinzuziehung der Leviten und der Arme von den Familiengliedern derselben in Jerusalem noch an demselben Tage verzehrt wurde. Anders war es bei dem öffentlichen Dankopfer im Namen des Volkes, von dem alle übrigen Fleischtheile dem Priester zufielen. b. Das Gelübdeopfer, נדר. Dasselbe gelobte man zur Erlangung eines Wunsches,[14]) oder zur Entfernung eines Uebels[15]) u. a. m. Dieselben wurden meist erst nach Entfernung des Uebels, als einer Gefahr[16]) oder nach Erlangung des Wunsches[17]) dargebracht. Hierzu rechnen wir noch das Opfer des Nasiräers (s. d. A.) am Vollendungstage seines Gelübdes. Das Opferritual war bei dem Gelübdeopfer, wie bei dem Dankopfer; nur daß hier die Opfernden ihre Opfertheile auch noch am zweiten Tage genießen konnten. Dagegen war es anders bei dem Nasiräeropfer, das aus einem Widder ohne Leibesfehler bestand, von dem zur Hebe u. Wende auch noch der Vorderfuß der rechten Seite gehörte. c. Das freiwillige Opfer, נדבה, das man in Folge freier Anregung ohne vorhergegangene Gelübde brachte. Das Opferritual war hier nicht verschieden von dem Gelübdeopfer. Ueber die diese Opfer begleitenden Brote, siehe: „Opferbrote“.

Erbsünde חטא ארם הראשון. Sünde des ersten Menschen. Das Dogma der Erbsünde, von einer von Adam herrührenden, durch dessen Sündenfall angeerbten, Zeugung fortgepflanzten Sündhaftigkeit des Menschen, wonach er ohne eigenes Verschulden als schon sündhaft und verderbt geboren sein und keine Willensfreiheit und eigene Macht zur Vollführung auch des Guten besitzen soll, das aus der Erzählung 1 M. 1. 8. von dem Sündenfalle Adams hergeleitet wird, ist dem Judenthume fremd, das die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen als eine seiner Grundlehren aufstellt[18]) und ihm vollständig das Vermögen, Werke des Guten und Bösen auszuüben, zuerkennt. Doch stellt die Mystik[19]) im Talmud und Midrasch Lehren auf, welche Anklänge an die Lehre der Erbsünde haben. Es ist nicht uninteressant nachzuweisen, wie weit diese dort und später im Judenthume gelehrt wurde und zur praktischen Geltung gekommen. Die erste Lehre darüber ist von einem Gesetzeslehrer des 3. Jahrh. n. R. Jochanan lehrte: „Die

[1]) 5. M. 27. 7; Jos. 8. 31. [2]) daselbst. [3]) 1 S. 3. 14 [4]) 2 S. 6. 17. [5]) 1 S. 13. 9. [6]) 2 S. 24. 25. [7]) Richter 21 4. [8]) 3 M. 23. 19. [9]) 4 M. 10. 10. [10]) Siehe oben [11]) 3 M. 7. 1. [12]) 3 M. 3. 1; 6. 9; 4. 18; 22. 11; 23. 19; vergl. 2 M. 24. 5. 1 K. 8. 63. [13]) 3 M. 3. 3; 9. [14]) 2 S. 15. 8. 1 M. [15]) Jona 1. 15. [16]) Das. 2. 10. [17]) 1 S. 1. 10. [18]) Siehe Freiheit. [19]) S. d. A. u. „Geheimlehre“.

Schlange, die Eva verführte, warf ein Gift in sie; bei den Israeliten jedoch, die am Berg Sinai (zum Empfang des Gesetzes) dastanden, hörte dieses Gift auf, aber die Heiden, sie standen nicht vor Sinai, verloren dieses Gift nicht."[1]) Dieselbe Lehre wird auch von Rab Joseph wiederholt.[2]) Wir merken, daß hier die Lehre von der Erbsünde anerkannt ist, aber nur für die Heiden. Das Heil oder die Erlösung von der Sünde, die das Christenthum als durch seinen Messias vollbracht, lehrt, wird hier durch die Gesetzgebung auf Sinai längst vollzogen verkündet. Der Ausspruch eines Andern lehrt ebenfalls, daß die Sünde Adams den Tod für sich und seine Nachkommen zur Folge hatte.[3]) So heißt es von einem Dritten: „Vier starben nur in Folge der Verführungssünde der Schlange, d. h. nicht in Folge eigener Sünde, nämlich: Benjamin, Sohn Jakobs, Amram, der Vater Mosis, Isai der Vater Davids und Khileab, Davids Sohn."[4]) Auch von dieser Todesschuld der Erbsünde sollten die Israeliten in Folge des Empfanges des Gesetzes am Sinai frei werden, wenn sie nicht die Sünde des goldenen Kalbes,[5]) nach Andern die Sünde der Auskundschafter[6]) begangen hätten. Die Stelle darüber lautet: „Als Israel Mosis zugerufen hatte: „Wir wollen thun und hören" (2 M. 24), sprach Gott zum Todesengel: „die ganze Welt hast du in deiner Gewalt, aber nicht dieses Volk, denn also heißt es: „Und die ihr dem Ewigen, eurem Gott, anhanget, ihr lebet alle heute (5 M. 4. 5);" ferner: „die Schrift, eine Schrift von Gott, eingegraben (choruth חרות) auf den Tafeln, lies nicht „choruth, eingegraben," sondern „cheruth, frei," frei vom Todesengel, frei vom Joch der Unterwürfigkeit unter fremde Herrschaft, frei von den Leiden; aber als sie im Rath der Auskundschafter sündigten, sprach Gott: „Ihr habt meinen Rath zerstört; ich dachte, ihr sollet Götter sein, ihr alle Söhne des Höchsten, aber nun sterbet ihr wie Adam" (Ps. 82)."[7]) Diesen Lehren gegenüber lassen sich jedoch auch Aussprüche entgegengesetzter Richtung anführen; es sind dies die der Lehrer von der Verstandsrichtung. So lautet eine Gegenlehre: „Kein Tod ohne Sünde, keine Leiden ohne Vergehen."[8]) Die andere: „Er gedenkt der Sünde der Väter an den Kindern (2 M. 20. 6), dies nur, wenn sie an den sündhaften Werken ihrer Väter festhalten, von ihnen nicht lassen."[9]) Die dritte: „Gott schuf den Menschen von dem Obern (dem Himmel) und von dem Untern (der Erde), denn, sprach Gott, erschaffe ich ihn nur von dem Obern, so würde er leben und nie sterben, von dem Untern, so würde er sterben und nicht leben (d. h. ewig leben), doch ich erschaffe ihn von beiden, damit wenn er sündigt, er sterben soll, aber wenn nicht, er ewig leben kann."[10]) Als vierte ist das allegorische Bild des Lehrers R. Simlai (im 3. Jahrh.) von dem Kinde im Mutterleibe, dem beim Eintritt in die Welt eine Gottesstimme zuruft: „Wisse, daß der Heilige, gelobt sei er (Gott) rein ist; ebenso seine Diener, die Engel; auch deine Seele ist rein, die er dir gegeben, bewahre sie in Reinheit, sonst entziehe ich sie dir!"[11]) In diesem Sinne gegen die Lehre der Erbsünde ist das aus der talmudischen Zeit herrührende Gebetsstück: „Gott, meine Seele, die du mir gegeben, ist rein; sie hast du geschaffen, gebildet, mir eingehaucht, und diese bewahrst du in mir und wirst sie einst von mir nehmen!"[12]) Mehreres siehe: „Sünde" und „Sündenfall".

Ethik, philosophische, חכמת דרך ארץ. In dem Artikel „Sittenlehre" haben wir die Ethik des biblischen und talmudischen Schriftthums in ihren Hauptzügen besprochen, hier soll als Ergänzung des Artikels „Religionsphilosophie", wo wir auf einen Artikel „Sittenlehre philosophische" hingewiesen, die Ethik Philos (s.

---

[1]) Aboda Sara S. 22 β. [2]) Sabbath S. 146 a. בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן. [3]) Midr. r. 1 M. Absch. 15 מות תמות לי ולדורותיו. [4]) Sabbath S. 55 β. [5]) S. d. A. [6]) S. d. A. [7]) Midr. rabba 4 M. Absch. 16. [8]) אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון. [9]) Sanhedrin S. 27 β. כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם vergl Targum Onkelos zu 2 M. 20. 6. [10]) Midr. rabba 1 M. Absch. 14. [11]) Nidda S. 31 β. Midr. rabba 3 M. Absch. 14. [12]) Siehe: „Seele".

d. A.), des Repräsentanten der jüdisch alexandrinischen Philosophie, in ihrem Verhältniß zu den ethischen Lehren der Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Palästina und Babylonien bis gegen das Ende des 5. Jahrh. n. behandelt werden. Eine für die Ethik eigens abgefaßte Schrift findet sich nicht unter den Schriften Philos, dagegen sind ihre Themen an verschiedenen Stellen in denselben ausführlich behandelt, sodaß es nur des Zusammenstellens bedarf, um den Organismus der philonischen Ethik vor sich zu haben. Dieselbe hat die Vollendung des religiösen Lebens zu ihrem Ziele, aber diese ist der Hauptsache nach nicht, wie in der Bibel, die auf das Leben gerichtete menschliche Thätigkeit,[1]) sondern die Abkehr vom Leben, die Abwendung von allem Weltlichen, die strenge Entsagung, das Aufgeben alles Irdischen und das völlige Aufgehen in Gott, die göttliche Erkenntniß, die innere Beschauung und die Versenkung der menschlichen Seele in die Allseele Gottes. Auch die Tugenden der philonischen Ethik sind nicht, wie die biblischen, die fürs Leben und für die Welt zu vollziehenden edlen Werke, sondern innere Eigenschaften, Seelenfertigkeiten, Geistesvollendungen. Woher diese Verschiedenheit? Den Grund derselben haben wir in der Anthropologie Philos zu suchen, in seinen Lehren von „Seele u. Leib", in denen er meist den philosophischen Anschauungen Platos und der Stoa gefolgt ist, ohne zu bedenken, daß diese so gewonnenen Resultate nicht immer mit den Lehren und den Anschauungen der Bibel in Einklang zu bringen sind. Wir müssen daher zur klareren Verständniß der philonischen Ethik auf diese anthropologischen Lehren zurückgreifen und sie hier vorausschicken. a. Seele und Leib. Die Seele ist nach Philo eine göttl. Kraft, ein Theil Gottes,[2]) ein Ausfluß aus Gott, gleich den Engeln eine Theilkraft des Logos.[3]) „Wie könnte denn der Geist, sagt er, ein kleines Ding, eingeschlossen im Herzen oder im Gehirn, die Größe der Welt und des Himmels fassen, wenn er nicht ein Bruchstück der göttl. Seele wäre?"[4]) Auf einer andern Stelle lesen wir bei ihm: „Gott hauchte dem Menschen einen lebendigen Odem ein" (1 M.), diese Worte sind so zuverstehen, ein Theil seiner seligen himmlischen Natur habe sich nach unten gewendet.[5]) Philo weicht darin von den biblischen Angaben ab, welche die Seele gleich andern Wesen der Schöpfung durch Gott geschaffen halten.[6]) Der Leib, lehrt er, ist die Stätte des Bösen,[7]) der Begierden u. der Leidenschaften,[8]) der Quell des Unfriedens.[9]) So ist er für die Seele ein Uebel,[10]) ein Kerker, aus dem er sich wegsehnt, wie Israel aus Aegypten;[11]) ein Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt,[12]) ein Grab oder ein Sarg.[13]) Ihre Verbindung mit dem Leib ist eine Befleckung, wo keine Gemeinschaft mit Gott möglich ist.[14]) Erst nach dem Tode erwacht der Mensch zum neuen Leben.[15]) Die Verheißung Gottes an Jacob (1 M. 28. 15) wird hier auf diese Rückkehr der Seele gedeutet: „Sie hat den himmlischen Raum verlassen und ist, wie in ein fremdes Land, in den Leib eingewandert. Aus diesem führt Gott wieder diejenigen zurück, die ihm wohlgefallen."[16]) So heißt der Leib bildlich Aegypten, in dem der wahre Weise nicht wohnen darf;[17]) die Erde, die Abraham verlassen soll[18]) u. a. m. Daß auch diese Darstellung eine antibiblische ist, haben wir in dem Artikel „Geist u. Leib" nachgewiesen. b. Die Sinnlichkeit und die Vernunft. Die Sinnlichkeit als die dem Leiblichen und Irdischen zugewendete Seite der menschlichen Seele nennt er „Erde",[19]) und als unvernünftiger Theil derselben heißt sie „Gras", die Nahrung der unver-

---

[1]) Siehe den Artikel „Sittenlehre" [2]) So in Philo, qu. det. pot. ins. 208 unten M.; ferner de somniis I. V. 18. Pf, wo sie ἀπόστασμα θείων genannt wird. [3]) Das. qu. de. s. im. 279. M. [4]) Das. qu. det. pot. insid. sol. 208 unten M. I. [5]) Das. de mundi opif. III. 30. Pf. [6]) Siehe: „Seele", „Geist", „Geist u. Leib", „Leib". [7]) Leg. alleg. III. 22 M. [8]) De migr Apr. III. 414 Pf.; ferner quis rer. divin. haeres sit 118. Pf. [9]) De ebrietate III. 211. Pf. [10]) Qu. det. pot. 210. M. [11]) De ebrietate 572. M. qu. rer. divin 6. 515. M. [12]) Leg. alleg. I. Schl. III. 100 M. de gigant. 264 M. [13]) Migr. Abr. 458 M. [14]) L. alleg. III. 95. M. [15]) Migr. Abr. 458. M. [16]) De somniis V. 82. Pf. [17]) Leg. Alleg. II. 19. M. [18]) De migr. Abr. I. M. [19]) Philo Leg. alleg. I. 1. (1. 43) M.

nünftigen Thiere,[1]) ebenso „Esel“ ὄνος, eine Bezeichnung, die sich auch bei den jüdischen Mystikern durch חומרי, eselhaft, sinnlich, wiederfindet.[2]) Ihr Sitz ist im Leibe,[3]) sie vermittelt durch ihre 5 Organe jede sinnliche Erkenntniß,[4]) doch ist sie für die höhere Erkenntniß etwas Störendes, sie schwindet, sobald die reine Vernunft erwacht,[5]) ihre Verbindung mit der Vernunft ist schädlich, denn sie öffnet ihre Mündungen, um den Verstand durch die Einströmung sinnlicher Dinge überfluthen zu lassen.[6]) Der Mensch verläßt (nach einem bibl. Bilde 1 M. 2. 14) des Weibes (der Sinnlichkeit) wegen seinen Vater (Gott) und seine Mutter (die Weisheit) und hängt ganz an der Sinnlichkeit (Leg. alleg. II. 14. M.). Der Weise soll daher auch sie, wie oben den Leib verlassen.[7]) In der Schädlichkeit ihres Wesens ist sie vorbildlich gezeichnet in den Töchtern Moabs (4 M. 21. 19), von denen das Feuer der Leidenschaft ausgeht,[8]) und in Mirjam (4 M. 12. 14), die sich gegen Moses, d. h. gegen die höhere Natur der Seele, auflehnt.[9]) Die Vernunft dagegen, als die den himmlischen Dingen zugewandte Seite der Seele, ist der Hauch, den Gott (1 M. 2. 7) dem Menschen als die wahrhafte Lebenskraft einblies,[10]) der ihr eigentliches Wesen bildet,[11]) vermöge dessen wir zur Erk. Gottes gelangen und uns in den Himmel erheben können.[12]) c. Die Affekte und die Lust. Die Affekte (παϑοι) sind die Geburt der Sinnlichkeit, durch welche die Lust, ἡδονη, erzeugt wird.[13]) Aegypten gilt auch da als das Land der Sinnlichkeit und der Affekte. Letztere wenden sich gegen Erstere, um die Seele zu zerrütten. Allegorisch ist dieses in 1 M. 14. 1., in dem Kampf der 4 gegen die 5 Könige angedeutet, erstere sind die 4 Affekte und letztere sind die 5 Sinne.[14]) Auch sie haben ihre symbolische Typen in der Bibel. Die schädlichen Affekte (πάϑοι) in Amalek (s. d. A.), denn sie sind ein die Seele würgendes Volk;[15]) in Syrien, Aram, als der sich gegen die Seele erhebenden Macht;[16]) in den wilden Thieren (1 M. 3. 10); den Töchtern des Menschen (1 M. 6. 4), die sich mit den abgefallenen Geistern verbinden. Die Lust, ἡδονη, ist der lüsterne Genuß des Sinnlichen oder das Verlangen nach demselben. Die Schlange ist das Symbol der Lust. Wie sie auf der Erde kriecht, Erde frißt,[17]) den Menschen beißt,[18]) denselben täuscht[19]) u. a. m., ist sie das Bild der Lust zur Verführung des Menschen.[20]) Die Seele wird durch die Reizmittel der sinnlichen Vergnügungen angelockt und gewinnt die Sinnlichkeit lieb.[21]) Auch diese Lehren von der Sinnlichkeit und ihren Affekten hat bei den Volkslehrern der Juden in Paläßtina ihre Gegner gefunden, welche im Gegensatze zu denselben die Sinnlichkeit ebenfalls als von Gott geschaffen erklären, daher an sich nichts Böses haben kann, ja insofern sie zur Erhaltung der Welt treibt, zu den guten Gegenständen der Schöpfung zu zählen sind. Auch hier sind es wieder die jüdischen Mystiker und die spätern Kabbalisten, die ähnliche Lehren haben. Wir verweisen darüber auf den Artikel „Triebe, böse und gute“ in Abtheilung II dieser Real-Encyclopädie. Es genügt, um die Grundlagen der Ethik Philos nachweisen zu können. Seine Anthropologie ist der Boden seiner Ethik. Die Scheu vor dem Sinnlichen hatte zur Folge, daß er auf äußere

---

[1]) Das. 1. 10. [2]) Das. de migr. Abr. 39 M. [3]) Das. 34 M. [4]) Leg. Alleg. III. 18. M. [5]) Das II. 8. [6]) Das. II. 14. quod det. pot. insid. 27 M. [7]) De migr. Abr. 2. [8]) Leg. alleg. III. 82. [9]) Das. II. 17. III. 33. 34. [10]) Das. I. 12. M. [11]) Quod de pot. insid. 22. [12]) Das. 23. Leg. alleg. I. 13. quod det. pot. insid. 24. [13]) De migr. Abr. 14. M. [14]) Congr. erud grat. 17. M. d. Abr. 40. [15]) Leg. alleg. III. 66. M. [16]) Das. 6. M. [17]) 1 M. 3. 14. [18]) 5 M. 8. 15. [19]) 1 M. 3. 13. [20]) Leg. alleg. II. 18. III. 20. de opif. III. 56. de agricult. 22. M. Nach andern Stellen erweitert sich dieses Bild. Die Schlange ringelt sich fünffach nach der Zahl der 5 Sinne, sie ist buntfarbig, denn vielfach sind die Genüsse des Auges, des Ohres u. s. w. (Leg. alleg. II. 18. 19; sie frißt Staub, denn sie hat nur irdische Genüsse (opif. III. 56); sie ist der Feind des Menschen (1 M. 3. 14), denn sie stellt den Menschen nach, auch wenn er sich aus Aegypten, dem Lande des Leibes, in die Einsamkeit flüchtet, denn auch dort ist sie 5 M. 8. 15. Leg. alleg. II. 21. [21]) De poster is. Caini 40. M.

Werke einen geringen Werth legte und als Hauptziel die Erkenntniß betrachtete. Den Satz: „Die Tugend kann nicht bloß theoretisch bleiben, sondern muß geübt werden" erkennt auch er an, aber nur in Bezug auf die Erkenntniß und die sittliche Hebung des innern Menschen.[1]) Wir gehen nun zur Darstellung seiner Ethik über. I. Die Ethik im Allgemeinen. a. Böses und Gutes. Der Ursprung und die Stätte des Bösen und Guten werden in der Bibel nicht in die Materie, in die Welt, oder in den menschlichen Leib gesetzt, sondern in des Menschen Thun und Lassen gefunden. Die Gegenstände der Welt sind an sich weder böse noch gut, sie werden dies erst durch die Thätigkeit des Menschen, in Folge ihres Gebrauchs und ihrer Verwendung durch ihn.[2]) Es hängt diese Lehre mit der Annahme der Schöpfung aus „Nichts" (s. d. A.) zusammen, nach welcher die Welt und ihre Wesen nicht durch einen Urstoff entstanden, sondern durch Gott geschaffen wurden, daher von Natur nicht böse sein können. Anders war dies bei Philo, der den griechischen Philosophen in der Annahme von einer Urmaterie (Urstoffe) bei der Schöpfung gefolgt ist: er setzt daher gleich ihnen das Böse in die Materie, in die sinnliche Welt. „Der menschliche Leib und die durch ihn gezeugte Sinnlichkeit mit deren Affekten und Lüsten bezeichnet er als Quell des Bösen."[3]) Es ist nicht uninteressant, wie er diese Lehre vom Bösen durch allegorische Deutungen in der Bibel auffindet. So deutet er den Befehl an Abraham: „Ziehe hinweg aus deinem Lande (1. M. 12. 1)" d. h. fliehe den Körper, dieses durch und durch unreine Gefängniß, die Lüste u. die Begierden des Fleisches, die gleichsam die Gefängnißwärter sind."[4]) Ferner enthält die Verheißung 1. M. 15. 13. die Lehre, daß der Fromme den Leib als ein fremdes Land ansehen soll; ferner daß die Knechtschaft, die Unterdrückung u. die Demüthigung der Seele ihren Grund in der irdischen Wohnung des Leibes hat. Denn die Leidenschaften sind der Seele fremd, sie erwachsen aus dem Fleische, in dem sie wurzeln."[5]) Die 400 J. der Knechtschaft in Aegypten deuten die Zahl der vier Hauptaffekten an, der Wollust, der Begierde, der Traurigkeit und der Furcht und deren Herrschaft über den Menschen. Durch die Wollust wird der Mensch aufgeblasen und übermüthig; unter der Begierde zieht die Sehnsucht nach abwesenden Genüssen in die Seele ein und plagt sie durch trügerische Hoffnungen; sie dürstet fortwährend und kann ihren Durst nicht löschen, sodaß sie tantalische Schmerzen zu erdulden hat; in Folge der Traurigkeit wird die Seele zusammengeschnürt und eingeengt, sie gleicht einem Baume, von dem die Blüthen und die Blätter sinken; unter der Herrschaft der Furcht vermag Niemand zu bleiben, in schleuniger Flucht ist seine Rettung."[6]) Eine Zeichnung der stürmenden Leidenschaften im Menschen findet er in der alleg. Auffassung von 2. M. 32. 17. „Unser Inneres sagt er, ist bald ruhig, bald in großem Sturm und Lärm. Die Ruhe ist der tiefe Frieden, der Lärm der zerstörende Krieg. Der Oberaufseher der Dinge, Moses, der Geist, ruft: Ist Streit im Lager? So die vernunftlosen Triebe im Bunde mit den Leidenschaften Getümmel in der Seele erregen, ist Krieg, Bürgerkrieg."[7]) Das Gute, das ebenfalls nach der Bibel als nur durch den Menschen zu vollbringen sei, lehrte er im Gegensatze hierzu, kann nicht durch den Menschen sondern allein von Gott kommen. Der Mensch vermag nur Böses zu vollziehen.[8]) Gott pflanzt die Tugenden in die menschliche Seele, durch die das Gute vollzogen wird.[9]) Es wäre eine Anmaßung, wollte sich der Mensch selbst dieselben zuschreiben, sich einbilden selbst das Gute vollbringen zu können.[10]) Es läuft hier alles auf die Lehre von den göttl. Gnadenmitteln und deren Bedürftigkeit für den Menschen aus, die im Christenthum durch Paulus zu einem Haupt-

---

[1]) Leg. alleg. I. 54. M. [2]) Siehe in Abtheilung I. die Artikel „Böses" und „Gutes". [3]) Philo, qu. rer. divin. h. 515. M. Siehe oben. [4]) Das. de migrat. Abr. III. 414 Pf. [5]) Philo quis rer. divin. haeres tit. IV. 118 Pf. [6]) Daselbst. [7]) De ebrietate III. 214 Pf. [8]) De profugis IV. 238. Das. III. 110. Pf. [9]) Leg. alleg. I. 148. Pf. cherubim, [10]) De cherubim II. 24. Pf. Leg. alleg. I. 166. Pf. de somniis V. 144. Pf.

dogma wurde und in Philo ihren Vorläufer hatte.[1]) Die Proteste dagegen von Seiten der Volks- und Gesetzeslehrer haben wir in den Artikeln: „Religionsphilosophie," „Böses", „Gutes", „Freiheit", „Buße," „Besserung", „Bekehrung" gebracht und wollen dieselben hier nicht wiederholen. b. Die menschliche Willensfreiheit. In strengem Gegensatz zu dem Bisherigen ist Philos Lehre von der menschlichen Willensfreiheit, die ganz im Sinne der biblischen ist. So lehrte er: „Der Mensch ist aus demselben Stoffe, aus welchem die Himmelsnaturen, und deshalb unvergänglich. Denn ihn allein hat Gott der Freiheit gewürdigt, und die Bande der Nothwendigkeit, die alle Geschöpfe fesseln, sind für ihn aufgehoben; er hat ihn an dem herrlichsten eigenen Vorzug, soviel der Mensch davon fassen konnte, theilnehmen lassen. Deßwegen ist er aber auch zurechnungsfähig, denn Thieren und Pflanzen kann man weder Fruchtbarkeit als Verdienst, noch Unfruchtbarkeit als Schuld anrechnen, aber der Mensch allein verdient Tadel, wenn er Böses thut, wofür er auch bestraft wird."[2]) Auf einer andern Stelle sagt er: „Um seiner Gerechtigkeit willen habe Gott der menschlichen Seele den Geist eingehaucht (1. M. 2. 7), denn wäre dem M. nicht das wahre Leben eingegeben worden, und wäre er also der Tugend unfähig gewesen, so hätte er für seine Sünden bestraft, sagen können, er wäre ungerecht bestraft; Gott selbst sei an seinen Vergehungen schuld, weil er ihm die Möglichkeit, Gutes zu thun, nicht verliehen, denn Fehler ohne Freiheit seien keine Fehler." Auch die Mittel zum Schutz und zur Erhaltung der Freiheit werden ganz im bibl. Sinne angegeben. Wie die Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina die Sätze aufstellen: „Es giebt keinen Freien als den, der sich mit der Gotteslehre beschäftigt;"[4]) „So lange der Mensch sich mit der Gotteslehre u. der Vollziehung der Liebeswerke beschäftigt, hat er den Trieb zum Bösen in seiner Gewalt, sonst ist er in dessen Macht,"[5]) so lehrt Philo: „Wer nach dem göttl. Gesetz lebt, wer sich von der göttl. Vernunft bestimmen und leiten läßt, ist frei."[6]) Es ist unzweifelhaft, daß er hier den jüdischen Lehren gefolgt ist, die mit seinen obigen Lehren vom Bösen und Guten unvereinbar sind. c. Sünde, Sündhaftigkeit und Sündenfall. In den Lehren von der Sünde steht Philo in der Mitte zwischen der biblischen Lehre von der menschlichen Freiheit, die er, wie bereits angegeben, zur seinigen gemacht hat, und der Annahme, der menschliche Leib sei die Stätte des Bösen. Er sagt, daß die Seele durch ihre Verbindung mit dem Leibe die Reinheit ihrer Natur verloren habe,[7]) allen Gebornen sei vermöge ihres Eintrittes in die Welt die Sünde gleichsam angeboren.[8]) In Folge dessen könne Niemand frei von Sünden bleiben.[9]) Ausführlich hören wir ihn: „Der Mensch habe von Jugend auf viele Anleitung zum Bösen; durch seine Ammen, seine Eltern und Lehrer, durch geschriebene und ungeschriebene Gesetze, aber auch ohne diese Lehrer sei seine Natur von selbst zum Bösen geneigt, sodaß er unter dem üppigen Anwuchse dem Laster beinahe erliege, denn, sagt die Schrift (1. M. 8. 21.)", das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf."[10]) Auf einer andern Stelle sagt er: Jedem Gebornen kleben, so gut er auch sein mag, insofern er geboren ist, Sündhaftigkeit an, deren wegen

[1]) Wir wollen auch hier seine Nachweise dieser Lehre in der Bibel zitiren. In Leg. alleg. I. 148 Pf. deutet er die Stelle in 5 M. 16. 21 und sagt: „Wie kommt es, daß einen Hain neben das Heiligthum zu pflanzen verboten ist? Wie ist dieses zu erklären? Also: „Gott kommt es zu, Tugenden in die Seele anzubauen und zu pflanzen. Aber selbstgefällig und gottlos ist der Geist, welcher wähnt, er sei Gott gleich und handle, da er nur zum Leiden geschaffen ist, während Gott allein es ist, der in die Seele das Gute pflanzt und säet. Daher ist auch der gottlos, der da sagt: ich pflanze. Du pflanzest nicht, sondern Gott!" In de Cherubim II. 24 Pf.: „Wodurch werden die Tugenden in der Seele erzeugt? Nicht durch einen Menschen, denn sie sind nicht irdischer Art, ebensowenig erzeugen sie sich durch eigene Kraft. Wer anders ist es nun, der das Gute in uns aussäet, als der Vater der Welt, der ungezeugte Gott." [2]) Quod Deus sit immutabilis II. 408 Pf. [3]) Leg. alleg. I. 142 Pf. [4]) Aboth 6. 2. [5]) Aboda Sara S. 5. [6]) Quod omnis. prob. lieber p. 872 Pf. [7]) De gigantib. 3. de plant. 4. de somn. I. 22 M. [8]) Vita Mosis III. 157. M. [9]) De migr. Abr. 456 M. u. de congr. quaer. erud. gr. 551 M. [10]) Quis rerum divin. haeres sit IV. 132 Pf.

man die Gottheit versöhnen muß, damit sie nicht ihre Strafen verhänge!"[1]) Deutlicher: „Zahllos sind die Verunreinigungen der Seele, die Niemand abzuwaschen vermag. Denn nothwendig bleiben in Jedem angeborene Fehler zurück, die man wohl vermindern, aber nicht ganz entfernen kann. Daher suche keinen ganz Reinen und Guten im menschlichen Leben. — Die Abwesenheit des Lasters genüge Dir, denn vollkommener Besitz der Tugenden ist einem Menschen, wie wir sind, nicht gegeben." Wir haben in diesen Aussprüchen durchaus nicht die Lehre von der Erbsünde, nicht die Lehre der heidnischen *ἀναγκη*, daß der Mensch zur Sünde gezwungen sei und sich über sie nicht erheben und ihrer enthalten könne. Vielmehr spricht er an mehreren Stellen, daß der Mensch vermöge seiner Freiheit sich der Sünde zu enthalten vermag. Wenn Philo anderwärts[2]) sagt, daß bei dem sterblichen Geschlechte die Unterlassung der Sünde der Tugend gleich gerechnet werden müsse, so ist darin jedenfalls das Geständniß der Möglichkeit der Sündenunterlassung ausgesprochen.[3]) In Bezug auf die Willensfreiheit lautet seine Lehre, daß der Leib zwar den Hang zum Bösen bewirke, aber die wirkliche Sünde erst durch die Nachgiebigkeit des Willens gegen diesen Hang zu Stande komme. So spricht er von zweierlei Menschen, von solchen, die im Geiste und der Tugend leben, und von denen im Sinnlichen. Letztern legt er den Namen „Damaskus" (1 M. 15. 2) bei d. h. „Blut des Sackes,"[4]) denn „Sack" deutet auf den Leib und „Blut" auf das thierische Leben. „Die Seelen der Einen, sagt er ferner, steigen in den Leib wie in einen Fluß und werden von ihm im gewaltigen Wirbel fortgerissen. Sie verachten die Weisheit und suchen nur solche Beschäftigung, die sich auf den Leib oder auf irdische Dinge beziehen. Aber die der Andern, es sind die Seelen der Philosophen, trachten dem Leibe abzusterben, damit sie des unvergänglichen Lebens bei dem Ewigen theilhaftig werden.[5]) Endlich unterscheidet er drei Arten von Menschen, irdische, himmlische und göttliche. Erstere sind die, welche den sinnlichen Freuden nachjagen; die Zweiten die, welche der Kunst u. der Wissenschaft ergeben sind, und zu den Dritten gehören die Priester und Propheten, die nicht Theil haben wollen an dem Bürgerrecht dieser Welt, sondern alles Sinnliche überfliegend, in die Welt des Geistes sich begeben."[6]) So erkennt Philo vollständig dem Menschen das Vermögen zu, sich über die Sünde zu erheben und sich der Tugend zuzuwenden, eine Annahme, mit der er ganz auf biblischem Boden steht, aber dadurch im Widerspruch mit seiner obigen Lehre tritt, daß der Mensch das Gute nicht zu vollbringen vermag. d. Die Tugenden, das höchste Gut. Die Mittel u. die Wege zur sittlichen Vollendung des Menschen und zu dessen Glückseligkeit stellt der Mosaismus Lehren und Gesetze auf (s. Lehre u. Gesetz), die im Leben unter den Menschen ihre Verwirklichung finden sollen. Hauptgesetze, unter die die andern sich gruppiren, werden nicht angegeben. Erst in der nachbiblischen Zeit werden von den Volks- und Gesetzeslehrern Hauptgesetze aufgestellt. So von Hillel und Akiba, die Nächstenliebe[7]), von Ben Asai die Entwickelung des Menschen[8]), von Abba Saul (s. d. A.) die Nachahmung Gottes, die Gottähnlichkeit.[9]) Philo stellt das Aufgehen in Gott als das höchste Gut auf und nennt die Nachahmung Gottes, das „Gottähnlichwerden" als ihr erstes Gebot, die Gestalt ihrer Verwirklichung. Der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen, er hat die Bestimmung, ihm immer ähnlicher zu werden.[10]) Auf einer andern Stelle: „Des Menschen höchst wichtige Vorschrift ist, nach Kräften Gott nachzuahmen und keine Gelegenheit,

---

[1]) De vita Mosis II. 157 M. ebenso in de victimis II. 249. M. [2]) De nominum mutatione IV. 342 Pf. [3]) De congr. quaer erud. gr. 531 M. [4]) Quis. rer. divin. haeres sit IV. 25 Pf. Nach der Zerlegung des hebr. דמשק in דם „Blut" u. שק „Sack". [5]) De gigant. 3. de sacrif. Ab. et Cain 1. 2 M. [6]) De gigantibus II. 381 Pf. [7]) Siehe: „Hillel" u. „Akiba R." [8]) Siehe „Ben Asai". [9]) Siehe mehr in den Artikeln „Nächstenliebe", „Einheit, Gottes", „Lehre u. Gesetz", „Dogma", „Religionsphilosophie". [10]) De migratione Abr. III. 470 Pf. de caritate II. 404 M. de decalogo II. 197 M.

Gott ähnlich zu werden, vorüber gehen zu lassen.[1]) Wir zitiren ferner darüber: „Adam habe (im Stande der Unschuld) Alles zum Wohlgefallen des himmlischen Vaters gethan; auf denjenigen Wegen gehend, die durch die Tugenden gebahnt werden, u. auf denen nur diejenigen Seelen wandeln, welche die Aehnlichkeit mit Gott als ihr Ziel ansehen.“ [2]) Die Tugend selbst definirt er als eine Fähigkeit zur Unterwerfung des Sinnlichen unter die Vernunft [3]), sie ist nur im Geiste zu suchen.[4]) Eine andere Begriffsbestimmung der Tugend ist bei ihm die von den Stoikern entlehnte: „der Natur gemäß zu leben“ d. h., nach den von Gott in des M. Seele gepflanzten Tugenden.[5]) Endlich nennt er die Weisheit die Mutter der Tugenden.[6]) Die Zahl der Tugenden wird von ihm an mehreren Stellen verschieden angegeben. Er nennt erst nach der stoischen Eintheilung vier Kardinaltugenden: Die Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη*; die Mäßigung *σωφροσύνη*; die Einsicht, *φρόνησις* und die Tapferkeit, *'ανδρεία*, die er symbolisch in den vier Strömen des Paradieses angedeutet findet.[7]) Das Paradies gilt symbolisch als die göttliche Weisheit *σοφία τοὺ θεοῦ* auch *λόγος τοῦ θεοῦ*. Der große Hauptfluß, aus dem die vier andern Flüsse entspringen, ist das Bild der Grund- oder Haupttugend, aus der die vier andern hervorgehen.[8]) Neben diesen vier Haupttugenden nennt er noch mehrere andere. Es sind dies: 1. die Hoffnung, *ἐλπις*, und zwar die Hoffnung auf Gott, als deren Typus er den Enos (s. d. A.) aufstellt,[9]) 2. die Buße *μετάνοια*, die ihn lehrt, der Ungerechtigkeit zu entsagen und sich der Gerechtigkeit und Mäßigung hinzugeben, wodurch der Mensch die Versetzung an einen Ort der Einsamkeit erlangt, ein Typus dafür ist die bibl. Person Henoch (1. M. 12. 1);[10]) 3. Der Glaube, *πίστις*, als nothwendig zur Erkenntniß Gottes;[11]) er ist das feste Vertrauen auf Gott im Gegensatze des Zweifels,[12]) den Philo als die vollendetste der Tugenden betrachtet.[13]) Als Vorbild gilt Abraham unter Hinweisung auf 1. M. 12. 1. und 15. 6.[14]) Weiter nennt er die Frömmigkeit und Heiligkeit gegen Gott; die Liebe und die Gerechtigkeit gegen die Menschen als die Tugenden, die im Mosaismus die Grundgesetze sind, auf die sich die andern zurückführen lassen.[15]) Die Ethik im Besondern. Mit der letzt oben zitirten Lehre Philos von den zwei Grundtugenden im Gesetz sind wir bereits in das Gebiet der speziellen Ethik angelangt. Dieselbe hat im Einzelnen die Angabe der Mittel und Wege zur sittl. Vollendung zu ihrem Gegenstande. Im Mosaismus sind hierzu die Gesetze des Menschen zum Menschen, welche die sittliche Thätigkeit in ihren verschiedenen Abstufungen angeben. Auch Philo hat diese Gesetze in mehreren Schriften behandelt,[16]) aber er legt bekannt-

---

[1]) De humanitate III. de migratione Abr. III. 40. [2]) De mundi opif. I. 98 Pf. [3]) De confus. lingu. III. 574 Pf. [4]) De nobilitate II 457 M. [5]) De migratione Abr. III. 470 Pf. „Es heißt von Abraham (1 M. 12. 4), daß er wandelte, wie ihm Gott befohlen. Hiermit sei jene von den Philosophen gepriesene Vorschrift gemeint „der Natur gemäß zu leben“. Erreicht werde diese Regel, wenn der Mensch die Tugendbahn betritt, so er der reinen Vernunft und Gott folgt; sich seiner Gebote erinnert und alle in Wort und That verwirklicht. [6]) De fortitudine II. 377 M. „Es giebt einen doppelten Reichthum, den körperlichen, der im Ueberfluß an äußern Gütern besteht und den geistigen. Diesen letzteren verschafft die Weisheit durch wissenschaftliche, sittliche und physische Lehrsätze, aus denen sodann die Tugenden hervorblühen.“ [7]) Leg. alleg. I. 56 M. Von diesen vier Grundtugenden spricht schon das apokr. Buch der Weisheit. [8]) Leg. alleg. I. 19 M. de somniis II. 37, das. 19. Vergl. 4. B. der Makkab., daß das Gesetz die vier Kardinaltugenden lehre. Siehe weiter. [9]) De praemiis II. 409 M. u. 412. Indem er die Worte 1 M. 4. 26 אז הוחל gleich = „damals hoffte man“ nimmt und הוחל von יחל „hoffen“ herleitet. [10]) Das. [11]) De ebrietate III. 266 Pf. [12]) De confusione lingu. II. 328 Pf. [13]) Quis rer. divin. haeres sit IV. 40 Pf. [14]) De migr. Abr. V. 346 Pf. [15]) De Septenario II. 28[illegible] M. „Die unendliche Zahl einzelner Lehren und Vorschriften kommt auf die zwei Hauptgebote zurück: Frömmigkeit u. Heiligkeit im Verhältniß zu Gott, Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen. Jede dieser zwei Tugenden enthält unzählige andere unter sich.“ [16]) Siehe: in „Philo“ die Aufzählung seiner Schriften, von denen wir hier besonders seine Schrift de caritate oder de humanitate hervorheben. Diese Schrift ist jüngst von Dr. M. Friedländer in Wien ins Deutsche übersetzt worden, die mehr gelesen zu werden verdient.

lich auf die äußere Thätigkeit einen nur geringen Werth,[1]) als daß er diese allein als die einzigen Mittel zur sittl. Vollendung des Menschen bezeichnen sollte. Er nennt daher drei Wege. 1. Die Lehre oder den Unterricht, *μάθησις διδασκαλία*; 2. Die Uebung oder die Entsagung, *ἄσκησις* und 3. die Güte der Natur, *εὐφυΐα ὁσιότης*[2]). Als biblische Vorbilder dafür gelten ihm die drei Stammväter, so daß Abraham den Weg durch die Lehre; Isaak den durch die Güte der Natur und Jakob den durch die Uebung vertritt.[3]) Von diesen drei Methoden wird der letzten, der durch die Natur[4]) u. von den zwei ersten der ersten, der durch die Lehre, der Vorzug gegeben, weil bei der Ascese oft Ermüdung u. Unterbrechung eher eintritt.[5]) Die durch die Natur ist die vorzüglichste, weil sie bald vollendet ist u. nicht erst der Vervollkommnung bedarf.[6]) a D e r W e g d e r L e h r e u n d d e s U n t e r r i c h t s. Auf demselben unterscheidet Philo mehrere Stufen. Die e r s t e ist die des Erwartens und der Hoffnung, die auf Erwachen des Geistes eintritt, es ist das Licht, das nach dem Verfliegen der Nacht aufsteigt,[7]) die Zeit der ahnungsreichen Erwartung höherer Erkenntniß.[8]) Die bibl. Vorbilder hier sind: Enos[9]) u. Mirjam, die hoffend über Moses Geschick dasteht,[10]) auch Therach, der Vater Abrahams. Die zweite beginnt mit der Loßreißung von der Sinnlichkeit und Hinneigung zu dem Geistigen,[11]) wo der M. ein Lernender wird.[12]) Er beschäftigt sich mit der Betrachtung der Welt, der Sterne u. s. w. und seines eigenen Leibes, wie Abraham zu Ur in Chaldäa.[13]) Die dritte ist die von den Vorbereitungswissenschaften, der Grammatik, Geometrie, Astronomie, Musik, Geographie, Rhetorik und Dialektik:[14]) Philo sagt von ihnen; „In diesen und ähnlichen Kenntnissen mußt du dich zuvor üben, denn vielleicht mag es Dir, wie so vielen Andern, gelingen, durch die untergeordneten Tugenden der wahrhaft königlichen werth zu werden. Die Vorwissenschaften sind für die Seele jugendliche Nahrung, wie Milchspeisen für den noch jungen Leib."[15]) Die v i e r t e endlich ist die der Philosophie, wo der Gegensatz des Irdischen vom Himmlischen aufgeht, und der Mensch

---

[1]) Qu. in Gen IV. 47 sagt er: „Nur wer kleinen Geistes ist, könne sich nicht ganz von den bürgerlichen Geschäften losmachen; der Weise widmet sich ausschließlich der göttl. Betrachtung, der Schlechte liebt die Unruhe des bürgerlichen Lebens, der Fortschreitende ist zwischen beiden getheilt." In de profugis IV. 240 Pt. redet er der äußern Thätigkeit als Vorstufe zur innern sittl. Vollendung das Wort. Er sagt daselbst: „Es ist nothwendig, daß die, welche der göttl. Tugend nachstreben, zuvor der menschlichen Genüge leisten, denn es wäre Thorheit zu glauben, daß man das Höhere thun könne, wenn man zum Geringeren unvermögend ist. Bewähre dich daher erst in der Tugend vor den Menschen, damit du auch die göttliche erreichst." [2]) De agricultura I. 36 M; de mut. nomin. 2 M; de somn. I. 27 M., de Abr. 9. 11; de Joseph 1 M.; de praem. et poen. 2 ff. Nach Aristotel apud Diog. Laert. V. 18. [3]) De somniis 1. 27 M. u. V. 74 Pf. sagt er in Bezug auf 1 M. 28. 13 „Zur Tugend gelangt man entweder durch Natur, Ascese und Lehre oder Unterricht. Deswegen schreibt Moses von drei weisen Stammvätern, die zwar nicht ein u. denselben Weg einschlugen, aber zu demselben Ziele gelangten. Der älteste von ihnen, Abraham, strebte auf dem Wege des Unterrichts zur Tugend, der zweite, Isaak, erreichte sie durch angeborne Kraft, durch die Natur, der dritte, Jakob, durch die ascetische Uebungen. Es giebt also drei Arten, um zur Weisheit zu gelangen, von denen sich die zwei äußersten am nächsten berühren. Die Natur ist beiden verwandt, aber sie hat den entschiedensten Vorzug. [4]) Daselbst. [5]) De nominum mutatione IV. 356 Pf. „Wer nämlich auf dem Wege des Unterrichts reif wird, bleibt, vom Gedächtniß unterstützt, fest bei dem Erlernten. Aber der Ascete läßt manchmal nach, wenn er sich mit Anstrengung geübt hat, um die erschöpften Kräfte wieder zu ersetzen, wie es die Athleten zu thun gewohnt sind." [6]) Daselbst. „Von den drei Stammvätern haben nur zwei, Abraham und Jakob, neue Namen erhalten, warum dies? Weil die erlernte, durch Uebung errungene Tugend der Vervollkommnung bedarf, denn der, welcher Unterricht nimmt, strebt nach Kenntnissen, die er noch nicht besitzt; der Ascete nach Kränzen und Preisen des Kampfes. Aber das selbstgelehrte Geschlecht der Natursöhne ist von vorneherein vollendet." [7]) De somn. II. 5 M. [8]) De proem. ac. poen. 2 M. [9]) Quod det pot. inid. 38 M. Siehe oben über Enos. [10]) 2 M. 2. 5. De somn. II. 20. [11]) De profugis 17 M. in Bezug auf 1 M. 16. 9. Es begiebt sich Hagar nach Sur. [12]) Das. 38. de ebrietate 23 in Bezug auf Simeon. [13]) De mut. nom. 9 M. de Abr. 15 M. [14]) De congressu erud. grad. 3. 4. M. [15]) De congressu erud. grat. 3 M. IV. 150 Pf. de somn. V. 120 Pf.

die Nichtigkeit seines Wissens einsieht.[1]) Biblische Vorbilder hierzu sind Joseph in Aegypten vor Pharao 1 M. 40. 8, wo er die Auslegung Gott zuschreibt.[2]) Hierzu gelangt die Seele, sobald sie vom Baume der Erk. des Guten u. Bösen genossen.[3]) So erkennt Abraham, daß die Betrachtung der Natur keinen sittlichen Nutzen bringt, keine Beseitigung der Begierde, er wird weiterschreitend ein Weiser.[4]) Der höchste Grad ist das Schauen der himmlischen Dinge,[5]) deren letztes Ziel die Erkenntniß der Natur des ewigen Gottes wird,[6]) wo ihn Gott von sinnlichen Wahrnehmungen frei macht, ihn aus sich selbst hinausführt u. ihn gleichsam in die göttl. Natur übergehen läßt.[7]) b. Der Weg der Uebung, der Ascese. Gegenstand der Ascese ist hauptsächlich die Unterdrückung der Sinnlichkeit und ihrer Lüste. Auch da unterscheidet Philo mehrere Grade, denen das Erwachen aus der sinnlichen Lust vorausgeht. Wenn die Herrschaft der Lust nachläßt, empfindet der Mensch Unwillen über dieses Treiben, die Seele beginnt zu seufzen und sehnt sich nach Befreiung.[8]) Vorbilder dafür sind Henoch u. Joseph (1 M. 50. 19). Der erste Grad der Ascese ist das Fliehen vor der Sinnlichkeit; er wagt noch nicht den Kampf gegen sie und sucht sich durch die Flucht zu retten.[9]) So entfliehen Jakob aus dem Hause Labans,[10]) Mose vor Pharao,[11]) Joseph vor Potiphera.[12]) Der zweite ist, wo gegen die weltlichen Lüste gekämpft wird. Der Ascete flieht nicht die Lüste, sondern wagt den Angriff auf dieselben. So greift Mose nach dem Schweif der Schlange, daß sie zum Stab werde, d. h. daß sie durch die Zucht gebändigt werde.[13]) Der Ascet wird auf diesem Wege von Gefahren bedroht, die Sinnlichkeit mit ihren Freuden suchen ihn zu berücken. So setzt Aegypten den Israeliten nach;[14]) ebenso die Sophisten mit ihren Reden, wie Kain gegen Abel,[15]) aber Gott steht ihm bei und stärkt ihn.[16]) So vernichtet endlich der siegende Ascet die Lüste auf immer, wie Pineas die Midjanitin (4 M. 24. 7).[17]) Die Zeichnung eines solchen Asceten findet Philo in Jakob. „In der Himmelsleiter, die Jakob im Traume sah, schaute er vielleicht ein Bild seines eigenen Lebens, denn die Ascese ist ihrer Natur nach ungleich, bald steigt sie in die Höhe, bald sinkt sie wieder herab, bald fährt sie mit gutem Winde, bald kämpft sie mit schlechtem, bald ist der Ascete voll Leben, bald todt und begraben."[18]) c. Der Weg der Natur. Die glücklich beanlagte Natur hat den Weg zur sittl. Vollendung am leichtesten und sichersten. Hier bedarf es weder des Lernens, noch der Uebung der Ascese. Ein solcher Mensch ist von Hause aus vollkommen. Vorbilder sind Isaak[20]) u. Mose.[21]) Der Zustand der Seele derselben ist nicht der Kampf, sondern die Ruhe, der Sabbath,[22]) der Friede mit Schauen Gottes,[23]) die Freude, die in Isaak personifizirt ist.[24]) Das Gemeinsame aller drei Arten ist das Heraustreten aus dem Sinnlichen und das Aufgehen in Gott. So sagt Philo in Bezug auf 2 M. 32. 27. „Jeder muß den Bruder des Geistes, den Leib, den Nächsten des vernünftigen Theiles der Seele, den unvernünftigen Theil, die Sinnlichkeit, tödten. Denn erst dann mag der Geist in uns Diener Gottes werden, wenn erstlich der Mensch ganz in Seele aufgelöst wird, dadurch daß der verbrüderte Leib mit seinen Begierden weichen muß, zweitens, wenn die Seele ihr Nächstes, den unvernünftigen Theil, aufgiebt. Endlich muß auch die Vernunft ihren angrenzenden Nachbar, die Rede, entfernen, sodaß nur das innere geistige Sprechen übrig bleibt; erlöst von den Sinnen, erlöst vom Leibe, erlöst von der Rede des Mundes. Denn nur so kann er das Wesen der Wesen rein und ungestört verehren."[25]) Ein weiterer Schritt ist das völlige

---

[1]) De migr. Abr. 4 M. [2]) Das. [3]) De opif. m. 54 M. [4]) De cherub. 2 M. [5]) De migr. Abr. 9 M. [6]) De Abr. 24. 24 M. [7]) Leg. alleg. III. 13 M. [8]) Das. III. 75 M. in Bezug auf 2 M. 2. 23 als der König von Aegypten starb, da seufzten die Israeliten [9]) De migr. Abr. 5 M. [10]) Leg. alleg. III. 5. [11]) Das. III. 4. [12]) Das. III. 85 M. [13]) Das. II. 23 M. [14]) De somn. II. 45 M. [15]) De migr. Abr. 13 M. [16]) Quis. rer. divin. h. 12 M. [17]) Leg. alleg. III. 86 M. [18]) De somniis V. 68 Pf [19]) De ebrietate 23 M. Leg. alleg. III. 28 M. [20]) Das. [21]) Das. III. 15 [22]) De cherub. 26. [23]) De somniis II. 5. [24]) Leg. alleg III. 77 Isaak, „Jizchak" heißt „Lachender". [25]) De profugis IV. 254 Pf.

Heraustreten des M. aus sich selbst. Philo sagt darüber in Bezug auf 1. M. 15. 6. „Wer wird dein Erbe sein? Nicht die Seele, die freiwillig im Gefängniß des Leibes verweilt, sond. die sich von diesen Banden befreit, die außerhalb der Mauern heraustritt und womöglich sich selbst verläßt. Denn nur da ist Erbschaft der himmlischen Güter, wo die Seele begeisterungsvoll nicht mehr bei sich selbst ist, sond. in göttl. Liebe schwelgt." [1]) Es ist die Stufe des Gottschauens, der Prophetie, der höchste Grad der sittl. Vollendung. Soweit die Ethik Philos in ihren Hauptzügen. Sie ist ein Produkt der damaligen Zeitrichtung der gebildeten Juden Alexandriens, der Ausdruck jenes Strebens daselbst, in den bibl. Schriften den Quell der philosophischen Ideen der griechischen Weisen nachzuweisen, oder bescheidener, diese mit jenen in Einklang zu bringen. Man ging mit vorgefaßten Meinungen an die Bibel heran, und das einfache Schriftwort wurde so lange gezerrt und gedeutet, bis es sich scheinbar schmiegte, Alles aufzunehmen, was in dasselbe hineingetragen wurde. Das Bibelwort verlor so sein Objektives, es mußte den Zeitideen dienen und wurde zum Vertreter und Träger der subjektiven Meinungen des ganzen jüdischen Hellenismus (s. d. A.) gemacht. Der Werth dieser Arbeiten, wenn man ihnen auch ihre Bedeutung für ihre Zeit und später nicht absprechen kann, war ein zeitlicher und konnte sich im Judenthume nur vorübergehend als ein Zeitprodukt behaupten. Die Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie wird denselben eine Stellung nicht versagen können. Sie haben dem jüdischen Mystizismus vorgearbeitet, dem entstehenden Christenthume Vorschub geleistet und in der Kabbale, besonders im Buche Sohar (s. d. A.) ihre Auferstehung, gefeiert (s. Sohar), aber eine Trägerin und Repräsentantin des Judenthums sind sie nicht. Die Ethik Philos, die wir hier kennen lernten, ist nicht die des Bibelwortes; daher nicht die des auf demselben sich aufbauenden späteren Judenthums. Wir haben in dem Artikel „Religionsphilosophie" die philonischen Ideen über Gott, Schöpfung, Menschen, Offenbarung u. a. m. mit den Aussprüchen aus dem biblischen und talmudischen Schriftthume begleitet und so das Verhältniß derselben zu diesen gezeichnet; dasselbe soll auch hier in Bezug auf die Ethik Philos als dritter Theil dieses Artikels versucht werden. III. Parallelstellen aus dem biblischen und talmudischen Schriftthume. a. Das höchste Gut. In der Bibel ist das höchste Gut nicht, wie bei Philo, das völlige Heraustreten des Menschen aus sich selbst, die Vernichtung alles Leiblichen und das Aufgehen in Gott, sondern nur das Sittliche, die Heiligkeit im Sinne der sittlichen Vollendung, um in ihr mit der Welt und für die Welt zu wirken und zu schaffen. Wir zitiren darüber die Aussprüche: „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich der Ewige euer Gott.[2]) Ihr sollet euch heiligen, daß ihr heilig seid, denn ich bin der Ewige euer Gott," [3]) daß ihr gedenket aller meiner Gebote, sie vollzieht und heilig seid eurem Gotte."[4]) „Denn ich bin der Ewige euer Gott, so heiliget euch, daß ihr heilig seid." [5]) So steht obiger Ausspruch in 3. M. Kap. 19. an der Spitze des Abschnittes von den Pflichten gegen den Staat, die Gesellschaft, die Familie, den Fremden und Nebenmenschen überhaupt. In diesem Sinne spricht auch ein Gesetzeslehrer des 3. Jahrh., Rabh: „Die Gebote sind nur zur sittlichen Läuterung des Menschen da."[6]) Deutet der Nachsatz in dem ersten Verse oben: „Denn heilig bin ich der Ewige euer Gott" Gott als Ur- und Vorbild der Heiligkeit zu nehmen, so wäre das Gottähnlichwerden, die Gottähnlichkeit, das höchste Gut, eine Annahme, die von einem Volks- und Gesetzeslehrer im Talmud, wie wir dies schon oben angegeben, getheilt wird.[7]) Beziehen wir hierher noch die schon zitirte Angabe der Lehrer Hillels I. und R. Akibas, daß die Nächstenliebe das Grundgesetz im Judenthum sei

---

[1]) Quis rer. divin haeres sit IV. 30 Pf. [2]) 3 M. 19. 2. [3]) Das. 20. 7. [4]) 4 M. 15. 40. [5]) 3 M. 11. 44. 45. [6]) Midr. rabba 3 M. Absch. 13 הא לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות. Mehreres siehe: „Heiligkeit" in Abtheilung I dieser Real-Encyclopädie. [7]) Siehe: „Gottähnlichkeit" in Abth. 1.

so haben wir die Gottähnlichkeit in ihrer Offenbarung der Liebe und der Heiligkeit als die Bezeichnung des höchsten Gutes im späteren Judenthume.[1]) b. Die Tugenden. Eine Tugendlehre im Sinne der griechischen Philosophie, wie sie Philo oben aufstellt, ist dem biblischen Schriftthume fremd. Dasselbe will nur Thaten, seine Lehren sind Anweisungen für das zubethätigende Leben. Die menschliche innere und sittliche Vollendung soll durch dieselben geschaffen werden. „Gott wollte Israel sittlich vollenden, daher die Fülle von Lehren und Gesetzen", war der Ausspruch eines spätern Gesetzeslehrers. Erst bei spätern Lehrern im Talmud finden wir einige Anklänge von Aufstellungen gewisser Tugenden als ethische Grundsätze. So von dem Lehrer Ben Soma (im Anfange des 2. Jahrh.) in folgendem Satze: „Wer ist weise? Der von jedem Menschen lernt; (Ps. 119. 99.) Wer stark? Der seinen Trieb unterdrückt (beherrscht), denn es heißt: „Der Langmüthige ist mehr als ein Held, und der über seinen Willen (Geist) herrscht, größer als ein Städteeroberer" (Spr. 16. 32.) Wer ist reich? Der sich mit seinem Theile freut, denn es heißt: „so du von deiner Hände Mühen issest, heil und wohl dir" (Ps. 128. 2). Wer ist geehrt? Der die Menschen ehrt, denn: „Die mich ehren, ehre ich, und die mich geringschätzen verachte ich (1. S. 2. 30.)"[2]) Wer denkt hierbei nicht an die oben aufgestellten vier Kardinaltugenden, die hier nur in einer etwas veränderten Gestalt wiedergegeben sind. c. Böses und Gutes. Wie die philonische Lehre vom „Bösen und Guten" auffallend gegen die biblische verstößt, haben wir schon oben dargethan. Wir bringen als Ergänzung hier nur noch einen talmudischen Ausspruch, der gegen die philonische gerichtet zu sein scheint. „Von der Zeit an, da Gott gesprochen: „Siehe, ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch, das Leben und das Böse, wählet das Leben!"[3]) kommt aus dem Munde des Höchsten weder das Böse noch das Gute,[4]) sondern das Böse erfolgt auf die böse That und das Gute tritt bei denen ein, die das Gute thun." Die Willensfreiheit ist der Grund dieser Lehre, ihr Zugeständniß führte zu dieser Darstellung vom Bösen und Guten, aber Philo erkennt die biblische Lehre von der Willensfreiheit an und doch weicht er in der Darstellung des Ursprunges vom Bösen und Guten von der Bibel ab, da er denselben nicht in den freien Willen des Menschen, sondern in dessen Leiblichkeit setzt. Ueber die andern Themen dieser Ethik bitte ich die betreffenden Artikel in dieser Realencyclopädie nachzulesen. Mehreres siehe: Religionsphilosophie.

F.

Friedensopfer שלמים, siehe: **Erfüllungs- oder Erstattungsopfer.**

Fromme unter den Völkern der Welt, חסידי אומות העולם, Fromme, oder Gerechte unter den Völkern der Welt, צדיקי אומות העולם. Im ersten Jahrhundert nach der Auflösung des jüdischen Staates durch die Römer, wo es galt, nicht mit dem Untergang des politischen Lebens auch das religiöse untergehen zu lassen, wurde in den Schulen der Gesetzes- u. Volkslehrer über die Mittel zur Erstarkung der jüdischen Religion unter ihren Anhängern verhandelt. Der Patriarch R. Gamliel II (s. d. A.), R. Josua (s. d. A.), R. Elieser (s. d. A.), R. Akiba (s. d. A.) u. a. m. waren die maßgebenden Persönlichkeiten, welche Vorschläge machten, über dieselben debattirten und sie zum Abschluß brachten. Die Wiederherstellung der Einheit führte zum Ausschluß der Sektirer, die man als nicht der Seligkeit (des Antheils in der künftigen Welt) theilhaftig erklärte. Die Mischna Sanhedrin Abschn. 11. 1. nennt mehrere dieser Sektirer[5]) und eröffnet dem Forscher einen Einblick in die damaligen religiösen Richtungen innerhalb des Judenthums. Es kam nun auch das Verhältniß des Heiden, der theilweise das Gesetz, die soge-

[1]) Siehe: „Lehre u. Gesetz" u. „Sittenlehre". [2]) Aboth 4. 1. [3]) 5 M. 11 36. [4]) Klgld. 3. [5]) Von Ausschließungen sprechen noch die Tosephta, Sanhedrin Absch. 11; Aboth der Ausspruch von R. Elieser aus Modiim (s. d. A.) u. a. m.

nannten sieben noachidischen Gebote (s. d. A.) beobachtet, zur Sprache. Die genannte Mischna nennt von den Heiden nur Bileam, der keinen Antheil an der künftigen Welt hat; daraus folgert die Gemara, daß Andere unter den Heiden Antheil in der künftigen Welt haben.[1]) So verheißt R. Chanina ben Teradjon dem Heiden Klistenes,[2]) ebenso der Patriarch R. Juda I. dem Kaiser Antoninus (s. d. A.) die ewige Seligkeit (den Antheil in der künftigen Welt.)[3]) R. Josua erklärt gegen R. Elieser ausdrücklich: „Es heißt: „Die Frevler kehren in den Scheol zurück, alle die Gottes vergessen, (Ps. 9. 18), nur die welche Gottes vergessen, kehren in den Scheol zurück, aber die Gerechten unter den Heiden haben einen Antheil in der künftigen Welt."[4]) Dieser Ausspruch R. Josuas gegen R. Elieser wurde als normativ von den Halachisten aufgenommen. An drei Stellen wiederholt ihn Maimonides in seinem Gesetzescodex Jad Chasaka. In h. Teschuba 3. 5. heißt es: „Und auch die Frommen unter den Völkern der Welt haben einen Antheil in der künftigen Welt";[5]) ebenso in h. Eduth 11. 9. „und ihre (der Heiden) Frommen haben einen Antheil in der künftigen Welt";[6]) ferner in h. Melachim 8. 11, „Jeder, der die sieben (noachitischen) Gebote auf sich nimmt und sie sorgfältig beobachtet, gehört zu den Frommen unter den Völkern und hat einen Antheil in der künftigen Welt."[7]) Nicht unerwähnt lassen wir einen andern Ausspruch über die Tugendhaften unter den Nichtjuden. Derselbe lautete: „Aber nicht der Stamm Levi allein, sondern auch jeder Mensch in der Welt, der sich freiwillig aus eigener Erkenntniß für den Dienst Gottes absondert, ihn zu erkennen und ihm zu dienen, dabei redlich wandelt —, ist heilig in der höchsten Stufe der Heiligkeit; Gott ist sein Antheil u. Erbe ewiglich."[8]) Als Schlußstein setzen wir hier noch die Lehre eines jüngern Midrasch: „Gott läßt auch die Frommen der Völker des Lebens in der künftigen Welt theilhaftig werden, denn es heißt: „Deine Priester kleiden sich in Gerechtigkeit," das sind die Gerechten unter den Völkern, die Priester Gottes sind."[9]) Mehreres siehe: „Nichtjuden", „Noachiden."

G.

Gan Eden, Seder, סדר גַןעֵדן.. Schilderung des Paradieses. Mit Hinweisung auf den Artikel „Paradies" in Abtheilung II dieser Realencyclopädie, nennen wir hier die eigentlichen Quellen der mystischen Schilderung des Paradieses. Die Midraschsammlung des Beth Hamidrasch von Jellinek hat drei versch. Stücke darüber.[10]) Die Sage erzählt von R. Josua b. Levi (s. d. A.), er habe dem Todesengel das Messer entrissen und sei lebendig in das Paradies gekommen.[11]) In Voraussetzung dieser Sage entstanden die hier angegebenen Schilderungen des Paradieses. Es sind diese Zeichnungen im Sinne der Mystiker (s. d. A.), welche die Volks- u. Gesetzeslehrer der Verstandesrichtung gegen sich hat. Noch Maimonides kämpft gegen solche mystische Ausschweifungen in seinem Mischnakommentar zum Traktat Sanhedrin Absch. Hacheleck. Das erste Stück in Beth Hamidrasch II S. 52—53,[12]) spricht von der Beschaffenheit des Paradieses und dessen

[1]) Sanhedrin S. 105 a. הא אחריני אתו. [2]) Aboda Sara S. 18 a. [3]) Siehe: „Antoninus." [4]) Tosephta Sanhedrin Absch. 13. הא יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא. [5]) Das. וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא. [6]) ויש לחסידהן חלק לעולם הבא. [7]) Das. כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם. Der darauf folgende diesen Ausspruch beschränkende Schlußsatz והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הב"ה בתורה והודיענו על ידי משה wird mit Recht von seinen Commentator Keseph Mischna § 11 נראה לי שרבינו אמר כך מסברתו als willkürlich hinzugefügt. [8]) Maimonides Jad chasaka h. Schemita u. Jobel Absch. 13. 13. ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי עולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם. [9]) Jalkut zu den Propheten § 296. עתיד הב"ה להנחיל לחסידי אומות העולם חיי עולם הבא דכתיב כהניך ילבשו צדק אלו צדיקי אומות העולם. [10]) In Beth hamidrasch II. S. 52—53; das. III. S. 131—140 und in den Zusätzen dazu S. 194—198. [11]) Vergl. Jellinek Maaße de R. Josua b. Levi u. Beth Hamidrasch II. S. 48—51. [12]) Ebenso im Buche שבט מוסר Cap. 25; im Jalkut I § 20.

Abtheilungen für die verschiedenen Klassen der Frommen. Als Lohn werden hier die Freuden des Kindes, des Jünglings u. des Greises angegeben in recht poetischer Ausschmückung. Das zweite Stück ist viel ausführlicher in diesen mystischen Schilderungen, das im Beth hamidrasch III. S. 131—140 abgedruckt ist.[1]) Es spricht von den drei Mauern aus Feuer, den sieben Rangstufen der Frommen u. a. m. Das dritte Stück in den Zusätzen zu Beth Hamidrasch II. S 194 ist kurz u. im Sinne der zwei Obigen.

Gebote und Verbote, siehe „Lehre und Gesetz. Ueber die Forschungen nach dem Grund der Gesetze und deren Bekämpfung in den Schulen Palästinas bitten wir die Artikel: „Religionsphilosophie" u. „Religionsgespräche" nachzulesen.

Gehinnom, Traktat, מסכת גהינם. Mit Hinweisung auf den Artikel „Hölle" in Abth. I. nennen wir hier den Traktat der Mystiker über „Hölle", der in 4 Kapiteln die Schilderung derselben und ihrer Bewohner zeichnet, Alles in höchst anthropomorphisischer Weise, das den Protest der Volks- u. Gesetzeslehrer der Verstandsrichtung gegen dieselbe hervorrief. Siehe: „Vergeltung" u. „Lohn u. Strafe," besonders den Artikel „Paradies." Dieser Traktat befindet sich in Beth Hamidrasch I. S 147—149.[2])

Gewicht, משקל. Als Ergänzung des Artikels „Maaß u. Gewicht" in Abtheilung I dieser Realencyclopädie haben wir hier die Angaben der Gewichte in dem nachbiblischen Schriftthum der Juden bis zum Schluß des Talmuds nachzutragen. 1. Schekel, שקל. Das Gewicht des biblischen Schekels gaben wir in Artikel „Maaß u. Gewicht" auf $11,^{95}$ Gramm an. Das talmudische Schriftthum unterscheidet für die nachbiblische Zeit in der Angabe des Schekelgewichts den heiligen (biblischen) Schekel von dem gemeinen (spätern) sodaß 2 gemeine Schekel auf einen heiligen Schekel kommen.[3]) Es war dies eine Reduktion des Schekelwerthes, die beim Uebergange von der ptolemäischen Herrschaft zur seleucidischen über Palästina stattfand.[4]) In späterer Zeit fanden noch weitere Reduktionen zwischen Judäa u. Galliläa statt, sodaß 5 Selaim in Judäa = 10 Selaim ia Galiläa waren.[5]) Dem Talmud,[6]) galt als Norm zur Bestimmung des Gewichts der tyrische Sela. Derselbe ist = 24 Silbermaah. 1 Maah = 1 Gera, also = 14 Gera, also 4 Gera = $^1/_5$ größer als der biblische Schekel, folglich = $14,^{34}$ Gramm. 2. Mine, מנה. Auch in der Angabe dieses Gewichts fand in der nachbiblischen Zeit eine Reduktion statt. Die heilige Mine war = 50 heilige Schekel = 100 gemeine Schekel, die gemeine Mine jedoch = 50 gemeine Schekel = 25 heilige Schekel.[7]) Weiter wird von einer italischen Mine gesprochen[8]) die nach Zuckermann,[9]) = $341,^{077}$ Gramm sein soll; es ist dies die gemeine Mine = 25 heilige Schekel. 3. Litra, ליטרא.[10]) Dasselbe wird = 100 Sin,[11]) oder Sus,[12]) = 100 Denar = 1 Mine gehalten und war das Gewicht meist für Feigen, Grünzeug, Fleisch, Fische, Gold und Silber. 4. Talent, קנטירא׳ ככר., ein Gewicht meist für Gold und Silber und andere Metalle. Ein heiliger Kikar war = 3000 heilige Schekel = 60 heilige Minen, dagegen 1 gemeiner Kikar = 1500 heilige Schekel oder 3000 gemeine Schekel = 30 heilige oder 60 gemeine Minen. 5. Tarthimer, תרטימר, *τριμεμώριον*, dieses Gewicht wird = $^1/_2$ Mine angegeben, was = $^1/_3$ der griechischen Mine ist, worauf sein griechischer Name deutet.[13])

---

[1]) Sonst auch am Schlusse des אורחות חיים, der Testamente des R. Elieser Hagadol. [2]) Ebenso in dem Buche ראשית חכמה, Cap. 13. [3]) Mischna Maaser scheni II. 8. 9, wo סלע = $^1/_2$ Schekel ist, während sonst 1 heiliger Schekel = 1 Sela ist, vergl. Tosephta Kethuboth S. 6; Baba mezia S. 52 a. Mischna Nedarim II. 1, Schekalim II. 4. [4]) Frankel, Monatsschrift Jahrg. 4. p. 158 ff. [5]) Mischna Therumoth X. 8; Kethuboth V. 9. [6]) Mischna Bechoroth 8 7; das. Kethuboth Absch. 12 am Ende. [7]) Mischna Pea 7. 5; Kethuboth 5. 8; Edajoth 3. 3; Cholin 11. 2. [8]) Mischna Schebiith I. 2. 3. [9]) Zuckermann Talmudische Münzen S. 5. [10]) Mischna Schebuoth 6. 3; das. Bechoroth 5. 1; Temura 3. 5. [11]) Jeruschalmi Therumoth 47. 2. [12]) Mischna das. 10. 8. [13]) Zuckermann S. 8.

Grammatik, דקדוק. Mit Hinweisung auf die Artikel „Schrift" „Sprache, hebräische", „Exegese" und „Text der Bibel" in Abtheilung I. und Abtheilung II dieser Realencyclopädie, wo die grammatikalische Behandlung des hebr. Textes der biblischen Bücher in dem talmudischen Schriftthum dargethan wird, sollen hier die talmudischen Beiträge zu einer Grammatik der hebr. Sprache nach einer systematischen Aufeinanderfolge behandelt werden. I. Name und Würdigung. Der hebr. Name „Dikduk," דקדוק, für „Grammatik" bedeutet nach seinem Stamme „דק" genau, sorgfältig thun, Correktheit", „Genauigkeit", die Correktheit oder die Genauigkeit in der Kenntniß und Behandlung der Sprache nach allen ihren Eigenthümlichkeiten in der Aussprache, Wort- und Satzbildung u. a. m., ein Ausdruck, der erst bei jüdischen Gelehrten im Mittelalter, etwa vom 9. Jahrh. ab,[1]) für „hebr. Grammatik" gebraucht wird, aber schon im talmudischen Schriftthum zur Bezeichnung von sprachlicher Correktheit, „sorgfältiger Worterklärung" vorkommt. Es wird beim Lesen des Schema (s. d. A.) die sorgfältige Correktheit im Aussprechen der Laute u. der Buchstaben angeordnet וצריך לדקדק באותיותיהם, so daß der, welcher dasselbe ohne diese Correktheit liest, ולא דקדק, nicht seiner Pflicht nachkommt.[2]) Eine andere Notiz rühmt den Judäern nach, daß sie im Gegensatze zu den Galiläern auf ihre Sprache viel Sorgfalt verwendet hatten, daher bei ihnen die Kenntniß der Thora sich erhalten hat.[3]) Ein Kinderlehrer, der correkt ist in seinem Wissen, wird durch דייק bezeichnet, derselbe soll einem andern Lehrer, der viel Wissen besitzt, aber minder correkt im Ausdruck ist, vorgezogen werden.[4]) Endlich wird von den Suranern (s. Sura) rühmlich hervorgehoben, daß sie correkt Bibelverse erklärten, דהוו דייקי בקראי[5]) Wir sehen, daß grammatikalische Kenntnisse bei den Lehrern im Talmud sehr gewürdigt wurden und der spätere hebr. Name für „Grammatik" „Dikduk" der talmudischen Bezeichnung für correkte Sprachkenntniß u. Sprachbehandlung durch דקדק u. דייק entnommen ist. II. Sprache, Name, Alter u. Eigenthümlichkeit. Der Name für hebr. Sprache ist im Talmud „Ibräische Sprache", לשון עברי[6]) oder „Heilige Sprache" לשון הקודש.[7]) Ersterer wird unter Hinweisung auf Jos. 24.2, die Sprache der Bewohner jenseits des Euphrats, von dem hebr. Ausdruck „Eber", in עבר הנהר (das.) abgeleitet, oder nach einem Andern mit „Eber", dem Sohne Sems zusammengebracht.[8]) Der andere Name „Heilige Sprache" setzt den Gebrauch einer profanen Sprache voraus, die wirklich als die Volks- oder Umgangssprache unter dem Namen „Profane Sprache" לשון חול,[9]) oder „Sprache der Idioten", לשון הדיוט,[10]) die aramäische, gekannt war.[11]) Es war die Zeit, wo die hebr. Sprache nur noch als Schriftsprache oder als Sprache der Gelehrten gekannt war, die aus dem gewöhnlichen Leben durch die aram. Sprache verdrängt wurde.[12]) Das Alter der Sprache wird sehr hoch angegeben, sie soll die erste und ursprüngliche gewesen sein, einen Beweis dafür finden sie in den Worten 1 Mos. „darum soll sie „Ischa", אשה, Weib, genannt werden, weil sie von „Isch", איש, Mann, genommen wurde, denn weder in der griechischen, noch in der aramäischen Sprache ist für Mann u. Frau die Benennung aus einem Urstamme, wie hier.[13]) Sie erklären daher die Worte 1 M 11,1 „und eine Sprache" שפה אחת, daß dies die hebr. Sprache gewesen.[14]) Die Eigenthümlichkeit der hebr. Sprache wird gegenüber der griechischen, lateinischen und syrischen Sprache in Folgendem angegeben. Die griechische Sprache ist für den Gesang, die lateinische für den Krieg,[15]) die syrische für die Klage und die hebräische für

---

[1]) Vergl Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 201 Orient 1847 S. 636. Ersch und Gräber Jüdische Literatur S. 416. Orient 1850 S. 37. [2]) Mischna Berachoth II. 3. [3]) Erubin S. 53 a דדייקי לישנא. [4]) Baba bathra S. 21. Siehe „Lehrer". [5]) Hittin S. 31 β. [6]) Mischna Jadaim V. 4. Jeruschalmi Sabbath XVI. 1. [7]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 37. [8]) Daselbst. [9]) Berachoth S. 40 β. Sabbath S. 41. [10]) Jerusch. Sanhedrin VII. 16. [11]) Jerusch. Jebamoth XV. 3; Kethuboth IV. 8. Gemara Babli Baba mezia S. 104. [12]) Siehe den Artikel „Sprache, hebr.". [13]) Midr. rabba 1 M. Absch. 18. Jeruschalmi Megilla 1. 11. [14]) Jeruschalmi Megilla 1. 11 und Targum Jeruschalmi zur Stelle. [15]) Vergl. Heine, Sämmtl. Werke V. 111 „Die Sprache der Römer kann nie ihren Ursprung verleugnen, sie ist eine Kommandosprache für Feldherren."

die Rede."[1]) III. Die Schrift, ihr Name und ihre Bedeutung. Die Schrift unserer hebräischen biblischen Bücher heißt im Talmud: „Assyrische Schrift", כתב אשורית;[2]) „Aramäische Schrift", בתב ארמית;[3]) „Quadratschrift", כתב מרובע, und „Correkte Schrift", כתיבה תמה.[4]) Dieselbe soll jedoch nach dem Zeugniß der Gesetzeslehrer im 2., 3. u. 4. Jahrh., des R. Jose, R. Nathan, R. Levi, R. Eleasar b. Jakob, R. Jonathan, R. Chasda und Mar Sutra oder Mar Ukba;[5]) ferner der Kirchenväter Origenes[6]) und Hieronymus[7]) und der Samaritaner,[8]) nicht die ursprüngliche und erste des biblischen Schriftthums gewesen sein. Als solche wird von ihnen die samaritanische, die sich auch auf den makkabäischen Münzen befindet, bezeichnet, die sie: „Ibräische Schrift" כתב עברי,[9]) auch „Schrift Libonäa", כתב ליבונאה[10]) d. h. eine auf der Grundlinie ruhende Schrift,[11]) oder die Schrift der Lybier" d. h. die sich unter dem Einfluß der altägyptischen Schrift- u. Zahlenzeichen, mit denen die samaritanische Schrift auffallende Aehnlichkeit hat, in Aegypten bei den Juden gebildet hat;[12]) ferner: „Bruch- oder Kritzelschrift", כתב רועץ Schrift Roez[13]) nennen. Der Grund zur Einführung einer neuen Schrift war, die Scheidung zwischen den Juden und Samaritanern auszudehnen. Die Stellen darüber lauten: „R. Jose (im 2. Jahrh.) lehrte: „Werth war Esra, daß die Thora durch ihn gegeben werden sollte —, aber wenn sie auch nicht durch ihn geoffenbart wurde, so wurde doch ihre Schrift durch ihn verändert";[14]) R. Nathan (ebenfalls im 2 Jahrh.) bemerkt: „Die Thora ist in der Schrift Roez, כתב רועץ (s. oben), den Israeliten gegeben worden".[15]) Ein Dritter R. Eleasar ben Jakob giebt an: „Drei Propheten zogen mit ihnen aus dem Exil, der eine von diesen legte Zeugniß ab, daß die Thora assyrisch geschrieben werden darf".[16]) Der vierte, R. Levi: „Die Biblschrift heißt „assyrisch", אשורית weil sie (die Israeliten) dieselbe aus Assyrien mitbrachten;[17]) der fünfte, R. Jonathan aus Beth Gubrin (im 3. Jahrh.): „Assyrien hatte keine korrekte Sprache, aber eine korrekte Schrift; die alten Hebräer besaßen eine korrekte Sprache, aber keine korrekte Schrift; es wählten die Israeliten (im zweiten Staatsleben) die Schrift der Assyrer und die Sprache der alten Hebräer."[18]) Der sechste, Mar Sutra oder Mar Ukba: ‚Erst ertheilte man den Israeliten die Thora in der ibräischen Schrift und in der heiligen Sprache (hebr.), da

---

[1]) Jeruschalmi Megilla I. und das. Sote VII. [2]) Sanhedrin S. 21 b. Sebachim S. 62 b. Als Grund wird von Einem angegeben, weil sie, die Exulanten, aus Assyrien mitbrachten: Sanhedrin 22 a. שעלה עמהם מאשור und Jeruschalmi Megilla 1 10; nach einem Andern, weil ihre Gestalt die gradeste ist unter den Schriften שמאושרת בכתב, Sanhedrin S. 22 a. Tosephta das. Absch. 4. אשור wird hier = ישר „grade" zu nehmen sein, oder es heißt: „weil sie die berühmteste in der Schrift ist", was wohl besser für diese Angabe im Jeruschalmi Megilla 1. 10. paßt, wo es heißt למה נקרא שמו אשו וי שהוא מאושר בכתבי. Mehreres siehe in nächster Anmerkung. [3]) Mischna Megilla 1. 8; 2. 1; Jadaim 4. 5. Der Name „Arami", ארמי, bedeutet „Syrien"; ebenso die Benennung אשור „Aschur" in Ps. 83. 9. und Joma S. 10 a. אשור זו סילוק „Aschur d. i. Seleucia", ebenso Herodot III. 5. 6. 7. Demnach wären die Namen: „Aramäische Schrift" כתב ארמית, und „Assyrische Schrift", כתב אשורית, identisch, beide bezeichnen unsere hebräische Quadratschrift. Vergl. Kohut Aruch haschalom voce אשור. [4]) Sabbath S. 103 b. [5]) Siehe über deren Aussprüche weiter. [6]) Origenes zu Ezech. 9. 4 und Orig. Hexapla II. 94. edit. Montf. [7]) Hieronymus zu Ezech. 9. 4 und in Prologo Galeato. [8]) Dieselben nennen unsere Quadratschrift: „Schrift Esras", כתב עזרא. [9]) Sabbath S. 115 a. Sanhedrin S. 21 b. [10]) Sanhedrin S. 21. [11]) So nach der Erklärung Geigers in seiner Zeitschrift V. S. 115 nach Derenburg in Bezug auf Sabbath S. 104 מלבן לבוניה und Jeruschalmi Megilla 1. 6. אריח על גב לבינת; bekanntlich reicht die hebr. Quadratschrift bald über, bald unter der Linie als z. B. bei dem ל, dagegen steht die samaritanische Schrift ganz auf der Linie. [12]) Vergl. Uhlemann, Aegyptische Alterthümer II. 229, der Moses zum Erfinder der althebräischen Schrift macht. Vergl. Abtheilung I. Artikel „Schrift". [13]) Sanhedrin 21 b. und 22 a. Jeruschalmi Megilla 1. 10. S. 70 d. Nach der Bedeutung des Grundwortes רעץ zerschmettern, kritzeln, also eine Kritzelschrift. Lesen wir anstatt כתב רעץ, wie in vielen Ausgaben כתב דעץ mit Daleth, dann wäre Geigers Angabe der Bedeutung „spitze Strichschrift" richtiger, da דעץ im Talmud „stechen", „hineinstecken" bedeutet. [14]) Jeruschalmi Megilla 1. 10. Sanhedrin S. 21 b. ראוי היה שתנתן הורה על ידו — ואף על פי שלא נתנה תורה על ידו נשתנה תורה על ידו. [15]) Daselbst. [16]) Sebachim S. 62 a. שלשה כביאים עלו עמהן ואחד העיד להם על התורה שתכתב אשורית. [17]) Jeruschalmi Megilla 1. S. 70 d. [18]) Daselbst אשורי יש לו כתב ואין לו לשון ועברי יש לו לשון ואין לו כתב בחרו להם בתב אשורי ולשון עברי.

wurde sie in den Tagen Esras in der assyrischen Schrift und in der aramäischen Sprache (in aram. Uebersetzung) wiederholt. Später wählten sich die Israeliten die assyrische Schrift und die hebr. Sprache und ließen den Idioten (Samaritanern) die ibräische Schrift und die aramäische Sprache." [1]) Der siebente, R. Chasda fügt diesem erklärend hinzu: „Die Idioten, das sind Kuthäer (Samaritaner) und die ibräische Schrift ist die der Libonäer ליבונאי." [2]) Es war natürlich, daß diese Angaben, welche die Samaritaner zu den Besitzern der alten Schrift der Thora machten, auch Gegenerklärungen hervorriefen. Bekanntlich läßt Philo (s. d. A.), ob aus geschichtlicher Unkenntniß oder in Folge einer Tradition, schon Moses die hebräische Quadratschrift gebrauchen.[3]) Im 2. Jahrh. protestirte gegen obige Aussprüche der Patriarch R. Juda I. und erklärte: „Die Schrift der Zehngebote war die assyrische, an deren Stelle später wegen des Götzendienstes die Roezschrift kam, doch wurde sie in den Tagen Esras den Israeliten wieder zurückgegeben."[4]) Dieser hatte einen ältern Gewährsmann für seine Meinung, nämlich R. Elieser von Moda, derselbe behauptete, die Schrift wurde nie verändert, sie war von Anfang gleich die Aschurith-Schrift: dafür spreche die Gestalt des Waw, ו, einem Haken gleich, auch daß in 2 M. 27. 10. „Haken", „Waw", Wavim, ווים, heißt.[5]) Neuere Forscher fanden die Abstammung unserer Quadratschrift von der aramäischen, syrischen (im Talmud Assyrischen Schrift), die sich auf den palmyrenischen Inschriften vom 1—6. Jahrh. findet, bestätigt.[6]) IV. Die Buchstaben, Name, Aussprache, Gestalt, Verwechslung, Finalbuchstaben, Zahl, Aufeinanderfolge, Zusammensetzung, und weitere Verwendung. Die hebr. Benennung für Buchstaben ist אותיות [7]) auch, אותות [8]), Zeichen, Schriftzeichen, von der auch der Singular אות vorkommt.[9]) Doch haben wir auch da schon die Bezeichnung „Alphabet" אלפא ביתא [10]) oder אלפביתין [11]). Von den Namen der Buchstaben im Einzelnen kennt man: 1. Aleph, אלף pl. אלפין [12]); 2. Beth, בית [13]); 3. Gimmel, גימל [14]) pl. Gamlin גמלין [15]); 4. Daleth, דלית [16]), pl. Dalthin, דלתין [17]) 5. He, הי, [18]) oder הא [19]) pl. Hehin היהין [20]); 6. Wav ויו [21]) oder ואו [22]) pl. Wavin, ווין [23]); 7. Sain זין pl. Sajnin, ויינין [24]); 8 Cheth חית [25]) pl. Chethin חיתין [26]); 9 Teth, טית [27]) pl. Thethin טיתון [28]); 10. Jud יוד [29]) pl. Judin, יודין [30]); 11. Kaph כף pl. Kaphin כפין [31]); 12. Lamed למד [32]); 13. Mem, מים [33]) pl. Memmin ממין [34]); 14. Samech, סמך [35]) pl Samechin סמכין [36]); 15. Ajin עין pl. Ajnin עיינין [37]); 16. Peh, פה (Midr. R 1. M. Absch. 1) oder פי pl. Pephin, פיפין [38]); 17. Zadi צדי [39]) pl. Zadin צדין [40]); 18. Kuph, קוף [41]); 19. Resch, ריש [42]) pl. Reschin רישין [43]); 20. Schin, שין [44]); 21. Thav תיו.[45]) Diese Aufeinanderfolge des Alphabets kommt schon im biblischen Schriftthum vor; die Klagelieder Jeremias Kap. 3 u. 4 die Psalmen 118 u. 145 haben das Alphabet in obiger Folge zum Anfang der Verse ihrer Dichtungen.[46]) Die Septuaginta setzt jedem Verse in Klgld. 3

---

[1]) Sanhedrin S. 21 b. בירדו להם לישראל כתב עברי ולשון הקדש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמית. [2]) Daselbst, siehe oben darüber. [3]) Philo II. 84. [4]) Tosephta Sanhedrin Absch 4. Gem Sanhedrin S. 22 b. und Jeruschalmi Megilla 1. 10. [5]) Das. [6]) Siehe „Schrift" in Absch. I. [7]) Kidduschin S. 30 a; S. 71 a. שם בן ארבע אותיות Midr. rabba 4 Mos. Absch. 18 האותיות כפולות. [8]) Jeruschalmi Sanhedrin I. 9. Vergl. Kohut, Aruch voce אות. [9]) Daselbst. [10]) Midrasch zum Hohld. 1. 1. [11]) Das. zu Koheleth 10. 14 u. zu 7. 8. Vergl. Sachs, Religiöse Poesie der Juden S. 174. [12]) Sabbath S. 103 β. Megilla 24 β. [13]) Sabbath S. 103 β. [14]) Das. S. 104. [15]) Das. S. 103 β. [16]) Das. S. 104 a. [17]) Das. S. 103 β. [18]) Sota S. 17. Sabbath S. 103 β. [19]) Jerusch. Megilla I. 9. [20]) Sabbath S. 103 β. [21]) Kidduschin S. 66 β, [22]) Das. S. 30 a. [23]) Sabbath S. 103 β. Jerusch. Nasir I. [24]) Sabbath S. 103 β. [25]) Mischna Sabbath XII. 5. [26]) Sabbath S. 103 β. [27]) Maaser Scheni IV. 1. Baba Kama S. 55. [28]) Sabbath S. 103 β. [29]) Jerusch. Chagiga II. 1. [30]) Sabbath S. 103 β. [31]) Das. [32]) Jerusch. Jebamoth I. 6. [33]) Maaser Scheni IV. 11. [34]) Sabbath S. 103 β. [35]) Jerusch. Megilla IX. 1. [36]) Sabbath S. 103 β. [37]) Megilla S. 24 β. [38]) Sabbath S. 103 β. Jalkut zu 5 M. 6. 9. [39]) Sabbath S. 104 a. [40]) Das. S. 103 β. [41]) Mischna Maaser Scheni IV. 9. [42]) Maaser Scheni IV. 9. [43]) Sabbath S. 103 β. [44]) Menachoth S. 35 a. [45]) Maaser Scheni IV. 11. [46]) Sanhedrin S. 104 β. Midrasch zu Echa 2 mit

den ihm entsprechenden hebr. Buchstaben des Alphabets in griechischen Lettern vor. Die Namen in dieser Ordnung sind bis auf einige, welche der Eigenthümlichkeit des griechischen Sprachdialektes zuzuschreiben ist, dieselben wie im Talmud u. in der Massora. [1]) Die talmudischen Notizen über die Gestalt- und die Lautähnlichkeit der Buchstaben unter einander haben die Mahnung, sie nicht zu verwechseln. So wird vor Verwechslung des א mit עין, des ה mit ח gewarnt; es sollen die Bewohner von Chefa, Bethan u. Tibbon nicht zum Vorbeten zugelassen, weil sie diese Buchstaben verwechseln.[2]) Bei dem Buchstaben ב von dem Laut „B" soll beim Lesen des Schema zwischen den zwei Wörtern: עשב בשרך sorgfältig getrennt, ausgesprochen werden, damit die Laute der zwei „B" nicht in einander verschlucktwerden.[3]) Mehr wegen der Gestaltähnlichkeit wird vor Verwechselung des ב mit כ, des ג mit צ[4]) des ד mit ר, des ה mit ח, des ו mit י, des נ mit ו oder ן, des ט mit פ; der Finalbuchstaben mit den andern und umgekehrt gewarnt.[5]) „Wenn, lautet eine andere Mahnung, du liest in 5. M. 6. 4 durch Verwechselung des ד mit ר statt אחד, Einer, אחר, Anderer [6]) und in 3. M. 22. 2 nicht ולא יחללו „nicht entweihen", sondern ילא יהללו „nicht loben" in 2. S. 2. 2. anstatt איקדוש כה „Niemand ist heilig wie der Ewige" lesest אין קדוש בה, „nichts ist heilig an dem Ewigen", wahrlich du richtest Zerstörungen an.[7])" Die Gestalt des ה wird besonders als „offen" von der Seite.[8]) Von der Gestalt des Buchstaben ק ist bald der Strich in demselben bis oben geschlossen,[9]) bald getrennt von oben.[10]) Ein beliebtes Thema der Agadisten war die symbolische Deutung, über welche wir auf den Artikel „Schrift" verweisen. Ebenso bitten wir über die Zusammensetzungen des Alphabets dort und auch in dem Artikel „Text" nachzulesen. Viel wird über die 5 Finalbuchstaben ך ם ן ף ץ hin und her gesprochen. Dieselben werden bis auf die Zeit der Propheten, ja bis auf Moses hinaufgeführt [11]) sie werden in einer Umstellung zu der Benennung מנצפך umgebildet und als eine Zusammensetzung von מן „von" und צפך „deine Propheten", also „von deinen Propheten" als von ihnen herstammend" erklärt.[12]) In Bezug auf ihre Gestalt hießen diese „grade" פשוטין, während die andern „krumme", כפופין, genannt werden.[13]) Der Gebrauch derselben war in früherer Zeit nicht allgemein. So wird von den Jerusalemiten erzählt, daß sie ירשלם, צפנ, תימנ schrieben, ohne die Finalen ם und ן anzuwenden.[14]) Die weitere Verwendung des Alphabets ist als Zahlzeichen, worüber wir, um jede Wiederholung zu vermeiden, auch da auf den Artikel „Zahl" verweisen. V. Vokale, Accente, Dagesch, Chateph. Ueber Vokale und Accente verweisen wir auf die Artikel: „Vokale" und „Tonzeichen". Von dem „Dagesch" und dem „Chateph" kommen zwar keine besondere Regeln vor, aber beide waren den Lehrern im Talmud bekannt. In Bezug auf die correkte Aussprache des Wortes אחד in 5. M. 6. 4 wird gemahnt, daß man nicht das ח in diesem Wort gleich einem ח mit einem „Chateph" verschlucke und das ד scharf wie mit einem „Dagesch" ausspreche.[15]) VI. Gebrauch der Buchstaben. Auch von dem Gebrauch der einzelnen Buchstaben wird auf mehreren Stellen gesprochen. Das א vertritt oft

---

der Angabe warum das נ in Ps. 145 fehle und warum in Spr. Sal. 31 und in Klgld. 3 u. 4 das פ dem ע vorangehe.

[1]) Ueber die Eigenthümlichkeit der Aussprache der einzelnen Buchstaben in der Septuaginta siehe: Frankl, Vorstudien zur Septuaginta S. 100--110. [2]) Jeruschalmi Berachoth II. 4; Gemara Babli Megilla S. 24 β. שהן קורין לאלפין עיינין להיהן חיתן. Vergl. Berachoth S. 24 a wo dasselbe vom Lehrhause des R. Elieser ben Jakob berichtet; ferner Erubin S. 53 β., wo diese Unterscheidung rühmlich hervorgehoben wird als: מאברין von מעברין. [3]) Berachoth S. 15 β. [4]) Sabbath S. 103 β. So wird עצור für עגיר; גחך für צחך gehalten oft übersetzt. [5]) Sabbath S. 103 β. כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עינין ועינין אלפין ביתין כפין u. s. w [6]) Midrasch rabba 3 M. Absch. 12. [7]) Sabbath S. 103 a. [8]) Midr. r. 1 M. Absch. 12. [9]) Baba bathra S 166 β. [10]) Maaser scheni IV. 9; Sabbath 101. [11]) Sabbath S. 103 β. u. 104 a ebenso in Megilla S. 2 β. [12]) Das. Jerusch. Megilla 1. 1. [13]) Das. u. m. andere Stellen. [14]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 12. Siehe Mehreres S. 379 in Beth Talmud von Weiss Jahrg. II. [15]) Jerusch. Berachoth II. 1 u. Jalkut zu 5 M. 6. 4. ובלבד שידגיש בדלת ושלא יחטיף החית. Vergl. Berachoth S. 13 β in Raschi daselbst und Raschi zu 2 M. 22. 19, wo das Schwa „Chatoph" heißt.

die Verdoppelung des ihm folgenden Buchstaben als z. B. in dem Worte מאדך in 5. M. 6 anstatt מדדך[1]); oder es steht für das ע als z. B. כאור (Amos 8. 8) anstatt כעור[2]); Das ב findet man oft anstatt פ als z. B. בקר für פקר in Ps. 48. 37. Das ה ist als bestimmender Artikel הא הידיעה in הקרוע[3]) המשיח[4]) gekannt; ebenso spricht man an mehreren Stellen vom ה finale oder ה locale mit Hinweisung auf מדברה, מצרימה, אילמה anstatt מדבר מצרים אלם[5]) Das ו wird in jeden seinen grammatikalischen Gebrauch gekannt als ו conj. ו conversivum u. a. m.[6]) das מ als Partikel מן „von" in der Bedeutung eines Theils als z. B. מראשית in 5. M. 26. 2; מזרעך[7]) u. a. m. VII. Nomen, Genus, Nummerus, Status construktus. Auch in Bezug auf den Nomen u. dessen Bedeutung kennt schon das talmudische Schriftthum eine Menge von ungleichen Ausdrücken, die eine Bedeutung haben, einen Gegenstand oder eine Person bezeichnen. Es ist dies die Klasse der Synonymen, die daselbst aufgezählt werden, wo zugleich die Nüancirung in der Verschiedenheit des Ausdruckes u. dessen Gebrauch jedesmal angegeben ist. Wir haben dieselben in dem Artikel „Worterklärung" mit der Angabe ihrer Bedeutung aufgezählt u. wollen sie hier nicht wiederholen. Mit Nachdruck wird auf das Genus in der Deutung der Nomina hingewiesen, um dadurch gewisse Folgerungen der Halacha zu rechtfertigen. So wird in dem Vers 3. M. 7. 20 das Wort נפש am Anfang und Ende als masculin bezeichnet, erkannt und das in der Mitte desselben וטומאתו עליו nicht mehr auf נפש sich beziehend erklärt, um daraus zu folgern הכתוב מדבר בטומאת הגוף[8]); R. Jochanan gebraucht in dem Unterricht seines Sohnes den Ausdruck רחלים in der Maskulinform; R. Issi hört dies und macht ihn darauf aufmerksam, daß er nach dem Gebrauch im Neuhebräischen רחלות (in der Feminalform ות sagen sollte, worauf ihn R. Jochanan auf 1. M. 32. 15 רחלים מאתים hinweist.[9]) Man kennt Wörter, die auch in der Schrift bald masculin, bald femin. vorkommen als z. B. דרך in 2 M. 18. 20 und 5 M. 28. 7;[10]) ebenso Ausdrücke als z. B. שדה u. a. m. die in der Schrift 3. M. 27. 21 männlich bezeichnet sind, aber im Neuhebräischen als weiblich gelten.[11]) In Bezug auf die Zahl, nummerus, wird bemerkt, daß bei Nomina collektiva die Singularform als Plural genommen werden kann, als z. B. שער in 3. M. 13. 3., wo erklärt wird מיעט שער שתישערות[12]) ebenso daselbst in Bezug auf 3. M. 27. 11. ובהמות הרבה קרוים בהמה. In der Angabe des Status Construktus wird bemerkt, daß das erste Nomen das eigentliche ist, zu dessen Erklärung das andere da ist. So in גחלי אש.[13]) VIII. Das Verbum, Wiederholung, Zeit u. Form. Das Verbum als Ausdruck der Thätigkeit ist in allen Formen gekannt. Die Wiederholung oder Verdoppelung des Verbs als z. B. השב תשיבם 5 M. 22. 1; שלח תשלח u. הוכח תוכיח wird als eine Verstärkung der durch dieselbe bezeichnete Thätigkeit erklärt אפילו מאה פעמים oder אפילו ד׳ וה׳ פעמים.[14]) Richtig wird in der Angabe der Worterklärung das Aktivum vom Passivum geschieden, indem beim Aktivum die handelnde Person, aber beim Passivum mehr die That an sich als Objekt in Betracht gezogen wird. So wird das Passivum לא יאכל als Verbot jedes Genusses gedeutet[15]) ebenso ישלם 2. M. 22. 4., daß die Zahlung auch durch Zwang zu erfolgen habe,[16]) Mehreres siehe: „Worterklärung."

---

[1]) Berachoth S. 45 β בכל מדה ומדה שהוא מודד לך. [2]) B. K. S. 84 Midr. rabba 1 M. Absch. 22. [3]) Cholin S. 134 β. [4]) Horajoth S. 12 a. [5]) Jebamoth S. 13 β. daselbst in Jeruschalmi I. 6; Midr. rabba 1 M. Absch. 3. 65. 86. Vergl. Raschi zu 1 M. 32. 4. Die Regel des R. Nechemja lautet darüber: „Jedes Wort, das ein ל zu Anfang haben sollte, hat dafür ein ה zuletzt." כל דבר שצריך למד בתחילה ניתן לו הא בסופו [6]) Siehe: „Exegese". Hierzu Malbin in der Vorrede zu seiner Sifra-Ausgabe. [7]) Sanhedrin S. 64 β. [8]) Sebachim S. 43 β. Vergl. Sifra zur Stelle. [9]) Cholin S. 137 β. Vergl. Mischna Kilaim 1. 1. und Gemara Sabbath S. 5 a wo dieses Wort als Maskulin behandelt wird. [10]) Kidduschin S. 2 β. [11]) Sifra zu 3 M. 28. 7. Baba Kama S. 109 Erach 1—1 in S. 25. [12]) Sifra zu 3 M. 13. 3. [13]) Pesachim S. 75 β. Sifra zur Stelle 3 M. [14]) Baba mezia S. 30 β. Baba Kama S. 85 המצא תמצא oder in Baba bathra S. 111 β נתן תתן u. a. m. Siehe „Worterklärung". [15]) Pesachim S. 21 β. איסור הנאה. [16]) Baba Kama S. 7 a. שלם בעל כרחו. Vergl. Chagiga 2 den Unterschied zwischen Jireh יראה u. Jiraeh יראה.

J.

Jesus Sohn Sirach[1]) oder Jesus Sohn Seirach, der Jerusalemite[2]), vollständiger: JesusSohn Sirach Eleasar Ἰησοῦς υἱὸς Σιρὰχ Ἐλεαζάρ[3]) hebr. Jeschua ben Sira, ישוע בן סירא[4]) oder kurzweg: Ben Sira, בן סירא[5]) auch Bar Sira בר סירה,[6]) Gelehrter Spruchdichter, (192 v.) Verfasser der vielgelesenen und im Alterthum sehr beliebten apokryphischen Spruchsammlung: „Weisheit (Weisheitssprüche) Jesus, des Sohnes Sirachs", die ursprünglich hebräisch abgefaßt war, aber später von seinem Enkel in Alexandrien griechisch übersetzt wurde. Von seinem Leben ist nur wenig bekannt. Sein Enkel erzählt von ihm in dem Vorbericht zu seiner griechischen Uebersetzung, daß er sich lange dem Studium des Gesetzes, der Propheten und der übrigen Schriften unserer Vorfahren hingegeben und darin eine große Geschicklichkeit erlangt hatte. Nach seiner eigenen Angabe war er ein Jerusalemite, der von Jugend auf eifrig nach Weisheit strebte.[7]) „Als ich noch jung war, sagte er, ehe ich auf Reisen ging, flehte ich um die Weisheit öffentlich in meinem Gebete, im Tempel bat ich um sie, und bis an mein Ende will ich sie suchen."[8]) Diese Kenntnisse erweiterten sich bei ihm durch seine Reisen nach fernen Ländern.[9]) Den Grund seines eifrigen Forschens gibt er an. „Meine Seele kämpfte in mir, und ich untersuchte mein Thun. Ich streckte meine Hände zur Höhe empor, und trauerte über die Verirrungen meiner Seele. Ich richtete meinen Sinn auf sie (die Weisheit) und nahm sogleich an Verstand zu; ich fand sie in ihrer Reinheit, darum werde ich auch nie verlassen werden. Mein Inneres wurde heftig bewegt von dem Verlangen nach ihr, darum erwarb ich mir einen köstlichen Schatz."[10]) Auf seinen Reisen kam er in Folge einer Verleumdung bei einem Könige in große Gefahr. Ueber die Rettung aus derselben verfaßte er das Loblied in Sirach Kap. 51. 1—12. Die Verirrungen seiner Seele, die er später so sehr betrauerte, waren wohl keine andere als die des Hellenismus seiner Zeit, der zum Abfall vom Gesetze aufforderte. Um seine Zeitgenossen über denselben aufzuklären und vor dessen Verirrungen zu schützen, drängte es ihn zur Abfassung eines Sittenbuches auf Grund der jüdischen Weisheit, das das Leben nach dem Gesetze fördern sollte.[11]) In demselben lernen wir ihn als einen denkenden und in der jüdischen Literatur sehr bewanderten Mann kennen. Er hat den Weltlauf, die Sitten u. die Schicksale der Menschen genau beobachtet und darnach die Sitten- u. die Weisheitssprüche gedichtet, deren Gedankenfülle und tiefreligiöser Gehalt uns mit Achtung erfüllen. In denselben bekennt er sich zur Mittelpartei zwischen den Hellenisten u. den Chassidäern seiner Zeit, der Partei der Gerechten (Zaddikim s. d. A.); er schildert mit Vorliebe die Schriftgelehrten, Sopherim (s. d. A.),[12]) und gedenkt ehrend des Hohenpriesters Simon II., des Gerechten (s. d. A.), des Hauptes der Partei der Gerechten (Zaddikim, s. d. A.). Ueber das Hauptziel der in seinem Buche niedergelegten Lehren sagt er: „Alles dies gilt vom Buche des Bundes des höchsten Gottes, vom Gesetz, das Moses anbefohlen, als Besitz den Gemeinden Jakobs."[13]) Dem Hellenismus sollte nur soweit nachgegeben werden, soweit dies sich mit dem jüdischen Gesetz vereinigte. Mehreres darüber bringen wir in der Besprechung seiner Schrift, zu der wir jetzt übergehen. I. Name, Original u. Uebersetzung. Der Name oder der

[1]) Nach der lateinischen Uebersetzung des Sirachbuches in der Vulgata [2]) In dem griech. Sirachbuch 50. 27, wo er sich selbst so nennt. [3]) Daselbst in dem alexandrinischen Text, wo dieser Zusatz sich befindet. [4]) In der Peschita, wo der Zusatz: בר שמעון אסירא vorkommt, der ihn zum „Sohne des Priesters Simon" macht, wovon sich sonst keine Andeutung mehr findet. Daß er „Jehoschua," Josua, hieß, findet sich nirgends im talmudischen Schriftthume, wenn wir nicht „Jeschua" eine Abkürzung von „Jehoschua" halten. [5]) Im Talmud an mehreren Stellen, siehe weiter. [6]) Jeruschalmi Chagiga Absch. 2. S. 77. Midr. rabba 1 M. Absch. 10. [7]) Sirach 50. 27. [8]) Das. 51. 13-17. [9]) Das. 31. 9—11. [10]) Sirach 51. 19—22. [11]) Vorbericht zum griech. Sirach von seinem Enkel. [12]) Sirach 38. 24. [13]) Das. 24. 22.

Titel dieser Schrift war ursprünglich „Meschalim" משלים,[1]) aram.: Mathla, מתלא, Sprüche,[2]) sonst auch: „Sepher Ben Sira", Buch des Ben Sira, ספר בן סירא,[3]) aram. ספרא דבן סירא,[4]) sonst wird sie auch kurzweg unter dem Namen: „Ben Sira", בן סירא,[5]) aram. „Bar Sira," בר סירה[6]) zitirt. Dagegen lautet derselbe in den Uebersetzungen desselben anders. Die griechische Uebersetzung, die von seinem Enkel in Alexandrien angefertigt wurde, nennt es: „Weisheit Jesus, des Sohnes Sirachs," *Σοφία Ἰησοῦς υἱοῦ Σειρὰχ*; die lateinische in der Vulgata „Ecclesiasticus" d. i. kirchliches Vorlesebuch und die syrische in der Peschito: הא כתבא חבמתא דבר אסירא „Die Schrift der Weisheit des Sirachsohnes." Eine Ausgleichung zwischen den zwei Haupttiteln, dem im Talmud und dem in der griechischen Uebersetzung, könnte vielleicht durch die Deutung des griechischen „Weisheit" *σοφία*, im Sinne von „Weisheitssprüche" gegeben werden. Dieses Buch war in hebr. Sprache abgefaßt,[7]) in der es noch den Lehrern im Talmud, die daraus zitiren, vorgelegen,[8]) und das noch Hieronymus gekannt hat.[9]) Eine griechische Uebersetzung davon wurde, wie schon erwähnt, etwa 50 J. später von dem Enkel des Verfassers in Alexandrien abgefaßt, der wir die Erhaltung dieser Schrift, da das Original in hebr. Sprache verloren gegangen, zu verdanken haben. II. Zeit der Abfassung u. der Uebersetzung. Zur genaueren Angabe der Zeit der Abfassung des Sirachbuches haben wir im Buch drei Anhaltspunkte: a. die Stelle im Vorwort des griech. Sirachbuches, wo der Uebersetzer den Verfasser „mein Großvater", *ὁ πάππος μου*[10]) nennt, er selbst war demnach ein Enkel desselben; b. die Schilderung des Hohenpriesters Simons, Sohnes Onias in K. 50. 1—26; c. die Angaben in Kap. 32. 33. u. 36. 17—12 daß das Volk unter fremdem Druck lebte, sowie in K. 32. 12—18, wo der Verfasser hofft, das göttl. Strafgericht werde über die Dränger hineinbrechen, auch in K. 48. 10. 11, daß das Volk der verheißenen Zukunft theilhaftig werden wird. In Bezug auf die Angabe ad a fügen wir noch die Notiz in dem schon genannten Vorwort hinzu, wo der Uebersetzer, Enkel des Verfassers, im 38. J. unter dem König Evergetes nach Aegypten gekommen ist. Unter Evergetes haben wir, wie dies weiter nachgewiesen wird, Evergetes II. Physkon, der von 170 bis 116 v. regierte, zu verstehen. Das 38. Jahr der Ankunft des Uebersetzers nach Aegypten im 38. J. der Regierung war demnach im J. 132 v. Nun war der Uebersetzer ein Enkel unseres Sirachs, also zwei Geschlechter nach ihm. Setzen wir die Zeit derselben auf 60 J. an, so ergiebt dies die Zeit des Verfassers auf das Jahr 192. Dasselbe geht auch aus der obigen zweiten Angabe hervor. Die Schilderung des Hohenpriesters Simon Sohn Onias ist nach unserm Nachweis im Artikel „Simon der Gerechte" kein anderer als Simon II. der 219—199 regierte. Als der Verfasser obige Schilderung von Simon Sohn Onias niederschrieb, war derselbe schon todt,[11]) aber der chronologische Abschluß in der Vorführung der bedeutendsten Persönlichkeiten u. die lebendige Zeichnung des Letzten, die auf eigener Anschauung beruht, lassen den Schluß zu, daß der Verfasser den Hohenpriester Simon II. noch gekannt; also im J. 192, wie oben, gelebt u. sein Buch geschrieben haben kann. Befestigt werden wir in dieser Annahme durch die erwähnten Stellen in Sirach, die wir in der Angabe ad c. nannten, von der Bedrückung der Juden und deren Hoffnung auf Befreiung, die auf die Zeit unter Antiochus III (224—187) paßt, also für das J. 192 spricht. Geringere Schwierigkeiten macht uns die Zeit des

[1]) Gleich dem bibl. Buche: „Sprüche Salomos", Mischle Schelomo", dem es nachgebildet ist. Siehe weiter Unter diesem Namen wird es noch im Midrasch oft zitirt Tanchuma p. 69 a. Hieronymus in der Vorrede zu den Sprüchen, wo es „Parabolae" = משלים heißt. [2]) So in Pesachim S. 113 *β.* und Midrasch rabba an mehreren Stellen. Siehe weiter. [3]) Jebamoth S. 63 *β.* Kethuboth S. 110 *β.* Sanhedrin S. 100 *β.* [4]) Jerusch. Berachoth VII. 1. das. Nasir V. 3. [5]) Derech erez gegen Ende. [6]) Berachoth S. 48 a. [7]) Nach dem Vorwort zur griechischen Uebersetzung. [8]) Siehe weiter. [9]) In der Vorrede zu den Spr. Sal. [10]) Dieser griechische Ausdruck bedeutet gewöhnlich „Großvater", nur in Fällen, wo der Inhalt anders ergeben würde, kann er auch „Urahn" bezeichnen. [11]) Sirach 50. 1.

Uebersetzers zu bestimmen. Die entscheidende Notiz hierzu ist die schon oben genannte aus dem Vorwort zur griech. Uebersetzung, wo er das 38. J. der Regierung des Evergetes für seine Ankunft in Aegypten angiebt. Nun gab es zwei Evergetes, von denen der eine 25 J. (247—222) und der andere, bekannt unter dem Namen Physkon (Dickbauch) 29 J. (145—116) regierte, die Regierung des zweiten begann somit schon während der Regierungszeit des Erstern. Es geschah dies auf folgende Weise. Eifersüchtig auf seinen älteren Bruder warf er sich durch Empörung in Alexandrien zum König auf, doch kam es im J. 170 v. zum Vergleich, daß beide Brüder gemeinschaftlich regierten. Später im Jahre 145 wurde indeß das Reich zur Ausgleichung eines Streites unter beide Brüder getheilt. Rechnen wir die Jahre von 170 bis 145—116, so regierte Evergetes Physkon gegen 50 J., dagegen Ersterer nur 20 J. Die Zeitangabe vom 38. J. des Evergetes paßt daher nur für Evergetes II, genannt Physkon. Die griech. Uebersetzung des Sirachbuches geschah somit unter der Regierung Evergetes II. (145—116) Der Zweck der Uebersetzung war, dieses Buch den griechischredenden Juden zugänglich zu machen, um sie in ihrer Lernbegierde und ihrem Eifer für das Gesetz zu unterstützen.[1]) III. Form, Inhalt und Tendenz. Das Sirachbuch, wie es uns heute vorliegt, hat keinen fortlaufenden Zusammenhang, es ist daher nicht als nach einem Plane und aus einen Guß angefertigt anzusehen. Man hat verschiedene Eintheilungen desselben versucht; klar ist, daß diese Schrift allmählich aus dem Leben des Verfassers herauswuchs, wo er bald dies bald jenes niederschrieb, bis er zuletzt das so Aufgezeichnete zusammenstellte. Im Allgemeinen bemerken wir folgende Theile: Kap. 1—16. 21; K. 16. 22—23. 27; K. 24. 1—30; K. 33 12—36 1. 16; K. 30, 25—27; K. 30. 28; K. 33 11; K. 36. 16—22; 36. 23. 39 11; K. 39 12—42. 14; K. 42. 15.—50. 26. Es folgt der Schluß K. 50. 27—21. Der Anhang K. 51. Achtet man nicht auf die strenge Ideenverbindung, so könnte man mit Andern drei Theile unterscheiden: a Kap. 1—23 b. K. 24—24. 14; c. K. 42. 15—50. 24. Den Inhalt desselben geben wir erst nach den einzeln Kapiteln an. Es spricht in Kap. 1. über die Weisheit, ihren Ursprung und die Mittel zu deren Erwerb; K. 2. Bedingungen der Gottesverehrung; K. 3. die Elternverehrung und die Bescheidenheit im Leben und Streben; K. 4. die Barmherzigkeit, die Weisheit in ihren praktischen Folgen rc.; K. 5. Reichthum Ehre und Freundschaft; K. 6. Werth derselben, Umgang mit Freunden und das Streben nach Weisheit; K. 7. Verschiedene Lehren für das religiöse und weltliche Leben; K. 8. u. 9. Verhalten gegen Andere, Wahl der Umgebung mit einer Reihe von Umgangsregeln; K. 10. Gegen Stolz und Hochmuth mit Mahnungen zur Thätigkeit; K. 11. die Weisheit und die äußeren Glücksgüter; K. 12. Die Vorsicht im Wohlthun, Feinde und falsche Freunde; K. 13. Verhalten gegen Vornehme und Reiche; K. 14 Gebrauch von den zeitlichen Gütern, die Wohlthaten der Weisheit; Kap. 15. Lob der Weisheit, die menschliche Willensfreiheit; K. 16. Gute und gottlose Kinder, erstere ein Segen, letztere gehen unter, die Lehren der Weisheit; K. 17. Der Mensch, eine Schöpfung der göttl. Weisheit und Barmherzigkeit, seine Bestimmung, K. 18. Gottes Macht und Weisheit gegenüber der menschlichen, Mahnung zur frühen Besserung; K. 19 Mäßigkeit, Verschwiegenheit und Aufrichtigkeit; K. 20. Der Weise und der Thor in ihren Werken; K. 21. Die Sünde und ihre Folgen, der Weise und der Thor; K. 22. Lebens-, Tugend- und Anstandslehren; K. 23. Gebrauch des Sprechens, Keuschheits- und Anstandslehren; K. 24. Die Weisheit, ihr Ursprung, ihre Stätte, ihr Wesen und ihre Aufgaben; K. 25. Wünschens- und hoffenswerthe Gegenstände, das böse Weib; K. 26. Unterschied zwischen einem guten und einem bösen Weibe; K. 27. Verschiedene Lehren der Lebensweisheit; K. 28. Rachsucht, Zorn Hader und Mißbrauch der Rede; K. 29. Darlehn, Bürgschaft und die Benutzung

[1]) Im Vorwort und Ende.

der Gastfreundschaft; K. 30. Kinderzucht, Gesundheit, Unabhängigkeit und die Behandlung des Sklaven; K. 31. Träume, Erfahrung, Gottesfurcht und Opfer; K. 32. Opfer und Gebet; K. 33. Gebete gegen die Feinde und Unterdrücker; K. 34. Den Reichthum und seinen Gebrauch, Gastmähler in Anstand und Mäßigkeit; K. 35. Fernere Regeln hierzu, von den Vorstehern der Gastmähler; K. 36. Mahnung zur Gottesfurcht, unsere Abhängigkeit von Gott, Gebet für das unterdrückte Israel, andere Lehren; K. 37. Vorsicht in der Freundschaft, in der Benutzung fremden Rathes und in dem Genusse von Speise und Trank; K. 38. Den Kranken, den Arzt, die Arzeneikunst, Trauer um den Todten, und Regeln zur Erlangung der Weisheit; K. 39. Den Erwerb und den Segen der Weisheit das Lob Gottes aus seinen Werken; K. 40. Das Menschenleben voll Mühe u. Plage, siebenfach bei dem Sünder, Lehren zur Abhülfe; K. 41. Nicht den Tod zu fürchten, sondern zu streben, einen guten Namen zulassen, die rechte Scham, ein Mittel dazu; K. 42. Die rechte Scham, Sorgfalt, häusliche Sorge, Gottes Weisheit in der Schöpfung; K. 43. Gottes Allmacht und Weisheit in den Werken der Natur, unsere Bewunderung und Lobpreisung; schöne Naturschilderung K. 44. Biblische Vorbilder für unser Leben. Henoch, Noa, Abraham, Isaak u. Jakob; K. 45. Fortsetzung: Moses, Ahron und Pinehas; K. 46. Josua, Kaleb, die Richter und Samuel; K. 47. David, Salomo, Rehabeam und Jerobiam; K. 48. Elia, Elisa, Hiskia und Jesaia; K. 49. Josia, Jeremia, Ezechiel, die zwölf Propheten, Serubabel, Nehemia und Josua, Sohn Jozadaks; K. 50. Hoherpriester Simon, das Priesterthum, Schluß des Werkes; K. 51. Nachwort. Dankpsalm über seine Rettung aus vielen Gefahren. Dieser Inhalt zeigt eine reiche Fülle von Lebenserfahrung: fast alle Lebensverhältnisse sind hier berührt, die höchsten und die niedrigsten, die geistigen und die leiblichen, die nationalen und fremden. Hierzu kommt ein wissenschaftliches Nachdenken, begleitet von einer freien Reflexion und guter Weltbildung, die griechischen Einfluß bekundet. Wir heben besonders die liebevolle Naturbetrachtung in Kap. 52. 15 ff. hervor mit der Begeisterung für den Stand des Arztes [1]) wo er auch der Ackerbauer, der Arbeiter, der Handwerker, der Baumeister und der Künstler liebend gedenkt.[2]) Einen tiefern Einblick in die darin behandelten philosophischen und ethischen Themen gewinnen wir, wenn wir seine schon oben genannte Parteistellung mit in Betracht ziehen und das ganze Sirachbuch als eine Tendenzschrift für die Partei der Zaddikim (s. d. A.) gegen die Hellenisten und der Chassidäer, wie wir dasselbe in dem Artikel „Zaddikim" Abth. II. dieser Realencyclopädie bezeichnet haben, annehmen. Der Hellenismus in seiner dem Judenthume entgegengesetzten Lebensrichtung, wie er durch die Tobiaden (s. d. A.) in Palästina zur Herrschaft gelangte[3]), rief die extreme Partei der Chassidäer (s. d. A.) hervor, die im Gegensatz zu den Hellenisten die Abkehr vom Leben, den vollen Asceticismus sich zur Aufgabe machten. Gegen beide trat Jesus Sirach in seinem Buche polemisirend auf und bezeichnete die Mittelrichtung, die der Zaddikim (der Gerechten), als die einzige heilbringende und ächt jüdischreligiöse. So schildert er die Partei der Chassidäer, der Ueberfrommen, als Asceten, die sich jede Freude versagen und dieselbe bei Andern zu stören suchen,[4]) aber bei ihrer übertriebenen Frömmigkeit einen bösen Kern im Herzen tragen;[5]) sie stellen Alles Gott anheim und erklären jedes Eingreifen von Seiten des Menschen als eine Anmaßung.[6]) Gegen sie war seine Lehre: „Mein Kind, thue dir wohl, so gut dus kannst und bringe Gott würdige Opfer dar . . . Entziehe dich keinem frohen Tage, und kein Theil des Guten, wonach du strebst, müsse ungenossen vorübergehen . . . Gieb und nimm und ergötze deine Seele."[7]) Gegen die Lehre der Chassidäer, die Selbstthätigkeit des Menschen zu seiner Rettung als eine Anmaßung und ein Eingreifen in die Werke der

[1]) Das. 38. 1—15. [2]) Das. 12. 11. u. a. Stellen. [3]) Siehe: „Hellenisten." [4]) Das. 14. 11; 30. 21; 34. 31; 35. 3. [5]) Das. 19. 23; 31. 25. [6]) Das. K. 38. [7]) Das. 16. 11—17.

göttl. Vorsehung zu verdammen, war seine Mahnung: „Mein Kind verzage nicht in der Krankheit, sondern bete zum Herrn, so wird er dich gesund machen. Aber verstatte auch dem Arzte den Zutritt, denn auch ihn hat der Herr geschaffen. Es kann die Zeit sein, wo du aus seinen Händen die Gesundheit empfangest."[1]) „Der Herr läßt die Arzenei aus der Erde wachsen, und der Vernünftige verschmäht sie nicht."[2]) Gegen die Partei der Hellenisten sind seine Angriffe noch viel schärfer. Er schildert ihr wollustiges Leben ihre Entsittlichung u. Entartung des Ehelebens, spricht von den Tänzerinnen beim Mahle und den Buhldirnen,[3]) von Schwelgerei,[4]) Bestechlichkeit,[5]) Verrath, Verläumdung und Betrug,[6]), u. a. m. und bricht in den Ausruf aus: „Schäme dich nicht des Gesetzes und des Bundes, nicht des verdammenden Urtheils gegen die Gottlosen!"[7]) ferner: „Wehe euch, ihr Gottlosen, die ihr das Gesetz des Höchsten verlasset!"[8]) Seine ganze Unmuth gegen diese Richtung schüttet er in einem Gebete aus: „Herr, Vater und Gott meines Lebens! Lüsternheit der Augen gieb mir nicht, u. die Lust wehre von mir ab, des Fleisches Lust möge mich nicht erfassen, u. schamlosem Sinne überliefere mich nicht."[9]) In mehreren Themen bezeichnet er klar den positiven Standpunkt seiner Partei, der Zaddikim, den er Andern als den richtigen einzunehmen empfiehlt. Wir haben von denselben im Artikel „Zaddikim" ausführlich gebracht: 1. das Gesetz u. die Weisheit; 2. Israel u. die Heiden; 3. die menschliche Willensfreiheit; 4. die göttliche Vorherbestimmung; 5. die Sünde; 6. die Lebensgenüsse u. das Wohlleben; 7. von Kultus, Opfer, Gebet; 8. über Tod u. Unsterblichkeit. Wir haben hier noch über: a. die Weisheit u. b. die Forschung nachzutragen: a. d i e W e i s h e i t. Im Gegensatz zur Lehre der Alexandriner von der Weisheit,[10]) welche dieselbe mit dem Logos identifizirt, als ein Ausfluß von Gott, für ein persönliches Wesen hält, erklärt Sirach die Weisheit gleich den andern Wesen der Schöpfung als durch Gott geschaffen. „Die Weisheit, heißt es hier, ist von dem Herrn und ist bei ihm in Ewigkeit . . . Vor allen Dingen wurde sie geschaffen . . ., er hat sie erschaffen und erkannt und zu Ende gezählt, ausgegossen über alle seine Werke".[11]) Auf einer andern Stelle ist die Weisheit das Mose geoffenbarte Gesetz. Seine Worte darüber: „Eine Wohnung wies er mir an und sprach: „In Jakob schlage dein Zelt auf u. Israel sei dein Erbtheil;"[12]) ferner: „Alles dies gewährt das Buch des Bundes mit Gott, dem Höchsten, das Gesetz, das Mose geboten zum Erbtheil für die Gemeinde Jacobs."[13]) Diese Lehre Sirachs von der Weisheit hat in den Kreis der Volks- und Gesetzeslehre ihre Aufnahme gefunden, wir verweisen darüber auf den Artikel „Weisheit" in Abth. I. dieser Real-Encyclopädie. b. D i e f r e i e F o r s ch u n g. So sehr er der Verbreitung von Erkenntniß das Wort redet, so mahnt er doch von zwecklosen Grübeleien ab und spricht von den Grenzen der menschlichen Vernunft, über die der Mensch nicht hinaus kann. Er sagt: „Trachte nicht nach Dingen, die dir zu schwer sind, und forsche nicht nach dem, was über deine Kräfte geht. Was dir aufgetragen ist, danach richte deinen Sinn, denn es frommt nicht, das Verborgene zu erspähen. Denn Viele hat schon ihre hohe Einbildung irre geführt und der vermessene Dünkel um den Verstand gebracht."[14]) Diese und ähnliche Lehren waren gegen die Mystiker und Alexandriner gerichtet, die weit über die Grenzen der menschlichen Vernunft ihre Grübeleien erstreckten. IV. W e r t h u n d W ü r d i g u n g, A p o k r y p h e r k l ä r u n g, N i ch t b e a ch t u n g d e r s e l b e n. Ueber den Werth und die Würdigung dieser Spruchsammlung erscheint Sirachs Ausspruch nicht ohne Bedeutung. Derselbe lautet: „Wie einer, der

---

[1]) K. 38. 9–14. [2]) Das. V. 4. [3]) Das. 7. 6; 9. 1; 25. 2; 33. 16; 36. 9. [4]) Das. 34. 12; 25 ff.; 35. 7. [5]) Das. 8. 14; 40. 12. [6]) Das. 37. 1; 7. 1 ff.; 28. 12 ff.; 27. 1 ff.; 51. 2 ff. [7]) Das. 42. 2. [8]) Das. 41. 8. vergl. 23. 3; 7. 23; 42. 9. [9]) Das. 23. 4. [10]) Siehe: „Religionsphilosophie". [11]) Sirach 1. 1–9. [12]) Das. [13]) Das. 14. 22. Die hiervon abweichenden Verse im Kap. 24 hat schon Gefröer richtig erkannt, daß dieselben nicht von Sirach herrühren. Gefr. S. 37–8. [14]) Das. 3. 20–24.

hinter den Winzern Nachlese hält, habe ich mich aufgemacht und mit dem Segen des Herrn meine Kelter, wie ein Winzer angefüllt. Erkennet, daß ich nicht allein für mich gearbeitet habe, sondern für alle, die nach Bildung trachten."[1]) Sirach nennt hier seine Spruchsammlung in Betracht des ihr vorausgegangenen jüdischen Schriftthums eine Nachlese hinter den Winzern; er konnte nicht bescheidener den Werth seiner Arbeit angeben. Sehen wir von dem Verhältniß dieser Schrift zu dem älteren Schriftthum der Juden ab und betrachten dieselbe an sich, so erhöht sich der Werth derselben ganz bedeutend. Die Sirachspruchsammlung ist ein Schatz ethischer Lehren, welche einen schönen Beitrag zur Ethik des Judenthums bildet. So wurde sie von den bedeutendsten jüdischen Volks- u. Gesetzeslehrern hochgeschätzt, die oft aus ihr in ihren Volksvorträgen u. sonstigen Lehrsätzen zitirten. Es waren: Simon b. Schetach (gegen 90 v.)[2]) Rabh[3]); R. Jochanan[4]); R. Elasar[5]); Rabba b. Mari u. a. Die Anführung dieser Zitate oder die Hinweisung auf dieselben geschieht meistens in der Form, wie diese bei Anführung von Bibelstellen üblich ist, so daß man die Verse aus Sirach denen der bibl. Bücher gleichachtete.[7]) Aus einem Zitat scheint sogar hervorzugehen, daß man das Buch Sirach zu den Hagiographen, כתובים, rechnete.[8]) Wie sehr dieses Buch gelesen wurde u. wie hoch man es würdigte, beweisen die verschiedenen Uebersetzungen desselben. Die babyl. Juden hatten eine aramäische Uebersetzung, da ihre meisten Zitate aus Sirach in aramäischer Sprache sind.[9]) Für die griechischredenden Juden wurde eine griechische Uebersetzung (s. oben) angefertigt. Später gab es vom Sirach auch lateinische und syrische Uebersetzungen. In der christlichen Kirche wurde das Sirachbuch zu Vorlesungen sehr benutzt; daher sein Name Ecclesiasticus.[10]) Desto auffallender erscheinen mehrere Aussprüche im Talmud u. Midrasch, die das Sirachbuch zu den externen Schriften, ספרים חצונים, zählen, deren Studium verboten wurde. Als ersten nennen wir den aus der Tosephta: „Die Schriften Ben Siras u. alle Schriften, die von da abgefaßt wurden, verunreinigen nicht die Hände."[11]) Hier wird das Sirachbuch als eine externe Schrift, die nicht die Heiligkeit der biblischen Bücher hat, bezeichnet. Nach dieser Angabe ist nur das Buch Sirach als nicht zum Bibelkanon gehörig zu betrachten, aber keineswegs als zum Lesen verboten. Aber schon eine zweite talmudische Stelle zählt es uns ausdrücklich zu den verbotenen Schriften. Dieselbe lautet: „R. Akiba sagt: Auch der (hat keinen Antheil an der künftigen Welt), welcher externe Schriften liest, als z. B. die Schriften Ben Sirachs u. die von Ben Laana."[12]) Noch schärfer ist darüber eine dritte Stelle: „Mehr als diese, hüte dich mein Sohn (Kohel 12 11)", denn Jeder, der mehr als 24 Bücher in sein Haus schafft, bringt Verwirrung in dasselbe, als z. B. das Buch Ben Sira und das Buch Ben Tigla, denn diese Bücher sind wohl zum Forschen, aber nicht zur Ermüdung des Fleisches d. h. zum ständigen Studium gegeben."[13]) Sehen wir uns deutlich diese drei Stellen an, so erscheint die zweite als eine Erläuterung des in der Mischna Sanh. Absch. 10 gebrachten Ausspruchs R. Akibas über die externen Schriften, der nur von einem Amoräer

[1]) Sirach 30. 25. 26 [2]) Berachoth S. 48 a. Jeruschalmi Berachoth Absch. 7. 2. [3]) Erubin S. 65 a; 54 a. Bez 32 β. [4]) Nidda S. 16 β. [5]) Jeruschalmi Taanith 3. 5; das. Chagiga 2. 1. [6]) Jebamoth S. 63 β; Baba Kama S. 92 β. [7]) Diese Ausdrücke sind שנאמר von Rabh in Erubin S. 65 a; ferner דכתיב von R. Chanina Berachoth S. 48 a ferner הכתוב אומר Jalkut zu 1 M. S. 23 d; ferner כדכתיב Baba bathra S. 98 β; ebenso כן כתוב Chagiga S. 13 Doch kommt seine Zitirung auch unter מתלי אמרי vor. [8]) So in Baba Kama S. 92 β, wo es heißt ומשולש בכתובים. [9]) Gesammelt sind dieselben in Fürst's Perlenschnüre S. 22. Vergl. Sanh. S. 100. [10]) Siehe oben. [11]) Tosephta Jadaim II. 13. ספרי בן סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים. Die Händeverunreinigung durch Berührung der heiligen Schriften war eine rabbinische Anordnung, damit man keine Speisen bei diesen Büchern lege, um diese Schriften vor Vernichtung durch Insekten zu schützen. Diese Anordnung war jedoch nur für die kanonischen Schriften der Bibel, aber nicht für die externen Bücher. [12]) Jeruschalmi Sanhedrin 10 S. 28 a. ר׳ עקיבא אומר אף הקורא בספרים החצונים כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה. Ueber „Ben Laana". [13]) Midrasch Koheleth zur Stelle ויותר מהמה הזהר בני שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ״ד ספרים מהומה הוא מכניס בתוך ביתו כגון ספר בן סירא וספר בן תגלא: לידהגות ניתנו ולא ליגיעת בשר ניתנו.

(s. Amora), aber von keinem Tana (s. d. A.) also nicht vor dem 3. Jahrh. ab herrühren kann. Bis dahin wurde das Buch Sirach zwar als externe Schrift, aber keinesfalls als zum Lesen verboten angesehen. Denn noch immer gab es einen großen Theil der Amoräer als z. B. Rabh, Samuel, R. Jochanan, R. Elasar u. a. m., die in dieser Schrift gern lasen und aus derselben zitirten.[1]) Eine Entscheidung über die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit des Sirachbuches zur Lektüre wurde jedoch erst im 4. Jahrh. und zwar zu Gunsten dieser Schrift getroffen. Rab Joseph, das Schuloberhaupt zu Pumbadita, giebt in Bezug auf obigen Ausspruch R. Akibas an, daß auch im Buche Ben Sira zu lesen verboten sei. Abaji, das spätere Schuloberhaupt daselbst, der zugegen war, erhebt sich mit voller Entrüstung gegen dieses Verbot, frägt den Vortragenden nach dem Grunde desselben und beweist ihm, daß die Lehren dieses Buches in vollem Einklang mit denen der heiligen Schrift und der Rabbinen sind, sodaß Rab Joseph sich gezwungen sieht, sein Verbot zu rektifiziren: „Die guten Sprüche darin, sagte er jetzt, darf man lesen und erklären.“[2]) Durch diesen Ausspruch Rab Josephs war jenes Verbot gegen das Sirachbuch auch bei dem kleinern Theil der Amoräer aufgehoben. Das war noch für die Lehrer der nachtalmudischen Zeit maßgebend. In der ersten Hälfte des 14. Jahrh. spricht sich darüber der Gelehrte R. Jomtob ben Abraham, genannt Ritba, wie nachstehend aus: „Es ist im Buche Sirach verzeichnet!“ lautet die öftere Anführung im Talmud. Dem ist nicht entgegen, daß im Traktat Sanhedrin das Sirachbuch zu den externen Schriften gerechnet wird; da das Verbot sich nur auf ein ständiges Studium in ihm (gleich den biblischen Büchern) beziehe, aber sonst ist es werth, darin zu gewissen Zeiten zu studiren, um aus demselben Weisheit und Zucht zu lernen, was bei wirklichen Ketzerbüchern nicht erlaubt ist.“[3]) Immerhin bleibt die Frage nach dem Grunde seiner Apokrypherklärung. Nach unserer Darstellung, das Sirachbuch als eine Tendenzschrift der Zaddikim (s. d. A.) gegen die Chassidäer (s. d. A.) anzusehen, wozu noch hinzukommt, daß die Zaddikim die Vorläufer der späteren Zaddukim (s. Saduceäer) wurden, ist es klar, daß die Chassidäer und ihre spätere Nachtreter nicht anders konnten, als dieses Buch apokryph zu erklären und es bei Androhung des Verlustes des Antheils an der künftigen Welt ganz zu verbieten. V. **Sirachlehren und Sprüche bei den Volks- und Gesetzeslehrern im talmudischen Schriftthume.** Bereits oben sprachen wir von der Würdigung des Sirachbuches bei den Volks- und Gesetzeslehrern und deren Zitirung aus demselben.[4]) Hier versuchen wir eine Zusammenstellung dieser Zitate mit einer nähern Beleuchtung derselben zu geben. Wir unterscheiden zwei Klassen in denselben: a) die, welche ausdrücklich als Sirachsprüche genannt werden und b) die, welche als solche erkannt werden, ohne daß sie unter dieser Bezeichnung vorkommen. Die Abfassung derselben ist größtenteils in hebr. Sprache, doch treffen wir welche auch in aramäischer Sprache an, letztere besonders bei den Volks- und Gesetzeslehrern in den babylonischen Ländern. a. **Die als Sirachsprüche angegebenen Lehren und Sentenzen.** Dieselben werden von den Volks- und Gesetzeslehrern aus dem Gedächtniß zitirt, daher sie nicht immer mit den Sprüchen des griechischen Sirachbuches übereinstimmen; sie sind oft durch Zusätze verändert; oft fehlen sie ganz daselbst. Wir bringen von denselben 1. „Des Menschen Herz verwandelt das Gesicht, je nachdem es gut oder böse gesinnt ist.“[5]) 2. „Alle Tage des Armen sind böse; auch die Nächte, unter der Tiefe der

---

[1]) Siehe oben und weiter die Aussprüche des Sirachbuches im Talmud. [2]) Sanhedrin S. 100 β אמר רב יוסף מילי מליותא דאית בה דרשינן. [3]) Ritba in En Jakob zu Baba bathra S. 98 β. [4]) Sammlungen dieser Sirachsprüche im Talmud u. Midrasch sind in: Meor Enajim Imre Bina cap. 2. S. 21; Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 102; Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 67; Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 204; Fürst, Cheruse Peninin S. 22; Plessner, Noslim min Lebanon S. 18; Wahl, Das Sprichwort S. 52 ff. u. a. m. [5]) Midrasch rabba S. 64 β. לב אדם ישנה פניו בין לטוב בין לרע. Vergl. hierzu Sirach 13. 25 „Das Zeichen eines guten Herzens ist ein heiteres Angesicht.“

Dächer liegt sein Dach, der Dächer Regen fließt auf sein Dach nieder; auf der Höhe der Berge liegt sein Weinberg, seines Weinbergs Erde rollt auf die andern herab."[1]); 3. „Eine gute Frau ist ein gutes Geschenk; einem Gottesfürchtigen wird sie zu theil. Eine böse Frau ist ein Aussatz für den Mann; er scheide sich von ihr und werde von seinem Aussatz geheilt. Eine schöne Frau ist des Mannes Heil, die Zahl seiner Tage verdoppeln sich;"[2]) 4. „Forsche nicht nach dem, was größer ist als du; grüble nicht nach dem, was stärker ist als du; was dir verholen ist, wolle nicht wissen, was dir verdeckt ist, darnach frage nicht; betrachte das, was dir erlaubt ist und beschäftige dich nicht mit Geheimnissen;"[3]) 5. „Schätze sie (die Weisheit) hoch, sie wird dich erheben und dich zwischen Vornehme setzen";[4]) 6. „Mein Sohn! Wenn du hast, thue dir wohl; denn in der Unterwelt giebt es kein Vergnügen und der Tod säumt nicht. Sagst du jedoch, ich lasse es meinen Söhnen und Töchtern, ein Gesetz mit der Unterwelt, wer läßt dich davon wissen. Die Menschen gleichen den Pflanzen auf dem Felde, diese blühen, die andern welken;"[5]) 7. „Erweise dem Bösen nichts Gutes, so wird dir Böses nicht wiederfahren;"[6]) 8. „Jeder Schmerz nur kein Herzensschmerz, jedes Böse, nur keine böse Frau;"[7]) 9. „Wer in den Becher bläst, ist nicht durstig; wer da frägt, womit soll ich das Brod essen, dem nimm das Brod weg"[8]) 10. „Der Dünnbärtige ist ein Schlauer, der Dickbärtige ein Narr;"[9]) 11. „Lasse kein Weh in dein Herz einziehen, denn starke Männer hat das Weh getödtet;"[10])

---

[1]) Kethuboth S. 110 β. Sanhedrin S. 100 β. כל ימי עני רעים בן סירא אמר אף לילות בשפל גגים גגו ממטר גגים לגגו. ברום הרים כרמו מעפר כרמו לכרמים. Diese Stelle findet sich in unserm Sirachbuch nicht, aber Anklänge darüber haben wir in Sirach 34. 4. „Der Arme müht sich ab, um seinen kümmerlichen Unterhalt zu gewinnen, und am Ende leidet er doch Noth" [2]) Sanhedrin S. 100 a. Jebamoth S. 63 β. אשה טובה מתנה טובה בחיק ירא אלהים תנתן. אשה רעה צרעת לבעלה יגרשנה מביתו ויתרפא מצרעתו. אשה יפה אשרי בעלה מספר ימיו בכפלים. Vergl. hierzu Sirach 26. 1. 2. „Glücklich ist der Mann eines guten Weibes, und die Zahl seiner Tage wird verdoppelt. Ein wackeres Weib erfreut ihren Mann; er lebt in Frieden seine Jahre aus." [3]) Dieser Spruch ist nach Midrasch 1 Mos. Absch. 8. Derselbe lautet: בגדול ממך בל הדרוש בחזק ממך בל תחקור במופלא ממך בל תדע במכוסה ממך אל תשאל במה שהרשית התבונן ואין לך עסק בנסתרות. Abweichend hiervon ist dieser Spruch in Chagiga S. 16 a. In völlig anderm Texte ist derselbe in Jeruschalmi Chagiga 11. 1. פליאה ממך מה תדע עמוקה משאול מה תחקור בוה שהרשית התבונן אין לך עסק בנסתרות. Im griech. Sirachbuch 3. 20. 21. ist dieser Spruch: „Trachte nicht nach Dingen, die dir zu schwer sind, und forsche nicht nach dem, was über deine Kräfte geht. Was dir aufgetragen ist, darnach richte deinen Sinn, denn es frommt dir nicht, das Verborgene zu erspähen. [4]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 91. Nasir S. 18 a. Jalkut I. § 158; Berachoth 48 a. סלסליה ותרוממך ובין נגידים תושיבך. In Sirach 11. 1: „Die Weisheit erhebt das demüthige Haupt und in der Mitte der Großen giebt sie ihm seinen Sitz." [5]) Erubin S. 53 β. בני אם יש לך היטב לך כי אין בשאול תענוג ואין למות התמהמה ואם תאמר אניח לבני חק השאול מי יודע לך בני אדם דומים לעשבי השדה הללו נוצצין והללו נובלין. Vergl. hierzu Sirach 14. 11: „Mein Sohn, je nachdem du hast, thue dir wohl; bringe aber auch dem Herrn deine Gaben dar, wie es sich geziemt." Ferner daselbst V. 14. „Beraube dich keines frohen Tages, lasse keine Lust vorübergehen, an der du mit gutem Gewissen theilnehmen kannst." Daselbst V. 12: „Bedenke, daß der Tod nicht säumt, und daß dir von einem Bündnisse mit der Unterwelt nichts bekannt ist." Das. V. 16: „Gieb und nimm —, denn in der Unterwelt darfst du kein Wohlleben suchen." Das. V. 18: „Wie unter den grünenden Blättern auf einem dickbelaubten Baum die einen abfallen, die andern hervorwachsen, so ist es mit dem Geschlecht von Fleisch und Blut, der eine stirbt, der andere wird geboren." Obiger hebr. Spruch Ben Siras hat da und dort Anklänge, könnte vielleicht als eine Zusammenstellung aus denselben gelten. [6]) Jalkut I. § 38; das. Koheleth § 972; Tanchuma zu חוקת Midr. r. S. 22; das. 3 M. Absch. 4. טב לבישא לא תעביד ובישא לא מטי לך. Zu diesem Spruch daselbst die Fabel: „Es besaß Jemand ein Belebungskraut, womit er einen todten Löwen belebte, der ihn dafür auffraß. Im griechischen Sirachbuch habe ich einen ähnlichen Spruch nicht auffinden können. [7]) Sabbath S. 11 a. Derselbe Vers ist in Sirach 25. 12: „Jedes Weh, nur nicht Herzensweh, jede Bosheit, nur nicht Weiber Bosheit." [8]) Sanhedrin S. 100 β. דופח בכסיה לא צחי אמר במאי אוכל לחמא לחמא סב מינה. Dieser Spruch existirt ebenfalls nicht im Sirachbuch, aber im Talmud ist er als Sirachspruch angegeben. זלכקן קורטמן עבדקן סכסן. [9]) Das. S. 100 β. Ebenfalls in Sirach nicht aufzufinden. [10]) Sanhedrin S. 100 β. לא תיעול דויא בלבך דגברין גיברין קטל דויא. Vergl. hierzu Sirach 30. 21. „Gieb deine Seele nicht der Traurigkeit hin." Das. V. 23. Liebe deine Seele, tröste dein Herz, jage die Traurigkeit weit weg von dir, denn schon Viele hat die Traurigkeit getödtet."

12. „In der Aufregung soll man nicht beten;"[1]) 13. „Aengstige dich nicht über Leiden von morgen, denn du weißt nicht, was der Tag noch bringt" [2]); 41. „Jeder Vogel gesellt sich zu seiner Art, der Mensch zu seines Gleichen" [3]) 15. „Ehre den Arzt, noch ehe du seiner bedarfst" [4]); „Gott bringt Kräuter aus der Erde hervor, durch sie heilt der Arzt die Wunde, von ihnen bereitet der Apotheker die Arznei;" [5]) 17. Bevor du gelobst, bedenke dein Gelübde, damit du nicht wie ein Betrüger erscheinst."[6]) 18. „Einen Sohn, der kein Sohn ist, [sich nicht als Sohn beträgt] lasse wegschwimmen;" [7]) 19. „Eine Tochter ist für den Vater ein falscher Schatz, die Sorge um sie raubt ihn den Schlaf. Ist sie jung, vielleicht wird sie verführt; herangewachsen, vielleicht begeht sie einen Fehltritt, ist sie mannbar, vielleicht bleibt sie unverheirathet; ist sie verheirathet vielleicht bleibt sie kinderlos; ist sie alt, vielleicht treibt sie Zauberei" [8]); 20. „Die Zierde Gottes ist der Mensch, des Menschen Zier ist sein Gewand" [9]) 21. „Liegt eine Feuerkohle vor dir, bläst du sie an, brennt sie; spuckst du sie an, erlischt sie"[10]); 22. „Wende deine Augen von einem anmuthigen Weibe weg, daß du nicht in ihrem Netze gefangen werdest; wende dich nicht ihrem Manne zu, mit ihm Wein und geistige Getränke zu genießen, denn durch die Gestalt einer schönen Frau wurden Viele verdorben, und zahlreich sind die durch sie Gewürgten" [11]); 23. „Alles wog ich auf der Wage und fand nichts leichter als Kleien, aber leichter als die Kleien ist der Bräutigam, der im Hause seines Schwiegervaters wohnt, und leichterer als dieser ist ein Gast, der einen andern Gast einführt, aber leichter als dieser ist der, welcher antwortet, bevor er die Rede hört;"[12]) 24. „Ziehe dem Fische nicht die Haut über die Ohren, damit du

---

[1]) Erubin S. 65 a. בצר אל יורה. Vergl. Sirach 7. 10: „Wenn du betest, lasse den Muth nicht sinken." Der Talmud hat: כל שאין דעתו מיושבת אל יתפלל. Erubin S. 65 a. [2]) Jebamoth S. 63 β; Sanhedrin S. 100 β. אלתצר צרת מחר כי לא תדע מה ילד יום. Der Talmud fügt hinzu: „Vielleicht findet dich der Morgen nicht, und du hast dich geängstigt über eine Welt, die nicht dir gehörte," שמא מחר איננו ונמצא מצטער על עולם שאינו שלו. Vergl. hierzu Spr. Sal. 27. 1. In unserm Sirach fehlt auch dieser Spruch. [3]) Baba Kama S. 92 β. כל עוף למינו ישכון ובן אדם דומה לו. Ganz so in Sirach 13. 15: „Jedes Geschöpf hält sich zu seiner Art, der Mensch soll seines Gleichen anhänglich sein;" ferner Sirach 27. 9: „Die Vögel gesellen sich zu ihres Gleichen, so kehret auch die Wahrheit bei denen ein, die nach ihr handeln." Aehnlich im Midr. (Jalkut I. § 117 zu Ps. § 794: „Die Krähe ging deshalb zum Raben hin, weil sie eines Geschlechts mit ihm ist." לא הלך זרזיר אצל העורב אלא מפני שהוא מינו. [4]) Jeruschalmi Sanhedrin S. 44; Jalkut zu Ijob § 920; Midr. rabba 2 M. S. 106 β. כבד את רופאך עד שלא תצטרך לו. In obigen zwei Stellen ist dieser Spruch aramäisch: אוקיר לאסיא עד דלא תצטרך ליה. In Sirach 38. 1 heißt es: „Erweise dem Arzt die ihm gebührende Ehre, da du seiner nöthig hast." Im Nachsatz verändert [5]) Jalkut zu Ijob § 901. Midr. r. 1 M. Absch 9. אלוה העלה סמים מן הארץ בהם הרופא מרפא את המכה ומהם הרוקח מרקח המרקחת. Vergl. hierzu Sirach 38. 4: „Der Herr läßt Arzneimittel aus der Erde hervorwachsen;" das. V. 7: „Er heilt durch ihre Mittel und befreit den Menschen von seinen Leiden:" das. V. 8: „Der Apotheker bereitet allerlei Mischung daraus." [6]) Tanchuma zu וישלח p 38. בטרם תדור תדן נדריך בל תהיה כמתעה. Vergl. Sirach 18. 22: „Bereite dich vor, ehe du ein Gelübde thust, und gleiche nicht einem Menschen, der den Herrn versucht." [7]) Ben Sira: בר דלא בר שבקיה על אפי מיא לישוט [8]) Sanhedrin S. 100 β. בת לאביה מטמונת שוא מפחדה לא ישן: בקטנותה שמא תתפתה בנערותה שמא תזנה בגרה שמא לא תנשא׳ נשאת שמא לא יהיו לה בנים הזקינה שמא תעשה כשפים. Vergl. Sirach 42. 9: „Eine Tochter ist für den Vater ein heimlicher Kummer, und die Sorge für sie verjagt ihm den Schlaf. In der Jugend, daß sie nicht verblühe, und ist sie verheirathet, daß sie nicht gehaßt werde;" das. V. 10: „Ist sie eine Jungfrau, daß sie nicht geschändet und in ihrem Vaterhause, daß sie nicht geschwängert werde; hat sie einen Mann, daß sie nicht ausschweife oder daß ihre Ehe nicht kinderlos bleibe. [9]) Oneg Sabbath S. 9 a. Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 104. הדר אלהים אדם הדר אנשים כסותו. Dieser Spruch ist in Derech Erez Sutta Cap. 10. [10]) Jalkut I. § 860; das. II. § 901, 786 Midr. r. 3 M. S. 153 a. היתה לפניו גחלת נפח בה ובערה רקק וכהת. Vergl. Sirach 28. 12: „Bläst du den Funken, wird er zum Brand, spuckst du aber darauf, so verlischt er, Beides aber kommt aus deinem Munde." [11]) Sanhedrin S. 100 β. העלם עיניך מאשת חן פן תלכד במצודתה אל תט אצל בעלה למסוך עמו יין ושכר כי בתואר אשה יפה רבים השחתו ועצומים כל הרוגיה. Vergl. Sirach 9. 8: „Wende deine Augen von dem schönen Weibe ab und hefte nicht deinen Blick auf eine fremde Schönheit. Durch die Schönheit des Weibes sind schon Viele verführt worden," das. V. 9: „Zu einem verheiratheten Weibe setze dich nie und schmause nicht mit ihr beim Weine, damit du nicht ins Verderben dich stürzest. Hier ist also, nicht wie oben, die Mahnung, nicht mit dem Weibe zu schmausen. [12]) Baba bathra S. 98 β. הכל שקלתי בכף מאזנים ולא מצאתי קל מסובין וקל מסובין חתן הדר בבית חמיו וקל מחתן אורח מכניס אורח וקל מאורח משיב דבר בטרם ישמע.

denselben nicht verletzt, sondern brate und genieße ihn mit zwei Brödchen"[1]); 25. Halte Viele von deinem Hause ab und führe nicht Alle in dein Haus ein;"[2]) 26. „Mögen Viele sich um deine Freundschaft bewerben, aber dein Geheimniß vertraue einem unter Tausenden, auch vor deiner Frau bewahre deinen Mund."[3]) Mehrere Sprüche Sirachs hat das nachtalmudische Büchlein: „Alpha Beta de Ben Sira," worüber wir auf den Artikel: „Pseudosirach" verweisen.[4]) b. **Die Lehren Sirachs eins mit den Aussprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer.** Wir rechnen hierher sämmtliche Lehren und Sprüche Sirachs, die sich in den Lehren und Sprüchen der Volks- und Gesetzeslehrer im Talmud vorfinden, ohne daß sie als Sirachsprüche bezeichnet werden. Es waren dies die Lehren, die sich im Volke einlebten, ohne daß man ihren Ursprung und ihren Urquell anzugeben wußte, ein Beweis ihrer großen Aufnahme und Verbreitung. Dieselben sind: 1. Vier verträgt des Menschen Sinn nicht; einen Armen, der stolz ist; einen Reichen, der da verleugnet (seinen Reichthum); einen Greis, der da buhlt, u. einen Vorsteher, der sich stolz über seine Gemeinde erhebt;"[5]) 2. „Wer auf den Tisch eines andern angewiesen ist, dem ist die Welt finster;"[6]) 3. „Wer da spricht: ich sündige und thue Buße, ich sündige und thue Buße", dem verhelfe man nicht, Buße zu thun: Wer da spricht: „ich sündige, der Versöhnungstag wird versöhnen, ich sündige und der Versöhnungstag wird versöhnen, den versöhnt der Versöhnungstag nicht;"[7]) 4. „Wem wird der gleichen, der seine Sünden bekennt, und dennoch nicht von ihnen läßt? Dem, der ein verunreinigendes Thier שרץ 3. M. 11. 24. in seiner Hand behält, denn sollte er auch in allen Gewässern der Welt ein Reinigungsbad nehmen, er wird nicht rein, aber wirft er das verunreinigende Thier weg, so genügt ein Reinigungsbad von vierzig Maß"[8]); 5. „Er unterbricht nicht die Rede eines Andern und antwortet nicht voreilig"[9]); 6. „Sei bedacht im Umgange mit den Großen, sie nähern sich dem Menschen nur zu ihrem Nutzen, sie erscheinen als Freunde zur Zeit ihres Nutzens, aber stehen ihm nicht in der Noth bei;"[10]) 7. „Wer sich stolz erhebt, ist er ein Weiser, verläßt ihn seine Weisheit;"[11]) 8. „Er, Gott, sah, daß die Welt nicht bestehen könnte; vereinigte er mit der strengen Gerechtigkeit die Barmherzigkeit;"[12]) Hierzu vergl. den Artikel: „Apokryphen." Ueber das spätere Sirachbuch oder „Alphabeta de Ben Sira," siehe „Pseudosirach."

---

[1]) Sanhedrin S. 100 β. לא תנטוש גלדנא מאודניה דלא ליזל משכיה לחבלא אלא צלי יתיה בנורא ואכול ביה תרתין גריצין. [2]) Das. u. Jebamoth S. 63 β. מנע רבים מתוך ביתך ולא הכל תביא אל ביתך. [3]) Das. רבים יהיו דורשי שלומך גלה סודך לאחד מני אלף משוכבת חקך שמור פתחי פיך. Vergl. hierzu Sirach 6. 5: „Mit Vielen pflege freundlichen Umgang, als Rathgeber aber wähle dir einen unter Tausenden." [4]) Andere Sprüche bringt Brüll's Jahrbuch der jüdischen Geschichte, Jahg. VII. 1885. [5]) Pesachim S. 113. ארבע אין הדעת סובלתן אלו הן דל גאה ועשיר מכחש וזקן מנאף ופרנס מתגאה על צבור. Vergl. Sirach 25. 2: „Drei Klassen jedoch haßt meine Seele und ihr Leben ist mir zuwider: einen stolzen Bettler, einen lügnerischen Reichen und einen ehebrecherischen Greis, dem es an Verstand fehlt." [6]) Beza S. 32 β. כל המצפה על שלחן חבירו עולם חשך בעדו. Vergl. Sirach 40. 29: „Das Leben eines Menschen, der auf fremden Tisch hofft, ist für kein Leben zu achten." In Beza S. 32 β שלשה חייהן אין חיים המצפה על שלחן חבירו. [7]) Mischna Joma 7. 9. האומר אחטא ואשוב, אחטא ואשוב u. s. w. Aehnlich in Sirach 5. 5: „Lasse dich nicht das Vertrauen auf Vergebung zur Sicherheit verleiten, daß du Sünde auf Sünde häufst. Sage nicht seine Barmherzigkeit ist groß, er wird mir die Menge meiner Sünden vergeben, denn bei ihm ist zwar Barmherzigkeit, aber auch Zorn. Vergleiche hierzu den Artikel: „Gnade und Barmherzigkeit Gottes". [8]) Taanith S. 16 a. Midr. r. zu Klgld. p. 56 β אדם שיש בו עבירה טובל ושרץ בידו. Aehnlich Sirach 31. 25. 26: „Wenn sich Jemand wegen eines Todten reinigt, und ihn dann wieder berührt, was nützt ihm das Reinigungsbad? So ist der Mensch, der wegen seiner Sünde fastet, dann hingeht und dieselbe wieder thut. [9]) Aboth 5. 9 ואינו נכנס לתוך דברי חבירו יאינו נבהל להשיב. Ganz so in Sirach 11. 7: „Bevor du gehört hast, antworte nicht, unterbrich Niemanden in seiner Rede." [10]) Das. 2. 4. הוי זהירין ברשות. Aehnlich in Sirach 13. 4: „So lange du ihm nützen kannst, gebraucht er dich zu seinem Dienste, bist du aber in der Noth, verläßt er dich." [11]) Pesachim S. 66 כל המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת. Aehnlich Sirach 15. 8: „Sie, die Weisheit, hält sich ferne von dem Hochmüthigen." [12]) Midr. r. 1 M. Absch. 1. ראה שאין העולם מתקיים שתף מה"ד למח"ר. Aehnlich Sirach 18. 11: „Er sah und erkannte, daß sie (die Welt) ein schlimmes Ende nehmen würde, darum bewies er große Versöhnlichkeit mit ihr.

K.

Khalla, Traktat, מסכת כלה. Talmudischer Traktat, von den kleinen Talmudtraktaten (s. d. A.), agadischen Inhalts, voll von ethischen Lehren für eine züchtige, keusche Lebensführung in und außerhalb der Ehe. Die darin vorkommenden Berichte von mehreren Volks- u. Gesetzeslehrern, besonders von dem Martyrer R. Chanina ben Teradjon sind zu beachten, aber müssen von dem Sagenhaften entkleidet werden. Mehreres siehe „Keuschheit“.

Kleine Midraschim, מדרשים קטנים. Die Midraschliteratur hat außer den größeren Midraschschriften eine Menge kleinerer Midraschim. Wir haben dieselben in dem Artikel: „Agadisches Schriftthum“ nach ihrem Hauptinhalte in vier Gruppen aufgezählt, die wir hier einzeln besprechen wollen. I. die der Ethik. a. Midrasch Maaße Thora, מדרש מעשה תורה. Midrasch von den Werken der Thora; eine herrliche Schrift von ethischen Sprüchen, Anweisungen für das werkthätige Leben, die hier nach Zahlengruppen von 3—10 zusammengestellt sind. Es sind Auszüge aus verschiedenen Midraschwerken, die der Autor gesammelt. Dieselben wurden von den Tosaphisten im 10. u. 11. Jahrh. schon zitirt,[1] u. verdienen heute noch gelesen zu werden. Die Abfassung war im 7. Jahrh. In Jell. B. H. II. ist von diesem Midrasch eine schöne Ausgabe b. Alphabet de R. Akiba, אלפא ביתא דר עקיבא,[2] oder: מדרש אלפא ביתא ר עקיבא,[3] sonst auch Othioth de R. Akiba, אותיות דר עקיבא, oder: Hagada schel R. Akiba הגדה של עקיבא. Eine im Mittelalter viel gelesene Midraschschrift meist ethischen Inhalts, deren Lehren an die Gestalt, den Namen oder die Reihenfolge der Buchstaben anknüpfen, weshalb sie den Namen: „Alphabet-Midrasch“ erhielt. Dieselbe enthält neben den schönen Aussprüchen der Ethik auch die über Gott, die Schechina, die Gottesnamen, den Menschen, Hölle u. Paradies, die Strafe nach dem Tode, die Auferstehung, die zukünftige Welt, olam haba, die Merkaba (s. Geheiml.), die Engel, den Menschen, die Eigenschaften des Menschenherzens, Leib u. Geist, die Thora u. a. m. mit vielen Sagen über den babyl. Thurmbau, den Sagen über Moses, den Messias u. a. m. Von der Mystik ist besonders die Angabe von Henoch Metatron (s. d. A.), u. des Weltendes im Jahre 6093 nach der Schöpfung (= 2333) wichtig. Die Geheimlehre wird von R. Sera den Gläubigen übergeben, daß sie mittels derselben die Krankheit heilen u. a. m. Von den ethischen Lehren nennen wir: „Wahrheit lehre deinen Mund, daß du das Leben im Diesseits und Jenseits erlangst;“[4] „So es keine Lehre giebt, besteht die Welt nicht“;[5] „Ohne Liebeswerke keine Arme, ohne Arme keine Liebeswerke;“[6] „Ohne Wohlthätigkeit könnte die Welt nicht bestehen;“[7] „Ich, spricht Gott, habe es verheißen, die Armen aufzurichten;[8])“ „die Menschen verachten die Armen, aber ich liebe sie;“[9] die meist älteren Midraschwerken entnommen sind. Wir besitzen von derselben mehrere Rezensionen, von denen zwei in das Beth Hamidrasch von Jellinek Th. III. aufgenommen sind. Die Abfassung war gegen Ende des achten Jahrhunderts, da Salman ben Jerucham gegen diese Schrift polemisirt, er also dieselbe schon vor sich hatte.[10] Midrasch Leolam, מדרש לעולם. Eine kleine Midraschschrift, deren ethischen Sprüche mit dem Worte „Leolam“ לעולם „Stets“, „Immerhin“ beginnt. Dieselben erstrecken sich über Almosen, Gebet, Buße, Demuth, Thorastudium, Gesetzestreue, Liebeswerke, Heiligung von Sabbat u. Fest, Elternverehrung, Eheleben, Kindererziehung, Handel, Gerechtigkeit, Genügsamkeit, Zorn, Schmeichelei, Spott, Verläumdung, Verschwiegenheit u. a. m. Dieser Midrasch ist von Israel el Natwa abgefaßt und findet sich am Ende des Werkes ראשית חכמה von Elia de Vidas.[11] Midrasch Gadol u. Gadola,

[1]) Tosephoth Berachoth S. 8 β. [2]) Siehe: Zunz, Gottesd. Wort. S. 168. Anm. b. [3]) Nach Drascha des Nachmanides, edit. Jellenik S. 32. [4]) Daſ. Buchſt. א. אמת למד פוך כדי שתזכה לחייעולם הזה: פיך למד אמת כדי שתזכה לחיי עולם הבא. [5]) Daſ. Buchſt. א. [6]) Daſ. אם אין גמילות חסדים אין דלים. [7]) Daſ. ג. אלמלא גמילות חסדים אין כל העולם מתקיים אפי שעה אחת. [8]) Daſ. ד nämlich: אמר הב"ח דברתי למקים דל. [9]) Daſ. שבניאדם שונאים לדל ואין מי שאוהב אלא אני. [10]) Du Kes Nachal Kedomum S. 32. [11]) Vergl. Nachal Kedomum S. 61.

מדרש גדול וגדולה. Gleich der obigen Midraschschrift besteht auch diese meist aus ethischen Sprüchen in 20 Kapiteln die mit dem Wort: „Gadol", גדול oder Gedola, גדולה, groß, anfangen. Von diesen spricht Kap. 1 über Almosen; K. 2 Gebet; K. 3 Buße; K. 4 Demuth; K. 5 Thorastudium; K. 6 die Gebote; K. 7 Liebeswerke: K. 8 Heiligung von Sabbath und Fest; K. 9 Elternverehrung; K. 10 Verheiratung; K. 11 Kindererziehung; K. 12 Gewerbe; K. 13 Rechtspflege; K. 14 Genügsamkeit; K. 15 Zorn; K. 16 Heuchelei und Spötterei; K. 17 Geselligkeit; K. 18 Verläumdung; K. 19 Bewahrung von Geheimnissen; K. 20 Anstand und Friedfertigkeit. Auch diese Schrift ist als Anhang des Reschith Chochma gedruckt. Meschalim schel Schelomo Hamelech, משלים של שלמה המלך. Eine Sammlung von Sagen über Klugheitsentscheidungen, die Salomo beigelegt werden. Dieselbe ist in Jellinecks Beth Hamidrasch Th. 4 abgedruckt. e. Tana de be Eliahu, תנא דבי אליהו. Wir haben für diese Schrift extra einen ausführlichen Artikel und bitten denselben nachzulesen; f. Midrasch Temura, מדרש תמורה. Dieser Midrasch hat die Erklärung von Koheleth 3, 1—8, wo die Gegensätze in den verschiedenen Zeiten aufgezählt sind, ebenso Ps. 138 über die göttliche Vorsehung in der Geschichte zu seinem Gegenstande, in welcher die Idee zur Ausführung kommt, daß die Gegensätze, als z. B. Reichthum und Armuth, Schönheit und Häßlichkeit, Leben und Tod, Weisheit und Thorheit u. s. w. im Ganzen ihren Ausgleich in der Welt haben und zu deren Bestand unerläßlich sind. Der Midrasch hat 3 Abschnitte. Der erste bringt viel Anthropologisches und der zweite hat manches Treffliche über die Schöpfung. Die Abfassung war nicht vor dem 12. Jahrh., doch sind hier ältere Agadastücke aus dem Talmud und Midrasch verarbeitet. Eine correkte Ausgabe ist in Jellinecks Beth Hamidrasch Theil I. g. Perek Haschalom, פרק השלום, ein über Frieden abhandelnder Traktat von nur einem Abschnitt, der eine beträchtliche Sammlung von ältern Aussprüchen, Lehren und Mahnungen über die Wichtigkeit des Friedens hat. Die Abfassung war nicht vor dem achten Jahrhundert. Diese Schrift ist als Anhang zu den kleinen Traktaten, welche in unsern Talmudausgaben dem Traktat Sanhedrin zugefügt sind. h. Alphabeta de Bensira, אלפא ביתא דבן סירא; auch ספר בן סירא, siehe: Pseudosirach. II. Die geschichtlichen kleineren Midraschim. a. Midrasch Megillath Ester, מדרש מגילת אסתר. Derselbe erstreckt sich auf Ester 2,5—14. doch ist er nur ein Bruchtheil eines älteren, der zum ganzen Buche Ester war.[1]) Uebrigens ist im Jahre 1519 ein Midrasch Megillath Ester zum ganzen Buch Ester erschienen. Unsere Midraschschrift ist in populärer Form zur Belehrung über das Purimfest (s. d. A.) abgefaßt. Auch von ihr hat Jellinecks B. H. 1. eine schöne Ausgabe. b. Midrasch Abba Gorion, מדרש אבא גוריון. Dieser Midrasch umfaßt das ganze Buch Ester. In auffallender Aehnlichkeit sind seine Stücke mit denen des Midrasch Rabba zu Ester (s. d. A.) gleich, sodaß wohl Letzterer eine erweiterte Umarbeitung des Ersteren ist. Derselbe ist ebenfalls zur Orientierung über das Purimfest abgefaßt u. besteht aus älteren agadischen Aussprüchen. Sein Name rührt von dem Namen des den ersten Satz Vortragenden her. Jellinecks B. H. I. hat auch von diesem Midrasch eine schöne Ausgabe. c. Megillath Antiochus, מגילת אנטיוכוס. Aeltere Midraschschrift, die sich auch in aramäischer Sprache erhalten hat, von der eine hebr. Uebersetzung angefertigt wurde, die sich ebenfalls handschriftlich erhalten hat.[2]) Der Zweck der Abfassung war die Belehrung aus der Geschichte des Chanukafestes. Die Bedrückung des Antiochus wird hier mehr fabelhaft ausgeschmückt; ebenso die Siege der Hasmonäer u. s. w. Theil I. Jellinecks B. H. hat den hebr. Text abgedruckt. d. Maaße Jehudith, מעשה יהודית. Geschichte Judith. Wir haben hier eine Darstellung der Geschichte Judith nach einer älteren

---

[1]) Nach den Zitaten im Jalkut aus demselben. [2]) Codex de Rossi 414; doch schon früher als 1438 im Cod. Vatic. 26. Mehreres darüber Zunz, G. V. S. 135. Anmerk. f.

hebr. Schrift. Von dieser Medraschschrift haben wir eine ältere desselben Namens zu unterscheiden, die sich mehr dem griechischen Text anschließt und im Buche חמרת הימים Abschnitt חנוכה Livorno 1763 abgedruckt ist. Endlich haben wir ein Maaßze Jehudith, das keine Uebersetzung, sondern eine freie Bearbeitung des Buches Judith ist. Beide sind in B. H. I. u. II abgedruckt. e. Midrasch Chanuka, מדרש חנוכה. Enthält ebenfalls die Geschichte von Judith, die von hier aus in den Gebetsstücken für den Sabbat des Chanukafestes verarbeitet wurde. Die Erzählung von der Tochter Jochanans, Hanna, ist hier in zwei Versionen. Alles ist da mit dem Chanukafest vereinigt. Von diesem Midrasch unterscheiden wir einen andern desselben Namens, wo mit einigen agadischen Zuthaten dieser eine ausgeschmückte Bearbeitung des aramäischen Megillath Antiochus hat. Beide sind in B. H. I. abgedruckt. f. Maaßze Abraham, מעשה אברהם, Geschichte Abrahams. Sagenhafte Erzählung von der Geburt, der Lehre und der Verfolgung auch der Rettung und dem Sieg Abrahams, die als eine weitere Ausschmückung von dem Bericht aus Midrasch Rabba 1 Mos. Absch. 17 erscheint. In Jell. B. H. I. ist diese Schrift abgedruckt.[1]) Ein anderes Maaßze Abraham ist in Jellineks B. H. II. u. ein drittes daselbst Th. V. S. 40—41., die eine Zusammenstellung verschiedener Sagen über Abraham haben. g. Dibre Hajamim schel Mosche Rabenu, דברי הימים של משה רבינו. Geschichte vom Leben Mosis. Eine Zusammenstellung von Sagen über Mosis Geburt, Jugend und späteres Leben bis zum Auszuge aus Aegypten. Wir haben hier die Sage von der Verkündigung seiner Geburt, seiner Jugend in Pharaos Palast, wie er spielend Pharao die Krone vom Haupte nimmt; von seinen Kriegen in Aethiopien, wo sich des Königs Tochter in Moses verliebt u. a. m. Diese Sagen haben wir auch im Buche Jaschar, welche ältere Quellen zur Grundlage haben.[2]) In Jell. B. H. II. ist dieser Midrasch als erster abgedruckt. h. Petirath Aharon, פטירת אהרן. Ein Midrasch über 4 M. 20,7 ff. mit einer Schilderung des Vorganges beim Felsen, aus dem Wasser hervorging und über 4 M. 20, 23—29, vom Tode Ahrons. Die Stücke sind recht anziehend und lesenswerth. Siehe Mehreres im Artikel „Aaron". Abgedruckt ist diese Schrift in B. H. I. S. 91—95. i. Petirath Mosche, פטירת משה רבינו Das Ableben Mosis, seine letzten Stunden, sein Tod u. a. m. wird hier recht elegischsagenhaft gegeben. Die Schrift war für das Gesetzesfreudenfest am Tage nach dem 8. Laubhüttenfesttag bestimmt, wo in der Sidra und der Haftara vom Tode Mosis und dessen Nachfolger Josua vorgelesen wird. In. B. H. I. ist auch diese Schrift abgedruckt. Eine lateinische Uebersetzung von Gaulmyn ist in Gefrörer Prophetae veteres pseudepigr. Stuttgart 1840 abgedruckt. k. Midrasch Goliath Hapelischti, מדרש גלית הפלשתי. Eine mit Sagen ausgeschmückte Geschichte des Helden Goliath, dessen Kampf und Besiegung durch David. David war der Gefahr ausgesetzt, auch von der Mutter und dem Bruder Goliath getödtet zu werden. Abgedruckt ist diese Schrift in B. H. IV. l. Maasse de Schlome hamelech, מעשה דשלמה המלך Sagenhafte Ausschmückung des Lebens Salomos, eine Fortsetzung der Sagen von Salomos Geschick durch Aschmedai, den Dämonenfürst. Hier sind die Sagen von Salomos Wanderung als Büßer u. a. m. Abgedruckt ist diese Schrift in B. H. II. m. Hiram, König von Zor, Tyrus. ענין חירם מלך צור. Unter dieser Benennung hat Jel. B. H. ein Midrasch abgedruckt, der eine Sage von dem Hochmuth des Königs Hiram enthält. Mit Bezug auf Ezechiel Kap. 28. daß Hiram gleich Gott verehrt sein wollte, wird hier erzählt: Hiram ließ sich vier eiserne Säulen ins Meer einsenken, auf denen sieben Himmel aus Glas und verschiedenen Metallen errichtet waren, auf denen auch Donner und Blitz künst-

---

[1]) Siehe: „Abraham in meinem Geist der Hagada" und in dieser R.-E. Abth. I. [2]) Vergl. Joseph. Antt. II. 9. 2 ff., besonders Fabricius Cod. pseudepigr. V. A. s. v. Moses; ferner Orient 1846. Litbl. von Treuenfels; das. 1848 von Fürst; besonders Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner.

lich hervorgebracht wurden. Hier thronte der König u. wollte als Gott verehrt sein, wo der Prophet Ezechiel ihn ermahnend aufsucht u. a. m. n. Maaße Vajissu, מעשה ויסעו, auch; ספר מלחמות בני יעקב, das Buch von den Kämpfen der Söhne Jacobs.[1]) Diese Schrift erstreckt sich auf 1 M. 35,5 und enthält eine poetisch-sagenhafte Schilderung der Kämpfe und Heldenthaten der Söhne Jakobs gegen die amoritischen Könige und gegen Esau und dessen Kinder. Unter ihnen ist es besonders Jehuda, der sich als Held auszeichnet. Diese Schilderungen haben wir auch im Buche Jaschar und im Buche der Jubiläen,[2]) ein Beweis von dem hohen Alter dieser Sagen. Eine Ausgabe dieser Schrift ist in Jell. B. H. Th. III. o. Agada de Bne Mosche, אגדת דבני משה. Agada von Mosis Nachkommen. Die Schrift wiederholt die Sagen von den zehn Stämmen, die in der Schrift Eldad Hadani ausführlich gegeben sind. In Jellineks B. H. Theil IV ist sie nach einem Manuskript aus Rappoports Manuskript-Codex abgedruckt. p. Midrasch Esser Golioth, מדרש עשר גליות. In demselben haben wir agadische Berichte, Ausschmückungen der Geschichte der Exile des israelitischen Volkes. Es werden zehn Exile angegeben von Sanherib bis Hadrian s. d. A.). Vor mir liegen zwei Rezensionen dieses Midrasch,, die in der Angabe der zehn Exile von einander abweichen. Nach der einen (B. H. IV. S. 133—134) waren 4 Exile unter Sanherib, 4 unter Nebukadnezar, 1 Exil unter Vespasian u. 1 Exil unter Hadrian, aber die zweite Rezension rechnet 3 unter Sanherib, u.1 unter Titus. Diese zweite Rezension ist in B. H. V. q Midrasch Ele Eskera, מדרש אלה אזכרה, oder: Geschichte der zehn Märtyrer, מעשה עשרה הרוגי מלכות. Es sind vier kleinere Midraschim,[3]) die von den zehn Märtyrern (s. d. A.) erzählen und eine Zusammenstellung mit manchen Umarbeitungen u. Zuthaten der Sagen u. Berichte darüber in den beiden Talmuden enthalten.[4]) Der Name „Ele Eskera", אלה אזכרה unseres ersten Midrasch ist nach den Anfangswörtern Ps. 42. 5., mit denen auch in dem Synagogenritual ein altes Gebetstück, Selicha, für den Versöhnungstag von der Hinrichtung der zehn Märtyrer beginnt. Die Hauptangabe ist hier von der Ursache der Hinrichtung dieser Märtyrer. Ein römischer Kaiser läßt zehn Gesetzeslehrer, Tanaim, hinrichten, damit sie die Schuld der zehn Söhne Jakobs wegen des Verkaufs Josephs sühnen. Von dem Midrasch Ele Eskera ist ein Theil in Jell. B. H. II. S. 64—72 abgedruckt. Der Midrasch unter dem andern Namen hat zwei Rezensionen daselbst Theil VI. S. 19—35. III. Die kleinern Midraschim der Mystik, a. Midrasch Majan Hachochma מדרש מעין החכמה. Midrasch vom Quell der Weisheit, welche Moses mit den Engeln eine Unterredung über die Mittheilung und Uebergabe der Zehngebote an den Menschen halten läßt, in der Moses die Engel von der Wichtigkeit überführt. Die Schrift ist ein Auszug von dem Midrasch Hechaloth. In Jell. B. H. I. S. 58—61 ist unser Midrasch abgedruckt. b. Sepher Serubabel, ספר זרובבל. Eine jüdische chiliastische Apokalypse gegen Rom, von der Ankunft des Messias gegen 1000 J. nach der Zerstörung des Tempels, dem große Kämpfe vorausgehen werden, in denen Armilus (s. d. A.) eine Hauptrolle spielt.[5]) Von christlicher[6]) und jüdischer Seite wurde die Entstehung eines tausendjährigen Reiches erwartet. Die Andeutung dafür fand man in 1. M. 2. 16. in, ביום אכלך ממנו מות תמות, wo ein Tag = 1000 J. galt. Dieser Midrasch ist sehr alt, da schon Saadja seine Armilussage hat. Eine Ausgabe von ihm hat ebenfalls

[1]) Vergl. Zunz, G. V. S 145. [2]) Deutsch von Dillmann u. Ewalds Jahrb. II u. III. Vergl. darüber Frankl in seiner Monatsschrift u. Beer. Hierzu Jellineks Parallelen in B. H. III. S. X bis XIV. [3]) Vergl. Jellinek Theil 6. S. XVII. [4]) Dieselben sind Jerusch. Sota 9. 12: das. Tosephta Absch. 13 Mechilta S. 34; Midr. r zum Hohld. S 38c; Semachoth Absch. 8; Gemara Aboda Sara S. 11 β; Sanhedrin S. 11 a; Sota S. 48 β; Cholin S. 123 a; Aboth de R. Nathan Absch. 37. Mehreres siehe: „Zehn Märtyrer." [5]) Vergl. Zunz. G. V. S. 28?. Anmerk d. [6]) Vergl. Offenb. Johannis. Siehe Otto de Justini Märtyr. Scriptis p. 278 ed. Otto.

Jell. B. H. II. S. 54—57. c. Midrasch Khonen, מדרש כונן. Dieser Midrasch in der gegenwärtigen Ausgabe (Jell. II S. 23—39) besteht aus vier Theilen und behandelt vier verschiedene Themata. Der erste Theil (S. 23—27) spricht nach einer Identifizirung der Weisheit, Chochma, mit der Thora, ganz nach Alexandrinischem Vorgang (s. Religionsphilosophie), weil sich in der Thora die Weisheit abspiegelt,[1]) es werden mehrere Namen der Thora auf die Schöpfung gedeutet, auch derselben Vorweltlichkeit, Lichtbildlichkeit u. a. m. zuertheilt. Es werden durch sie die Schöpfung des Urlichtes, des Urfeuers, die ganze Schöpfung der Idealwelt und der Realwelt erklärt. Diesem schließt sich eine Darstellung der Schöpfungen der sechs Tage an, die einige Züge von der philonischen Schöpfungslehre hat. Auch erhalten wir hier Einsicht in die ältere Mystik von der Schöpfung, wie dieselbe ihre Lehren im 4. B. Esra Kap. 6. 38—59 aufstellt,[2]) Der Name „Khonen", כונן, den dieser Midrasch führt, ist nach Spr. Sal. 3. 19, כונן שמים בתבונה. Das Ende des ersten Theiles ist genau durch „הסלק," Schluß, bezeichnet. Dieser erster Theil wird auch als besonderer Midrasch unter dem Namen: מדרש ה בחכמה יסד ארץ Midrasch: Mit Weisheit hat Gott die Erde gegründet (Spr. Sal. 3. 19.) zitirt.[3]) Der zweite Theil (daselbst S. 27—32. z. 11) behandelt die Ausdehnung und den Weltumfang, die kosmo-politische Einteilung und die Weltentfaltung, die Erklärung des Ostens, die Beschreibung des Paradieses nach 5 Hallen; des Westens mit seinen Wüsten, des Nordens mit der Zeichnung der Hölle und des Südens im Zusammenhange mit Ost und Nord, Paradies und Hölle. Hier haben wir Stücke aus andern kleinen Midraschim.[4]) Dieser Theil ist auch separat erschienen und heißt:ברייתא רברית עולם. Der 3. Theil hat eine Art ältere Kosmogonie essäischer Färbung, wie sich Parallelen zu ihr im aethiop. Henochbuche nachweisen lassen,[5]) daselbst wird die mystische-Schöpfungslehre gegeben, weßhalb derselbe als separater Midrasch auch „Maaße Bereschith", Schöpfungsgeschichte, heißt.[6]) Der vierte Theil (von S. 37 bis Ende) beschäftigt sich mit dem Nachweis der Vernünftigkeit aller Theile der Weltschöpfung und ihrer Einrichtung. Die Weltgegenden sind in Parallele mit den israelitischen Stämmen u. den Engeln gebracht. Der Midrasch ist jüngern Datums, hat St ellen aus dem „Hechaloth" und der „Pasikta de R. Kahana und heißt als separater Midrasch: „Midrasch Khonen." d. Traktat der Emanation, פרקי מסכת אצילות, auch: ברייתא ראצילות und מרכבה. Diese Schrift hat 4 Kapitel und giebt im 1. Kap.: Das Lob der Weisheit und der Geheimnisse; im 2. Kap. spricht sie von den Lichtschöpfungen und den Umwälzungen der Schöpfung bis sie die gegenwärtige Gestalt erhielt, sowie über die vier Welten der Geheimlehre: Azila, Beria, Jezira und Assia,über die zehn Geisterklassen und deren Namen; im 3. Kap. erstreckt sie sich über Shechina, Metatron, Samael u. Lilith u. a. m. und endlich im 4 Kapitel sind die Lehren von den 50 Pforten der Bina, den Vorzügen der Weisheit, dem einstigen Untergang des bösen Prinzips, den zehn Sephiroth u. a. m. Diese Schrift gehört dem 7. Jahrh. an; gegenwärtige Ausgabe Wilna1802. b. Traktat Hechaloth, מסכת היכלות, Traktat von den himmlischen Hallen, auch פרקי היכלות, Kapitel von den Hallen und מעשה מרכבה. Das Werk des göttl. Thronwagens (der göttl. Weltleitung.) Derselbe hat sieben Kapitel und handelt von dem Gotttesthron und giebt eine ausführliche Engellehre nebst der Schilderung der sieben himmlischen Hallen. Wir haben auch hier Stücke der ältern Mystik(s. d. A.), von denen sich ähnliche Vorstellungen in aethiop. Henochbuche finden. Diese Schrift hat verschiedene größere und kleinere Rezensionen.[7]) Verschiedene Fragmente hat Jell. B. H. S. XV. zusammengestellt, wo dieser Traktat (S. 40 bis

---

[1]) Ben Sira 24. 22. [2]) Siehe: „Geheimlehre", „Kabbala" u. „Mystik". [3]) So im Buche Rasiel. Mehreres in Zunz, G. V. S. 169. Anmerk. β. [4]) Aus: סדר גן עדן und מעשה דר״בל. [5]) Vergl. Zeitschrift D. M. Gesellsch. VII. 249. [6]) Vollst. finden wir ihn im Buche Rasiel S. 35 a. [7]) Vergl. die Sammlung ארזי לבנון von Jos ph Chiquitilla Ven. 1601 u. Krakau 1648, wo die Hechaloth abgedruckt sind.

47) abgedruckt ist. Eine erweiterte und ausführliche Behandlung dieser Gegenstände hat die Schrift. f. Hechaloth Rabbathi, היכלות רבתי Große himmlische Hallen. Dieselbe hat 30 Kapitel und ist auch unter den Namen: „Buch der Hallen, ספר היכלות, Abschnitte von den Hallen, פרקי היכלות; Baraitha des R. Ismael ברייתא דר׳ ישמעאל; Abschnitte von R. Israel, פרק דר׳ ישמאר; Abschnitte über den göttl. Thronwagen, פרקי מרכבה, die Darstellung des göttl. Thronwagens, מעשה מרכבה und große Halachoth הלכות רבתי. Die Gegenstände, die hier zur Behandlung kommen, sind: 1) die Würdigung des Kenners und Pflegers der Geheimlehre; 2. die Gefahren, die mit dem Schauen der Merkaba verbunden sind; Schilderung der Engel mit verschiedenen Anreden an dieselben bei ihren Beschwörungen; 4. Die sieben himmlischen Tempel, Hallen, in die der Mystiker sich versetzen kann, um alle Geheimnisse kennen zu lernen; 5. die Eigenschaften eines solchen Adepten; 6. ein Lob Gottes, ähnlich dem אדרת האמונה in den Gebete des Versöhnungstages; 7. Beschwörungsformel u. a. m. Die Abfassung derselben wird gegen Ende des 8. Jahrh. vermuthet. Den Abdruck dieser Schrift bringt Jell. B. H. II!. S. 83—108. Ergänzendes hierzu finden wir in der Schrift. g. Perek, Miperke Hechaloth, פרק מפרקי היכלות. „Ein Abschnitt von den Abschnitten über die himmlischen Hallen". Daselbst ist die Angabe der Lobgesänge der Engel und ihrer Stellung bei der Umringung des Gottesthrones. Das Gott preisende „Heilig! Heilig!" ist das unseres Gebetes: Keduscha; auch von dieser Schrift hat Jell. B. H. III. S. 161—3 einen Abdruck. Eine andere dieses Thema ergänzende Schrift ist. h. Schemuscha Rabba und Sidre Hechaloth, שמושי רבה וסדרי היכלות. Großer Gebrauch und die Reihen der Hallen. Dieselbe bringt ein Dämono- und Angeolologie zu theurgischen Zwecken; ebenso von den sieben himmlischen Hallen mit ihren Engeln. Jell. B. H. VI. 109—111 hat auch diesen Midrasch. Aehnliches behandelt die Schrift. i. Das Buch von den Hallen oder das Henochbuch, ספר היכלות או ספר חנוך. Im B. H. V. befindet sich dieser Midrasch, doch bespricht ihn auch Julius Fürst im Orient 1850. S. 148. Wir haben in ihm Theile des alten Henochbuches. Die Schrift hat 5 Theile, von denen der erste von dem Gelangen des R. Ismael in die 7. Himmelshalle spricht, wo er den in den Engel Matatron verwandelte Henoch, חנוך, gesehen, der ihm von seiner Verwandlung in einen Engel erzählt, wie ihm dann alle Pforten der Weisheit geöffnet wurden. Der zweite Theil schildert die Winde, spricht von dem göttl. Thronwagen und beschreibt mehrere Engel. Der dritte kennt die „Geister Irin", wachende Wächter, die die von Gott gefüllten Beschlüsse vollführen. Der vierte zeichnet das himmlische Gerichtsverfahren. Der fünfte giebt die Engelsschaaren an, die Gott preisen, hat etwas von der Weltschöpfung und spricht von der Vergeltung u. a. m. Eine besondere Stellung in der mystischen Literatur nimmt k. der Midrasch von den Geheimnissen des R. Simon ben Jochai [1]) נסתרות דר׳ שמעון בן יוחאי. Eine messianische Apokalypse, die angeblich dem Lehrer Simon ben Jochai (s. d. A.) geworden ist. Dieselbe spricht von großen Kämpfen vor dem Eintritt des mess. Reiches, von Armilus, den drei Messiassen (Ben Joseph, Ben Ephraim und Ben David), besonders von dem Kriege der West- und Ostmächte u. a. m. Auch diese Schrift ist in Jell. B. H. III. S. 78—82. l. Buch Noahs, ספר נח. Dasselbe enthält die Offenbarung von geheimen Heilmitteln an Noah, wie früher an Adam. Von diesem Buche und dessen geoffenbarten Heilmitteln sprechen: 1. Das Buch אסף יהודי aus dem 11. Jahrh.,[2]) ebenso stimmt dieses auffallend mit den Berichten im Buche der Jubiläen Kap. 10. Siehe darüber Jell. B. H. III. S. XXX. ff. m. Das Buch Henoch, ספר חנוך: Dasselbe spricht von den verschiedenen Engelsklassen, besonders von der Verwandlung Henochs in den Engel Metatron, von dessen Stellung, Beruf und Thätigkeit, sowie von den verschiedenen Gottesnamen. Es

---

[1]) S. d. A. [2]) Vergl. Zunz, in Geigers Zeitschr. IV. S. 199.

ist sicher, daß es gleich dem äthiopischen Henochbuch ein hebräisches Henochbuch gab, von dem sich Stücke in andern mystischen Schriften (siehe oben) erhalten haben. Mehreres siehe Jell. B. H. II. XXX. Von S. 114—117 ist unsere Schrift abgedruckt. n. Das Leben Henochs, חיי חנוך. Diese Schrift, wie sie in Jell. B. H. IV. S. 129—132 abgedruckt ist, ergänzt obige Angabe von der Verwandlung Henochs zum Engel. Eine besondere Aufgabe dieses Midrasch ist die Schilderung seines Lebens vor der Entrückung von der Erde. Daselbst heißt es, er lebte in stiller Abgeschiedenheit bis ihn ein Engel beauftragte, lehrend unter die Menschen aufzutreten, wo ihm Alle huldigten u. a. m. So hat auch die Mystik des Judenthums gleich dem Christenthume Legenden zur Verherrlichung Henochs. Mehreres siehe: „Henochsagen.“ o. Schemchasai und Asael, שמחזאי ועזאל. Diese Schrift berichtet von dem Sündenfall der auf die Erde herabgestiegenen Engel (1. M. 6. 2.), die diese Namen führen. Aehnliches hat auch das äthiop. Henochbuch Kap. 8. Die Schrift bildet ein Fragment aus dem Midrasch Abchir, wird in Jalkut zitirt und ist in Jell. B. H. IV. mit aufgenommen, IV. Exegese und Archäologie. Hierher gehören die im Talmud erwähnten. aber später verloren gegangenen Schriften als die Rolle der Genealogie מגילת יוחסין[1]) die Rolle von dem Tempelbau, מגילת בנין בית המקדש,[2]) und die Rolle von den edeln Gewürzen מגילת סממנין zu Räucherwerken.[3]) Von den spätern kleinen Midraschim nennen wir: a. Traktat von den Tempelgeräthen, מסכת כלים של בית המקדש. Traktat über das Schicksal der Tempelgefäße und der Schätze des salomonischen Tempels nach seiner Zerstörung. Derselbe hat 12 Mischnas, welche erzählen, was mit den heiligen Geräthen des Tempels nach der Zerstörung durch Nebukadnezar geschehen. Diese Berichte darüber sollen Zidkia, Chaggai, Sacharia in kupfernen Platten zu Babylonien eingegraben haben zum Andenken an die Zukunft.[4]) Ein Theil der Gefäße soll in die Erde versteckt worden sein, einen zweiten legten die Leviten in den Thurm zu Babel u. a. m. Gedruckt ist dieser Traktat in Jell. B. H. II. S. 88—91. Außerdem giebt es eine ברייתא דמלאכת המשכן gedruckt Venedig 1602. Hamburg 1782. b. Baraitha von der Anfertigung der Stiftshütte, ברייתא דמלאכת המשכן. In dieser Schrift werden in 14 Kapiteln die, Teppiche, der Vorhang, der Vorhof, die Bundeslade, der Tisch, der Leuchter, der Räucheraltar, der Levitendienst u. a. m. beschrieben. Eine Agada über die Wolken- und Feuersäule bildet den Schluß. Mit kritischen Anmerkungen ist sie 1802 in Offenbach von Eisek Scheyer herausgegeben. Auch Jell. B. H. III. S. 144—154 hat diese Schrift aufgenommen. c Midrasch Birchath Jakob, מדרש ברכת יעקב. Midrasch über den Segen Jakobs in 1. M. 49. 50. 1—10, der manche treffliche Bemerkung zur Exegese dieser Schriftstellen hat, wobei man mit Geschick die agadische Hülle abzustreifen habe. B. H. II. S. 78—82 hat denselben aufgenommen d. Thron Salomos, דמות כסא של שלמה, Gestalt des salomonischen Thrones Die Beschreibung desselben wiederholt sich in den Agadischen Schriften, von denen unsere Schrift-Auszüge zusammenstellt. Dieselben haben wir in dem zweiten Targum zum Esterbuche und der Midraschschrift Abba Gorion besonders in Kolbo §. 119. u. a. O.[5]) B. H. II. S. 92—101. bringt diesen Midrasch. e. Midrasch Bajom Haschmini, מדרש ביום השמיני. Derselbe ist über Jesaia 26. 15. und stellt die Gegensätze zwischen den Herrschern und den Fürsten der Israeliten und der Heiden auf; er scheint eine Persikta (s. d. A.) zu dem 8. Pesachtag zu sein. f. Midrasch Vajoscha, מדרש ויושע. Derselbe erstreckt sich über 2. M. 14. 30; 15. 1—18. ist ebenfalls eine Pesikta zum 7. Pesachtage und spricht viel von der verheißenen Erlösung. In B. H. I. S. 58—61 ist dieser Midrasch; g. Midrasch Keri u. Kethib, מדרש קרי וכתיב u. מדרש חסרות ויתרות. Beide

---

[1]) Jerusch. Taan. Absch. 4; Mischna Jebam. Absch. 4. [2]) Agadoth Bereschith Kap. 38. [3]) M. Schekalim Absch. 5, J. Joma Absch. 3. [4]) Emek Hamelech S. 14. Amst. 1648. [5]) Vergl. darüber S. Cassel in den wissenschaftlichen Berichten der Erfurter Akademie I. S. 37 ff.

Midraschin sind masoretischen Inhalts über die defektive u. plene Schreibung gewisser Wörter der Bibel und ihrer Gründe. Letztern hat Berliner 1872 in der Schrift „Pletat Sopherim," herausgegeben und ersterer ist in Jell. B. H. V. S. 27—30. h. Midrasch Tadsche, מדרש תדשא, auch, ברייתא דר׳ פנחס בן יאיר. Der erste Name rührt von dem Anfangsworte תדשא in 1. M. 1. 11. her, an das die erste Lehre hier anknüpft, und der zweite nach dem Namen des Lehrers in diesem ersten Satze. Aus seinem Inhalte heben wir hervor die symbolische Darstellung des Tempels, der Opfer- und der Reinigungsgesetze, ferner die Symbolik vieler Zahlen im Pentateuch, auch eine Behandlung der Gottesnamen. Sagen sind hier unter andern über die 12 Stämme und besonders über R. Pinehas b. Jair. Diese Schrift hat jetzt eine correkte Ausgabe in B. H. III. S. 164—193. V. Dogmatik. a. Hagadath Schema Israel, הגדת שמע ישראל. Diese Schrift hat das in 5. M. 6. 4. ausgesprochene Bekenntniß der Einheit Gottes (s. d. A.) zu seinem Thema, das er mystisch hagadisch eingeleitet mit der Schlußmahnung an Israel, daran festzuhalten. B. H. V. S. 165—67 hat diesen Midrasch. b. Agadath Maschiach, אגדת משיח. Diese Schrift hat eine Zusammenstellung von Sagen von den sieben Jahren vor der Erscheinung des Messias Sohn Davids, dem der Messias Sohn Joseph von Obergaliläa vorausgehen und im Kampfe gegen die Völker untergehen wird. Eine ähnliche Agada hat Hai Gaon im טעם זקנים Frkf. a. M. 1854 S. 59—60. Dieser Midrasch ist in B. H. III. S. 141—3. c. Zeichen des Messias, אותות המשיח. Hier ist eine Ergänzung zum vorhergehenden Midrasch. Derselbe spricht von den zehn Zeichen, welche der Ankunft des Messias vorausgehen und sie ankündigen werden. Auch hier spielt die Armilussage eine nicht unbedeutende Rolle; Armilus ist mit Antichrist identisch. In B. H. II. S. 58—63, ist dieser Midrasch abgedruckt. d. Pirke Maschiach, פרקי משיח, Abschnitte über den Messias. Diese Schrift hat die Schilderung der Messiaszeit (s. d. A.), der Paradiesfreuden der Verherrlichungen Jerusalems, des Tempels und des Messias. Abgedruckt ist dieselbe in B. H. III. S. 68—78. e Messiaskriege, מלחמות המשיח. Diese Schrift spricht von der Lehre der zehn Stufen der Frömmigkeit, der Sage von den zehn Edelsteinen zur Neugründung Jerusalems, den zehn Gegenständen, die der Tempel erhalten wird, ebenso von den zehn Erlösungsverheißungen u. a. m. Es waren derartige Schriften Trostquellen in den Jahren der Verfolgungen. In B. H. VI. ist dieselbe abgedruckt. f. Traktat von den Grabesleiden, מסכת חבוט הקבר. Hier sind Darstellungen von den Leiden und Kämpfen des Menschen gleich nach seinem Ableben und seiner Beerdigung. Derselbe besteht aus 5 Kapiteln, von denen spricht das erste von der Todesstunde; das zweite von den Grabesleiden; das dritte von dem Vergleich der Vorhölle mit der Hölle und 4. und 5. über das Gericht. Sehr benutzt ist dieser Traktat bei den Moralisten und Kabbalisten. Der Traktat fand seine Aufnahme in B. H. I. S. 150—152 g. Traktat von der Hölle, מסכת גיהנם. Derselbe besteht aus 4 Kapiteln und einer kurzen Einleitung. Die Einleitung erklärt den Namen „Gehinnom" und „Topheth" und Spr. Sal. 30. 15. Die Aluka hat zwei Töchter, die da rufen: „Gieb, gieb!" Neben der Beschreibung der Hölle wird über die zur Hölle Bestimmten gesprochen. B. H. I. S. 147—149 hat diesen Midrasch abgedruckt. h. Geschichte von R. Josua ben Levi. מעשה דר׳ יהושע בן לוי. Diese Schrift hat Sagen von dem später als Mystiker gehaltenen Gesetzeslehrer Josua b. L. im 3. Jahrh. n. (s. d. A.), von seiner Paradies- und Höllenfahrt, deren Beschreibung in seinem Namen hier gegeben wird. Diese Sagen sind theilweise schon in der Gemara Kethubot S. 77β; Sanhedrin S. 98α. Sämmtliche drei Geschichten sind oft zitirt und hatten Einfluß auf die Gestaltung der Liturgie. Ein Abdruck dieser Schrift ist in B. H. II. S. 48—54; i. Gan Eden und Gehinom. גןעדן וגיהנם Die vorhergehende Midraschschrift schließt sich eng dieser Schrift inhaltlich ganz an; beide ergänzen sich in ihren Schilderungen vom Paradies und der Hölle. Aufgenommen ist diese Schrift in B. H. V. S. 42—51. Eine ausführliche Einleitung

ist daselbst S. XX. Zwei andere Midraschim, die hierher gehören, sind: Seder Gan Eden, סדר גןעדן in B. H. II. S. 52—59. Diesen Midrasch kennt Maimonides in der Einleitung zu חלק, wo er gegen ihn polemisirt. Der andere Midrasch ist Seder Gan Eden סדר גן עדן in B. H. II. S. 131. mit den Zusätzen daselbst S. 194—198. Dieser hier ist nur eine andere Rezension des vorigen Midrasch. Er giebt die Schilderung von der Existenz dreier Mauern, den sieben Stufen für die Gerechten und schließt mit einer Mittheilung von den Gottesnamen in 12, 42 und 72 Buchstaben. Mehreres siehe die betreffenden Artikel darüber.

Kleine Traktate, מסכתות קטנות. Außer den größern talmudischen Traktaten, die in den Kanon der Mischna, der jerusalemitischen und der babylonischen Gemara aufgenommen wurden, hat das talmudische Schriftthum noch eine Menge von kleinern Traktaten, die aus dem neunten Jahrh. stammen und Umarbeitungen älterer Halachoths sind, aber später gleich den Apokryphen der Bibel als außerhalb (draußenstehend) des Talmuds (s. d. A.) angesehen wurden und als weniger normativ galten. Es haben sich von denselben nur zehn erhalten: Sopherim, Ebel Rabathi und Khalla; ferner Abadim, Khuthim, Gerim, Sepher Thora, Mesusa, Tephilin, u. Zizith,[1]) doch war ihre Zahl viel größer. Bei Aufzählung des talmudischen Schriftthums an verschiedenen Stellen im Midrasch lautet die Angabe über dieselben: „und die verborgenen oder heimlichen (alamoth, עלמות Hohld. 6. 8.) sind ohne Zahl.“[2]) Von den genannten zehn kleinen Traktaten haben wir die von „Sopherim“, „Ebel Rabbathi“, „Khalla,“ „Abadim“ in besondern Art. (s. d. A.) behandelt, wir versuchen hier die andern sechs einzeln zu besprechen. a. Traktat Khuthin, מסכת כותים. Derselbe hat hier nur zwei Abschnitte u. behandelt die den Umgang der Juden mit den Samaritern (s. d. A.) betreffenden Gesetze u. spätere Bestimmungen. b. Traktat Gerim, מסכת גרים. Derselbe besteht aus 4 Abschnitten und enthält die gesetzlichen Bestimmungen über den Fremden, den Halbproselyten, Ger Toschab, und den wirklichen Proselyten. Wir stoßen hier auf mehrere Aussprüche, die für die Geschichte des Judenthums von großem Interesse sind.[3]) Eine weitere Verbreitung verdient besonders der vierte Abschnitt von der Würdigung des Proselyten. c. Traktat Sepher Thora, מסכת ספר תורה. Derselbe hat 4 Abschnitte über die Anfertigung der Thorarollen, von denen handelt der erste Abschnitt von dem Material zur Schreibung einer Thora; hier ist ein Bericht über die griech. Uebersetzung der Thora mit Angabe der Textänderungen; der zweite hat die Schreibregeln hierzu; der dritte die Fortsetzung derselben; der vierte und fünfte von der Schreibung der Gottesnamen. Ausführliches darüber siehe: „Sopherim.“ d. Traktat Mesusa, מסכת מזוזה. Derselbe enthält die Gesetze über die Schreibregeln und das Material der Pfostenschrift (s. Mesusa) und hat zwei Abschnitte. e. Traktat Tephillin, מסכת תפילין. Regeln und Gesetze zum Schreiben der Tephilin und die Würdigung derselben. f. Traktat Zizith, מסכת ציצית. Derselbe enthält die Bestimmungen über das Gebot der Schaufäden. Mehreres siehe: „Talmudisches Schriftthum.“

Kolnidre, כל נדרי. Name der viel verleumdeten liturgischen Formel der ältern Gebetsordnung für den Versöhnungstag, die in den Synagogen alten Ritus am Abend (Vorabend) dieses Festes den Gottesdienst eröffnet und ihn einleitet. Dasselbe lautet in wörtlicher Uebersetzung: „Alle Gelübde, Entsagungen, Bannungen und Schwüre (Gelübdeschwüre), die wir geloben, schwören, bannen, und uns versagen (als Verbot uns auferlegen), von diesem Versöhnungstag bis zum (nächsten) Versöhnungstag, der für uns zum Guten eintreffen möge, alle

---

[1]) Von diesen sind die ersten drei unsern Talmudausgaben beigedruckt, die sieben andern wurden jüngst von den Gelehrten Raphael Kirchheim in Frankfurt a M., versehen mit einem ausführlichen guten Commentar, herausgegeben. [2]) Midr. rabba zum Hohld. 6. 8. ועלמות אין מספר אין קץ לתוספות das. 4 M. Absch. 18 עלמות אין מספר משנה חצונה: Vergl. Hal. Gedoloth. חצונות וקטנות אין מספר. [3]) Siehe den Artikel: „Proselyt“ in Abth. II.

bereue ich, sie sollen gelöst, erlassen und aufgehoben, ungültig und nichtig sein, nicht bleiben und fortbestehen. Unsere Gelübde seien keine Gelübde, unsere Versagungen keine Versagungen, unsere Schwüre (Gelübdeschwüre) keine Schwüre." „Es werde verziehen der ganzen Gemeinde der Söhne Israels, auch dem Fremden, der unter ihnen wohnt, denn das ganze Volk (sündigte) aus Versehen."[1]) Dieses den Gottesdienst des Versöhnungsabends einleitende Gebetsstück wurde von Judenfeinden zum Gegenstand der öffentlichen Anklage und Verläumdung, die Juden nehmen für die Eide des ganzen Jahres an ihrem Versöhnungstage Absolution. Solche auf krasser Unkenntniß beruhende Verleumdung bedarf keiner Zurückweisung, ihr Lügenwerk ist zu offenbar. Es ist in diesem Gebetsstück von keinen Eiden vor Richtern und Obrigkeiten die Rede, sondern nur von Gelübden, und von diesen wieder nicht von Gelübden gegen Andere, sondern einzig von Gelübden gegen uns selbst, durch die wir uns etwas versagen, die keinen Andern als uns selbst betreffen. Dies wird ausdrücklich durch die Worte: „was wir uns versagen," d. h. als Verbot uns auferlegen, ודאסרנא על נפשתנא, ausgesprochen. Der Ausdruck „Schwüre" ושבועי, in diesem Stück bedeutet keinen Eid, sondern nur Gelübdeschwur, ganz wie sich dieses Wort in 4 Mos. 30 3. in dem Abschnitte von Gelübden findet: איש כי ידור נדר לה׳ או השבע שבועה לאסר אסר על נפשו. „So ein Mann ein Gelübde ablegt, oder einen Schwur thut, sich etwas zu versagen, er darf sein Wort nicht schwächen, Alles, wie es aus seinem Munde gekommen, soll er thun." Es ist klar, daß wir in diesem Bibelvers unter „Schwur" nur den Gelübdeschwur, und zwar den, durch welchen wir uns etwas versagen, zu verstehen haben, ebenso in diesem Gebetsstück. Im Gegentheil spricht sich in der ganzen Formel eine Furcht und Besorgniß vor Uebertretung etwaiger aus Uebereilung gethaner Gelübde aus, daß wir aus derselben auf die Gewissenhaftigkeit von Ablegung von Gelübden und Eiden bei den Juden zuschließen berechtigt sind. Doch ist nicht diese Apologetik das Ziel unserer Arbeit, vielmehr beabsichtigen wir hier diese Formel an sich und in ihrer geschichtlichen Bedeutung und Einführung zu besprechen. Vor Allem erklären wir, um jedem weitern Mißverständnisse vorzubeugen, daß wir mit dieser Arbeit weder für die Abschaffung, noch für die Erhaltung dieses Rituals eintreten, sondern jede Parteilichkeit fern zu halten uns bestreben. Der liturgischen Formel oben liegt das Gelübdegesetz zu Grunde, welches wir zum Verständniß desselben hier vorausschicken müssen. Mit Hinweisung auf den Artikel „Gelübde", wo ausführlich darüber gesprochen wird, bringen wir, daß nach 4 M. 30. 3 „er soll sein Wort nicht entheiligen, ganz wie es aus seinem Munde gegangen, soll er thun," jede durch das Gelübde auferlegte Verbindlichkeiten von Entsagungen u. s. w. als vollgültige Verpflichtungen gleich andern religiösen Gesetzen zu betrachten sind. Bei Gelübden aus Uebereilung oder Unbedachtsamkeit vor deren Folgen war die traditionelle Bestimmung, daß solche Gelübde von einem autorisirten Gelehrten oder durch drei andere Männer, die einige Gesetzeskenntnisse besitzen, auf Verlangen und auf ausdrücklich ausgesprochene Reue mit Angaben von Gründen, nach Prüfung derselben und deren Folgen gelöst werden können. In 4 M. 30. 6. 7. u. 11—16 sind die Bestimmungen, daß der Vater die Gelübde seiner Tochter und der Mann die Gelübde seiner Frau lösen oder lösen lassen kann. Die Tradition hat diese Ermächtigung auch auf die Gelehrten, (nicht auf die Priester) gleichsam als die Väter der Gemeinde, übertragen, daß sie Gelübde aus Uebereilung und Unbedachtsamkeit auf Verlangen und Reue des Gelübdeablegers nach sorgfältiger Prüfung ihrer Gründe lösen können. Diese Ermächtigungsertheilung hat keine biblische Begründung und war als Nothbehelf, Nothwendigkeit, von der Tradition zugestanden.[2]) Ausdrücklich hat darüber die Mischna: „Die Ermächtigung zur Auflösung von Gelübden schwebt in der Luft, sie hat keine bibl. Begründung für

---

[1]) 4 M. 15. 26. [2]) Maimonides h. Nedarim Absch. 6. 2.

sich."[1]) Daher die öftere Abmahnung vom Gelübdemachen, das von vorneherein als Sünde betrachtet wurde.[2]) Dieses Gelübdeauflösen hat durchaus nicht den Charakter einer Absolutionsertheilung, die dem Judenthume völlig fremd ist. Es bedarf keines Priesters hierzu, sondern nur eines Gelehrten, Gesetzeslehrers, auch dieser wurde später entbehrlich erachtet und anstatt dessen drei beliebige Männer, die nicht unwissend sind, als gleichbevollmächtigt gehalten. Dieselben haben keine Macht, eine Sühne zu ertheilen, sondern sollen das Gelübde und die Gründe, dessen Ablegung prüfen und erwägen, ob durch die Auflösung desselben keinem Andern Schaden zugefügt werde, oder irgend eine religiöse Institution Schaden erleide u. a. m. Ausdrücklich heißt es: „Wer ein Gelübde gegen seinen Nächsten ablegt, dem darf dasselbe nur in dessen Gegenwart und mit dessen Einwilligung gelöst werden."[3]) Der ganzen traditionellen Anordnung liegt die Idee zu Grunde, die Israeliten vor Gesetzesübertretung zu schützen, gleichsam nach dem Ausspruche: עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר „Bevor der M. es verboten genießt, erlaube man es ihm, damit er davon erlaubt esse." Eine weitere Vorsichtsmaßregel in dieser Beziehung war eine spätere Anordnung: „Wer da will, daß seine Gelübde während des ganzen Jahres keine Gültigkeit haben sollen, spreche beim Eintritt des Jahres: „Jedes Gelübde, das ich ablegen werde, soll nichtig sein." Aber das hat nur Geltung, wenn er sich dessen beim Gelübdeablegen erinnert."[4]) In der nachtalmudischen Zeit, etwa gegen Ende des siebenten Jahrhunderts, veranstaltete man als Eingang zum Versöhnungstag, also zum Anfang des Gottesdienstes, am Abend vorher eine feierliche Zitirung einer extra dafür abgefaßten Gelübdeauflösungsformel mit dem Anfangsworte „Kolnidre", nach der dieselbe genannt wird. In derselben erklärt der Vortragende im Namen und mit Uebereinstimmung der versammelten Gemeinde sämmtliche Gelübde als aufgelöst, damit die Einzelnen bei etwaiger Uebertretung von dieser Sünde frei werden. Diese Formel lautete damals noch: „Von dem vergangenen Versöhnungstag bis diesen Versöhnungstag" מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הזה, und hatte zum Ziele, die Israeliten nicht mit den Sünden etwaiger Uebertretungen von Gelübden in den Versöhnungstag einziehen zu lassen. Von denselben sollten sie sich erst reinigen, ehe sie Versöhnung von Gott erflehen, eine Handlung, die in den talmudischen Aussprüchen über die Bedingungen der am Versöhnungstage zu erlangenden Versöhnung ihre Begründung hat.[5]) Das war die Grundidee zur Einführung des „Kolnidre" am Vorabend des Versöhnungstages. Hierzu kommt, daß auch der 10. Tischri, der Versöhnungstag, in Ezechiel 40. 1 „Neujahr" heißt, also die Anordnung im Talmud für den Neujahrstag auch für den Versöhnungstag gelten konnte. Doch gab es gleich bei der Einführung dieses Ritus nicht unbedeutende Stimmen, die sich entschieden gegen diese Neuerung erklärten und das „Kolnidre" mit allen ihnen zustehenden Mitteln bekämpften. Es gehörten zu den Gegnern des „Kolnidre" der Gaon R. Natronai (710) in Sura; er sagte: „Wir haben gehört, daß man in andern Ländern das „Kolnidre" sagt, aber wir haben es nicht bei unsern Vätern je gehört und gesehen[6]); denn was nützt die Auflösung der Gelübde für den, der nach Ablegung des Gelübdes eine Bedingung stellt?" Diesem Proteste schloß sich auch dessen Nachfolger, der Gaon Hai (879), an.[7]) Ebenso noch in den Responsen des Ribesch: „Am besten ist es, „Kolnidre" nicht zu sagen, was auch in Katalonien geschieht."[8]) Einen Ausgleich zwischen diesem Dafür und Dagegen scheint

---

[1]) Chagiga S. 10 α. התר נדרים פורחת באויר ואין להם על מה שיסמכו. [2]) Siehe: „Gelübde". [3]) Jore dea h. Nedarim 228. 17. נדר על דעת חבירו אין מתירין לו אלא אם כן הודיעו; ferner heißt es daselbst: המודר הנאה מחבירו אין מתירין אלא מדעתו ואפילו הודיעו אין מתירין. Nach der Nedarim 65 α. נדרים שבין אדם לחבירו אין אני יכולים להתיר 23 β daselbst: zu und R. Nissim לו, אלא בפניו. [4]) Nedarim S. 63 β. הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל. Vergl. Joredea 201. 3. [5]) Vergl. darüber die Artikel. „Buße" und „Versöhnungstag". [6]) Tur Oroch chajim 619. אבל אנו לא ראינו ולא שמענו מאבותינו דמה חועלת התרה למי שמתנה אחר נדרו. [7]) Das. [8]) Das. in Beth Joseph: וטוב הדבר שידא בטל דלכך אין אני סוברים ילא נוהגין לעשות כן שלא לאמרו.

R. Jakob Tam (1130—1171) beabsichtigt zu haben; er änderte die Lesart von: „vergangenem Versöhnungstag u. s. w.“ und setzte dafür: „Von diesem Versöhnungstag bis zum künftigen Versöhnungstag“ (s. oben), womit er der Polemik des R. Natronai, daß keine Bedingung nach der Ablegung nütze, ausweichen wollte und dem ganzen „Kolnidre“ eine neue Bedeutung gab. Dasselbe spricht nicht mehr von der Auflösung ausgesprochener, längst abgelegter Gelübde, sondern von künftigen Gelübden, die im Laufe des neuen Jahres erst abgelegt werden möchten. Bei denselben können Bedingungen im Voraus gestellt werden, es fällt somit die Hauptpolemik der Gegner weg. In neuester Zeit, wo das „Kolnidre“ wieder von Judenfeinden als Mittel zu Angriffen auf das Judenthum gebraucht wird, als wenn dasselbe am Abend des Versöhnungstages Absolution für künftige Eide ertheile und so den Meineiden Thür und Thor öffne, haben mehrere Gemeinden in Deutschland und Amerika das „Kolnidre“ ganz abgeschafft. Mehreres siehe: Versöhnungstag.

Märtyrer, Märtyrerthum, קדושת השם, Heiligung des göttlichen Namens, auch: מסירת נפש, Hingebung des Lebens. Die Ausdrücke: „Märtyrer“ und „Märtyrerthum“ sind dem Griechischen entlehnt, wo sie „Zeugen“, „Zeugenschaft“, Blutzeugen, Blutzeugenschaft bedeuten und diejenigen bezeichnen, die für ihren Gottesglauben in den Tod gingen, durch keine Todesandrohung von demselben abzubringen waren. Die hebräischen Benennungen dafür sind: „Heiligung des göttlichen Namens,“ קרושת השם, „Hingebung des Lebens,“ מסירת הנפש, die deutlicher das Religiösethische dieser That betonen. Der Mosaismus hat kein ausdrückliches Gebot dafür, aber die Tradition findet dasselbe in 3 M. 22. 32: „Und ihr sollet nicht entweihen meinen heiligen Namen, ich will geheiligt werden in der Mitte der Söhne Israels, ich, der Ewige, der euch heiliget“ angedeutet.[1] „Dem ganzen Hause Israel, heißt es, ist die Heiligung des großen göttlichen Namens geboten nach den Worten: „und ich will geheiligt werden in der Mitte der Söhne Israels“ (3 M. 22. 32), sie (die Israeliten) sind gemahnt, ihn nicht zu entweihen, denn es heißt: „und sie sollen meinen heiligen Namen nicht entweihen (Ezech. 37).“[2] Die Lehrer des zweiten Jahrhunderts, R. Akiba, R. Elieser, Ben Asai und R. Elieser b. Jakob u. a. m. beziehen den Vers 5 M. 6. 5: „Und du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele“ auf die Pflicht des Märtyrerthums; sie deuten die Worte: „mit deiner ganzen Seele“, auch wenn man dir das Leben nehmen sollte, denn also heißt es: „Denn deinetwegen werden wir getödtet den ganzen Tag (Ps. 44. 18); Ben Asai: „Liebe Gott bis zum letzten Lebensodem“; R. Elieser: „Manchem Menschen ist das Leben lieber als das Geld, darum steht: Und du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen.“[3] Das Buch Daniel widmet den Märtyrern Daniel, Chananja, Mischael und Asaria, die sich bereitwillig in den für sie bereiteten Tod für ihren Gottesglauben begaben, aber auf wunderbare Weise gerettet wurden, eine ausführliche Schilderung und die Psalmen 44 und 50 verherrlichen das Märtyrerthum durch die Ausrufe: „Versammelt mir meine Frommen, die meinen Bund schließen am Opfer“[4]; „Alles dies hat uns betroffen, wir haben deiner nicht vergessen und sind nicht treulos in deinem Bunde geworden“[5]; „Ob wir den Namen unseres Gottes vergaßen und unsere Hände zu einem fremden Gott ausgebreitet“[6]; „Denn deinetwegen werden wir getödtet den ganzen Tag.“[7] Von den Apokryphen sind es die Makkabäerbücher (s. d. A.),

---

[1]) Sanhedrin S. 74 α. [2]) Maimonides h. jesode hathora Absch. 5. 1. כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנ ונקדשתי בתוך בניישראל ומוזהרין שלא לחללו שנ׳ ולא תחללו [3]) Die Hauptstelle ist in Sifre zu ואת חנן 5 M., sie lautet: ובכל נפשך-אפי׳הוא נוטל את נפשך בן עזאי אמר אהבהו עד מיצוי נפש • ראב״י אם יש לך אדם שגופו חביב עליו ממנו לכך נאמר בכל נפשך Hierzu vergl. Berachoth S. [illegible] β. und Sanhedrin S. 74 α, wo der letzte Satz im Namen des R. Elieser b. Hyrkanos zitirt wird. Von R. Akiba ist obige Deutung in Berachoth S. 61 β; ebenso das. S. 54 α [4]) Ps. 50. 5. אספו לי חסידי כורתי בריתיעלי זבח. [5]) Das. 44. 18. [6]) Das. V. 21. [7]) Das. V. 23. כי עליך הרגנו כל היום.

die mit großer Ausführlichkeit von den Märtyrern in der syrischen Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes berichten und dieselben im Andenken des Volkes frisch erhalten wollen. Die Erzählung von der Frau und den sieben Kindern, die als Märtyrer starben, ging von da in das talmudische Schriftthum über, wo sie neue Bearbeitungen gefunden.[1]) Die Frage, wann die Pflicht des Märtyrerthums für den Israeliten eintrete, oder auf welche geforderte Gesetzesübertretung man mit dem Leben einzustehen habe, darüber bringt das talmudische Schriftthum ausführliche Verhandlungen der Volks- und Gesetzeslehrer aus dem zweiten, dritten und vierten Jahrhundert. Wir haben von denselben im Artikel: „Hadrianische Verfolgung" ausführlich gesprochen und wollen hier nur das Nöthige kurz hervorheben. „In dem Obergemach des Hauses Nitsa zu Lod (s. d. A.) verhandelten und beschlossen sie (die Gesetzeslehrer), daß man auf Aufforderung unter Todesandrohung zur Uebertretung jedes andern Gebotes, nur nicht des Götzendienstes, der Unzucht und des Mordes, den Märtyrertod nicht zu erleiden braucht und die geforderte Gebotsübertretung vollziehen darf."[2]) Dieser Bericht ist etwas dunkel und unbestimmt, man weiß nicht, ob derselbe die öffentliche oder die geheime Gesetzesübertretung meine, auch ob diese Bestimmung für jede Zeit, also auch für die der Religionsverfolgung, Geltung haben soll. Das Ganze bedurfte noch einer Interpretation, die auch im dritten Jahrhundert von den Lehrern gegeben wurde. Jedenfalls ist die Behauptung nicht sachgemäß, obige Bestimmung auch auf die geforderte geheime und öffentliche Gebotsübertretung zu jeder Zeit, auch in Religionsverfolgungszeiten, auszudehnen.[3]) Wir wollen darüber unter den Gesetzeslehrern in der Zeit der hadrianischen Religionsverfolgung im zweiten Jahrhundert Umschau halten und sehen, was diese von obiger Bestimmung zur Geltung kommen ließen. Es berichtet die Mechilta: „R. Nathan (im 2. Jahrh.) erzählt: „Die mich lieben und meine Gebote beobachten," das sind die Israeliten in Palästina, die bei Lebensgefahr die Gesetze vollziehen. Warum wirst du getödtet? Weil ich meinen Sohn beschnitten habe. Warum wirst du verbrannt? Weil ich in der Thora gelesen u. a. m."[4]) Wir erfahren, daß man sich zu dieser Zeit auch wegen anderer Gesetze der Lebensgefahr aussetzte. Ebenso wird von R. Akiba und R. Chanina b. Teradjon erzählt, daß sie gegen die hadrianischen Verfolgungsedikte unter Todesgefahr öffentliche Lehrversammlungen abhielten und deshalb auch den Märtyrertod erlitten.[5]) Ein Dritter, R. Juda b. Baba (im 2. Jahrh.) vollzieht ebenfalls gegen die hadrianischen Verfolgungsedikte die Ordination (s. d. A.) an seinen Schülern und muß deshalb den Tod erleiden.[6]) Darnach wäre die Annahme berechtigt, daß obige Bestimmung keine Gültigkeit für Religionsverfolgungszeiten habe. Aber dem entgegen stehen andere Angaben: 1. die der Abmahnung des Gesetzeslehrers Pappus an R. Akiba, abzustehen von seinem Vorgehen[7]); 2. die von dem in hohem Ansehen stehenden R. Jose b. Kisma, der sich mit bitterm Tadel gegen R. Chanina b. Teradjon (s. d. A.) wendet und sein Werk der öffentlichen Lehrvorträge gleichsam als eine ungebührliche Herausforderung gegen Gott hält. „Es sollte mich wundern, ob man Dich nicht mit den Thorarollen verbrennen werde!" Ein Drittes dagegen, und zwar, was am schwersten wiegt, ist der Ausspruch R. Ismaels, daß man auch das Verbot des Götzendienstes übertreten darf, wenn dies heimlich zu begehen gefordert wird.[8]) Ich gelange dadurch zu dem Resultat, daß die chassidäische Richtung unter den Gesetzeslehrern im zweiten Jahrhundert, zu denen R. Akiba,

[1]) Siehe: „Hadrianische Verfolgung". [2]) Gemara Sanhedrin S. 74 a. Jeruschalmi Schebiith Absch. 4. 1. Jeruschalmi Sanh. Absch. 3. S. 6 b נמנו וגמרו בעלית בית נתזה בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור יעבור ואל יהרג חוץ מע"ז ג"ע וש"ד. [3]) Wie dies Graetz, Geschichte der Juden B. IV. S. 184 und Note 24 das. gethan. [4]) Mechilta zu Jithro. [5]) Berachoth S. 61 und Aboda Sara S. 17. [6]) Das. [7]) Aboda Sara S. 18 a. אני אומר לך דבר של טעם ואתה אומר מן השמים ירחמו תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש. [8]) Gemara Sanhedrin S. 74 a. aus Sifre zu אחרי Cap. 13. א"ר ישמאל מנין שאם אמר לו לאדם עבוד ע"א ואל תהרג מנין שיעבור ואל יהרג שנ' וחי בהם יכול אפי' בפרהסיא ת"ל ולא תחללו את ש קדשי..

R. Chanina b. Teradjon u. a. m. gehörten, gleich den Chassidäern in der makkabäischen Zeit [1]), sich eine strengere Gesetzespraxis auferlegten, ihr Thun war über das erforderliche Maß des Gesetzes, wogegen für die gesetzliche Praxis der obige Bericht von dem Beschluß in dem Hause des Nitsa zu Lod maßgebend war. R. Ismaels obige halachische Entscheidung forderte eine noch leichtere Gesetzespraxis, welche die unter Todesandrohung geforderte Uebertretung des Götzendienstverbotes im Geheimen (nicht öffentlich) gestattete.[2]) Es ist charakteristisch, daß R. Jochanan, der diesen halachischen Beschluß zu Lod im Namen des R. Simon b. Jehozadok mittheilt, denselben ohne jedwede Interpretation gibt. Erst in späterer Zeit wird von den Lehrern in Babylonien Rab Dimi und Rabin eine Interpretation im Namen des R. Jochanan im Sinne der obigen chassidäischen Richtung gegeben [3]), daß obiger Lyddensische Beschluß nicht für Religionsverfolgungszeiten, aber auch in den andern Zeiten nur bei nicht öffentlicher Gesetzesübertretung Geltung habe.[4]) Nach diesen spätern Angaben geschah die Kodifizirung dieses Gesetzes bei Maimonides,[5]) und in Schulchan Aruch Joredea 157. Mehreres siehe: „Hadrianische Verfolgung" und „Zehn Märtyrer".

Makkabäerbücher, ספרי החשמנאים, auch מגילות בית חשמנאי.[6]) Von den Schriften unter diesem Titel, welche die jüdische Geschichte unter den Makkabäern (s. Hasmonäer) bis tief unter Johann Hyrkan (s. d. A.) erzählen, haben sich drei in griechischer Sprache erhalten, die zu den Apokryphen des a. T. gehören und hier besprochen werden. I. Das erste Buch der Makkabäer. A. Name und Inhalt. Von dem ersten Buch der Makkabäer hat sich ein hebräischer Titel in griechischer Schrift erhalten. Derselbe lautet: „*Σαρβήθ Σαρβανέ Ελ*"[7]) = שר בית (חשמנאי) שר בני אל, Fürst des (hasmonäischen) Hauses, Fürst der Söhne Gottes.[8]) Dasselbe erzählt in sechzehn Kapiteln die Heldenthaten Judas Makkabi mit einer Vorgeschichte von den feindlichen Unternehmungen Antiochus Epiphanes gegen die Juden und einer Nachgeschichte bis zum Tode des Fürsten Simon Makkabi. Kap. 1 spricht von Alexander d. Gr., der Theilung seines Reiches, dem syrischen König Antiochus Epiphanes, von dessen Unternehmungen gegen die Juden in Palästina, den Tempel in Jerusalem, von der zugedachten Ausrottung der jüdischen Religion und der Einführung des heidnischen Kultus. Kap. 2 bringt die Erhebung unter Matthatias, der als Retter des Volkes auftritt, den Beamten des Königs tödtet, die Juden zum Abfalle und zur tapfern Gegenwehr auffordert; ferner von dem Tode Matthatias und der Einsetzung seines Sohnes zum Anführer. Kap. 3 die Kämpfe und Siege über die syrischen Feldherren Apolonius und Seron, seine weitere Rüstung zum Kampfe gegen den syrischen Feldherrn Lysias. Kap. 4. Sieg Judas M. über den Feldherrn Gorgias und dann über Lysias, sein siegreicher Einzug in Palästina, er reinigt und weiht den Tempel ein, stellt den Altar wieder her und setzt das Tempelweihfest ein. Kap. 5. Judas glückliche Kämpfe gegen die Nachbarvölker, die Idumäer, die Ammoniter, seine Befreiung der Einwohner Gileads von der Macht des Timotheus; glücklicher Kriegszug der jüdischen Feldherren Joseph und Asaria gegen Gorgias. Kap. 6. Antiochus Tod und dessen Nachfolger Eupator, der mit Gorgias gegen Palästina

---

[1]) Siehe: „Hasmonäer" und „Pharisäer und Sadducäer". [2]) Sanh. S. 74 *a*. [3]) Vergl. Jeruschalmi Schebiith Absch. 4. 1 wird diese Interpretation erst von Seïra, dann von R. Jochanan im Namen des R. Janai gegeben. אמר זעירא ור' יוחנן בשם ר' ינאי mit dem Schluß: כגון פפוס ולוליינוס אחיו, also ganz im chassidäischen Sinne. [4]) Gemara Sanhedrin S. 74 *a*. [5]) h. Jesodi Hathora Absch. 5. 1. [6]) So in Halachoth Idoloth. [7]) Euseb. hist. evangel 6. 25. [8]) Nach Ps. 82. 6. 7. Es ist viel über die Enträthselung dieses Titels gerathen worden. Herzfeld II. S. 263 und 457 hält denselben gleich: שרביט שר בני אל, „Ruthe des Fürsten der Söhne Gottes", ohne anzugeben, ob man unter שרביט „Scepter" oder „Zuchtruthe" zu verstehen habe. Geiger. Urschrift S. 205: כרבת סרבני אל, d. h. „die Widerspenstigkeit der Gott Widerstrebenden"; Derenburg, Essai S. 451, will darin eine Abkürzung von ספר בית שר בני אל, „Buch der Familie, des Fürsten, der Söhne Gottes". Meine obige Angabe ist ohne jede weitere Deutung, wir haben uns nur das fehlende „חשמנאי" zu ergänzen.

zieht und bis nach Jerusalem vordringt, wo er auf den Rath Gorgias den Frieden schließt. Kap 7. Der neue König Demetrius, ein Neffe des Antiochus, der sich des syrischen Thrones bemächtigt hatte, schickte erst den Feldherrn Bakchides und dann den Feldherrn Nikanor mit mächtigen Kriegsheeren gegen Judäa, aber sie wurden geschlagen und getödtet. Kap 8. Die Bundesschließung des Juda M. mit den Römern, die Einsendung einer Abschrift des Bundesvertrages nach Jerusalem. Kap. 9. Judas M. unglückliche Schlacht gegen Bakchides, sein Tod auf dem Schlachtfelde, Jonathans Erhebung an dessen Stelle, sein Bruder Johannes fällt durch die Araber, aber er schlägt Bakchides und zwingt ihn zum Frieden. Kap. 10. Die Thronbesteigung Alexanders, eines Sohnes des Antiochus Epiphanes, in Syrien; Jonathan M. tritt auf seine Seite, Apolonius, der Feldherr des Gegenkönigs Demetrius, wird in Judäa von Jonathan geschlagen, wofür ihm Alexander große Ehren erweist. Kap. 11. Nach Alexanders Fall und Tod war Demetrius der alleinige König in Syrien, der Judäa Steuerfreiheit schenkt. Jonathan leistet ihm Gegenhilfe, doch tritt er bald, als dieser undankbar war, zu dessen Gegenkönig Antiochus, Alexanders Sohn, über. Kap. 12. Jonathans Bündnißerneuerung mit den Römern, sein Sieg über Demetrius, die Befestigung Jerusalems und anderer Städte, Jonathans Tod durch Tryphon. Kap. 13. Simons M. Erhebung zum Volksfürsten, sein Friedensvertrag mit Demetrius, die Erlangung vieler Freiheiten für Judäa. Beendigung des Krieges. Kap. 14. Glückliche Regierung Simons, Bündnißerneuerung mit den Römern und Spartanern, seine Einsetzung zum erblichen Hohenpriester. Kap. 15. Antiochus, Sohn des Demetrius, Bündniß mit Simon gegen Tryphon, Treulosigkeit des Antiochus und Krieg gegen ihn. Kap 16. Sieg der Söhne Simons über den syrischen Feldherrn Kendebäus, die Ermordung Simons M. durch seinen Schwiegersohn Ptolemäus, die Erhebung Johann Hyrkans, des Sohnes Simons, zum Hohenpriester und Volksfürsten. II. **Grundsprache, Tendenz, Verfasser, Abfassungszeit, Wichtigkeit und Uebersetzungen.** Die Abfassung dieser Schrift war in hebräischer Sprache, das griechische Makkabäerbuch ist eine Uebersetzung derselben. Das geht hervor aus den vielen Hebräismen in dem griechischen Text,[1]) sowie aus dem Zeugniß des Hieronymus in seinem Prolog gal. Der Verfasser derselben war ein palästiniensischer Jude, es weisen darauf hin seine Bekanntschaft mit den Oertlichkeiten, seine Sprache und seine in diesem Buche ausgeprägte Parteistellung und Parteirichtung. In Kap. 2, 32—45, wo er von den Folgen der chassidäischen Richtung spricht und die Richtigkeit der Lehren der Gesetzesgerechten, Zaddikim (s. d. A.), in Bezug auf das Sabbatgesetz lobend hervorhebt, merken wir, daß der Verfasser zur Partei der Zaddikim, aus denen später die Sadducäer (s. Pharisäer und Sadducäer) hervorgingen, gehört. Bestärkt werden wir darin dadurch, daß in dem ganzen Buche weder von der Todtenauferstehung, noch von den messianischen Erwartungen (s. Messias) gesprochen wird, Gegenstände, die der Pharisäismus in seinem Gegensatze zu dem Sadducäismus stark betont.[2]) Das ganze Buch erscheint demnach gleich dem Sirachbuche (s. Jesus Sirach) eine Tendenzschrift für die Partei der Zaddikim, welche die Mitte zwischen den Hellenisten und den Chassidäern inne hielten und den Hauptanhang der Hasmonäer (s. d. A.) bildeten. Ueber die Zeit des Verfassers gibt uns die Stelle in Kap. 16. 23. 24 Auskunft; es ist sicher, daß die Abfassung nach dem Tode Johann Hyrkans (gest. im Jahre 106 v.) geschah, aber keinesfalls viel später, da er von den Römern nur unklare Kunde (Kap. 8) und volles Zutrauen zu ihnen hat.

---

[1]) Herzfeld II. S. 455—57. Siehe daselbst die Aufzählung derselben; ferner Ewald. Gesch. IV. 604. Geiger, Urschrift S. 612. Wir erwähnen das dunkle Wort Σαραμελ im 1. B. Macc. 12 23, das nichts anderes ist als eine Zusammensetzung von שר-עם-אל, „Fürst des Volkes Gottes" Mehreres siehe de Wette, Einleitung ins a. T. . 443 Anmerk. a. [2]) Siehe: „Jesus Sirach und sein Buch", wo wir nachwiesen, daß auch der Verfasser zur Partei der Zaddikim gehörte.

Dem Verfasser lagen schriftliche Quellen vor[1]); geschichtlich bedeutsam sind die Nachrichten von den Bündnissen mit Rom und Sparta,[2]) die Correspondenz mit den Spartanern,[3]) der Volksbeschluß über die Erhebung Simons M. zum erblichen Hohenpriester und Volksfürsten[4]) u. a. m. Diese Schrift wurde erst aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt, später wurde aus ihr eine syrische und eine lateinische Uebersetzung angefertigt. Ueber das hebräische „Megillath Antiochus", מגילת אנטיוכוס, verweisen wir auf den Artikel: „Kleinere Midraschim." II. Das zweite Buch der Makkabäer. a. Inhalt. In strengem Gegensatz zum ersten Makkabäerbuch ist dieses zweite in seiner Sprache, Darstellung und tendenziösen Richtung. Dasselbe besteht aus zwei ungleichen Theilen, von denen hat der erste zwei Schreiben der paläst. Juden an die ägyptischen über die Feier des Tempelweihfestes (s. d. A.), der zweite bringt einen Auszug aus dem größern Geschichtswerke des Jason von Cyrene über die Thaten der Makkabäer bis zum Tode Nikanors (von 176—161 v.). Im ersten Theile datirt der erste Brief[5]) aus dem Jahre 168 seleucid. Aera = 124 v., der den Juden von der Wiederherstellung des Tempeldienstes berichtet und sie zur Mitfeier des Tempelweihfestes auffordert. Der zweite Brief[6]) hat kein Datum, er ist vom Synedrion und Judas M. an den Priester Aristobul, den Lehrer des Königs Ptolemäus, und an die ägyptischen Juden gerichtet. In demselben berichten sie von dem Tode des Antiochus Epiph. bei dem versuchten Tempelraub zu Nanäa[7]), dem Feste der Tempelweihe in Jerusalem und dem Wiederauffinden des heiligen Feuers unter Nehemia. Ausführlich ist da die Erzählung von der wunderbaren Erhaltung dieses heiligen Feuers, das wieder von ihnen aufgefunden wurde.[8]) In einer Höhle des Berges Nebo sollen auch die Stiftshütte, die Bundeslade und der Rauchaltar verborgen worden sein.[9]) Zum Schluß ist die Einladung zum Tempelweihfest, wo die Hoffnung ausgedrückt wird, Gott werde die Israeliten im heiligen Lande wieder vereinigen.[10]) Es folgt nun der zweite Theil, ein Auszug aus dem größern Geschichtswerke Jasons auf Cyrene, angefertigt von Epitomator mit einem Vor- und Nachwort. Der Auszug hat zwei Haupttheile, der erste von Kap. 3. 1 bis 7. 42, der zweite Kap. 8. 1 bis 15. 12. In dem Vorwort erzählt er von dem Geschichtswerk Jasons über die Thaten des Makkabäer Judas und seine Länder, die Kriege gegen die syrischen Könige Antiochus IV. Epiphanes und dessen Sohn Eupator u. a. m. Der erste Theil des Auszuges spricht von der Bedrängniß des jüdischen Volkes gegen Ende der Regierung des Saleukus IV. Philopator (gest. 174 v.) und Antiochus Epiphanes, von Simon, dem Tempelbeamten, als Anstifter alles Unheils aus Haß gegen den frommen Hohenpriester Onias III., wie er den syrischen König zur Absendung des Reichskanzlers, um den großen Tempelschatz zu heben, aufstachelt. Die Vereitlung dieses Tempelraubes geschah durch ein Wunder (Kap. 3). Die Intriguen Simons gegen Onias veranlassen Letztern, sich zum Könige zu begeben.[11]) Nach dem bald darauf erfolgten Tod des Antiochus IV. Epiphanes versteht Jason sich von dem neuen König Eupator das Hohepriesterthum zu erwirken mit der Erlaubniß zur Einführung der griechischen Religion und Sitten, die von ihm verwirklicht wurde.[12]) Nach drei Jahren wird er von Menelaos, dem Bruder Simons, verdrängt[13]), dessen schmähliches Treiben alles Frühere übertrifft.[14]) Es folgt der Kriegszug des Königs nach Aegypten, dessen angeblicher Tod den Jason zur Rückkehr nach Jerusalem aufreizt, wo er ein Blutbad anrichtet, aber bald von da wieder vertrieben wird, worauf er als Flüchtling elendlich in der Fremde stirbt.[15]) Auf dem Rückzuge erobert er Jerusalem und nimmt aus dem Tempel im Werth von 1800 Talenten.[16]) Später

---

[1]) 1. B. Macc. Kap. 9. 22. [2]) Das. 8. 29—32. [3]) Das. 12. 6—18; 20—23. [4]) Das. 14. 27. [5]) Nach Berthaeus, Kap. 1. 1—10, da das Datum in V. 10 noch hierher gehört. [6]) Kap. 1. 10; 2. 18. [7]) Kap. 1. 11—17. [8]) Das. 1. 10—36; 2. 1—19. [9]) Das. 2. 1—8. [10]) Das. 2. 16—18. [11]) Kap. 4. 1—6. [12]) Kap. 4. 7—22. [13]) Das. V. 23—26. [14]) Das. V. 27—50. [15]) Das. K. 5. 1—10. [16]) Das. V. 11—21.

schickt er von Antiochien ein feindliches Heer unter Apollonius, welches das Volk schrecklich drückte und den Tempel schändete; die Juden wurden gewaltsam zum Heidenthume gezwungen.[1]) Ausführlich wird da von dem Martyrium des neunzigjährigen Schriftgelehrten Eleasar und einer Frau mit ihren sieben Söhnen erzählt.[2]) Der zweite Theil spricht meist von Judas Makkabäer, von seinem glücklichen Kriege gegen die syrischen Heere und deren Feldherren bis zum Tode Nikanors (161 v.)[3]), der darauf erfolgten Reinigung und Weihe des Tempels in Jerusalem[4], der Einsetzung des Tempelweihfestes und des Nikanortages.[5]) Hier schließt sich von Kap. 15 37—39 das Nachwort vom Werthe dieser Schrift an II. Sprache, Darstellungsweise, Tendenz, Verfasser, Zeit Werth und Bedeutung. Wie in der Angabe des Inhalts, so haben wir auch diese einzelnen Theile bei der Erörterung dieser Punkte auseinander zu halten. Es gibt sich im ersten Theil der erste Brief im griechischen Texte als eine Uebersetzung aus dem Hebräischen kund; die Grundsprache desselben war daher hebräisch.[6]) Ebenso erscheint das Gebet (Kap. 1 24 29) als eine Uebersetzung aus dem Hebräischen, was jedoch nicht von dem Uebrigen dieses Briefes behauptet werden kann. Dagegen ist der zweite Theil sicher in griechischer Sprache abgefaßt; wir haben hier den herrschenden Dialekt recht rein und in leichtem Periodenbau vor uns. Die Darstellungsweise weicht vom 1. Buch der Makkabäer bedeutend ab; der Verfasser liebt das Wunderliche, Sagenhafte und Uebertriebene[7]), er gibt seine Erzählung mit abenteuerlichen Wundergeschichten[8]) und willkürlichen Ausschmückungen[9]) und versucht Propaganda für den Auferstehungsglauben zu machen. Dies veranlaßt uns, in ihm einen Anhänger der Chassidäer oder Pharisäer zu erkennen, der den Hellenismus und den Sadducäismus bekämpft und so die entgegengesetzte Richtung von dem 1. Buche der Makkabäer vertritt. Der Verfasser des ersten Theiles kann auch ein paläst. Jude gewesen sein, dagegen lebte der zweite sicher in Aegypten. Vielleicht war auch der Zweck des ersten Theiles, den Tempel in Leontopolis in den Hintergrund zu stellen.[10]) Ueber die Abfassungszeit sprechen mehrere Angaben, daß das Buch vor der Zerstörung Jerusalems schon geschrieben war; Stadt und Tempelkultus werden bestehend vorausgesetzt. Auch dieses Buch ist sehr früh ins Syrische und Lateinische übersetzt worden. III. Das dritte Makkabäerbuch. Dasselbe ist das kleinste und wunderlichste unter den Makkabäerbüchern. In sieben Kapiteln bringt es eine Wundergeschichte, wie Ptolemäus IV. Philopator, König von Aegypten (regierte vom Jahre 221—202 v.), nach der Schlacht bei Raphia (im Jahre 217 v.), in der er Antiochus den Gr., König von Syrien (regierte von 224—187 v.) besiegt hatte, nach Jerusalem kam, im Tempel opferte und in das Allerheiligste, wohin der Eintritt verboten war, eindringen wollte, wovon er jedoch durch ein Wunder, er wurde plötzlich gelähmt, zurückgehalten wurde. Nach Aegypten zurückgekehrt, veranstaltete er aus Rache eine starke Judenverfolgung, aber auch diese kam auf wunderbare Weise nicht zur Ausführung, sodaß der König dadurch von seinem Vorhaben abstand und ein Freund der Juden wurde.[11]) Dieses Buch ist im Stil, Darstellung und Tendenz ganz wie das zweite Makkabäerbuch; es verherrlicht den Tempel zu Jerusalem und enthält somit indirekt eine Polemik gegen den Oniastempel. Derselbe ist ebenfalls in syrischer Uebersetzung, aber nicht in lateinischer, daher nicht in der Vulgata. Es führt noch eine Schrift den Namen „Makkabäerbuch" oder „Viertes Makkabäerbuch", das jedoch untergeschoben ist und nicht hierher gehört, wie dies sein Inhalt und der richtige Titel: „Von der Herrschaft der Vernunft," *περὶ αὐτοκράτερος λογισμοῦ*, darthun.[12])

---

[1]) Das. K. 5. 22 bis 6. 17. [2]) Das K. 6. 10 bis K. 7. 10. [3]) K. 8. 1 bis 9. 25; 10. 10 bis 15. 36. [4]) Das. K. 10. 1—9. [5]) Das K. 15. 16. [6]) Das Synedrion in Palästina hat gewiß nur hebräisch geschrieben. [7]) K. 4. 18 ff.; K. 7. 27 ff.; 9. 9—27; 11. 16—38. [8]) K. 3. 25 ff.; 5. 2 ff.; 11. 8 ff.; 15. 12. [9]) Das. [10]) Siehe: „Oniastempel". [11]) Vergl. Joseph. contra Apion. II. 5, wo ebenfalls von einer Judenverfolgung in Aegypten um diese Zeit erzählt wird. [12]) Vergl. darüber Freudenthal, Progr. 1869, S. 72—90.

Massecheth Sopherim, מסכת סופרים. Halachischer Traktat für die Schreiber, Abschreiber der heiligen Schriften. Derselbe hat eine Zusammenstellung (aus dem 9. Jahrh.) von den halachischen Vorschriften zur Abschreibung der Gesetzesrolle, Thora, der Rolle des Esterbuches, der Tephillin, Mesusoth u. a. m., sowie die Angaben über die Orthographie und die Richtigkeit des hebräischen Textes; ferner die Bestimmungen für den Vorleser und Vorbeter über die Vorlesungsabschnitte aus der Thora und den andern biblischen Büchern und die Gebete an Sabbat-, Fest- und Fasttagen. Im Ganzen zählt derselbe 21 Kapitel, die nach ihrem oben angegebenen Inhalte in drei Theile zerfallen: 1. über die Schreibung, die Anfertigung der genannten heiligen Schriften, 2. die masorethischen Regeln zum richtigen Schreiben des hebräischen Textes und 3. den Synagogenritus. Zum ersten Theil gehören die ersten fünf Kapitel, von denen bestimmt das erste die Schreibmaterialen, die Schriftzeichen, die zum Abschreiben berechtigten Personen, die Hauptabsätze im hebräischen Texte und die Schriftsprache mit Einschiebseln des Berichts über die Textänderung in der griechischen Uebersetzung der Thora; das zweite die Ordnung der Schreibung nach Blättern, Blattseiten, freien Spatien, Zeilen nebst den nöthig werdenden Ausbesserungen; das dritte die Verbindung der andern biblischen Schriften mit der Thora, ihre Unterschiede von derselben, die Heilighaltung derselben in ihren verschiedenen Abstufungen; das vierte die Gottesnamen in ihrer unterschiedlichen Heiligkeit, die nicht verlöscht werden dürfen; das fünfte die nothwendige Weihe beim Abschreiben der Gottesnamen nebst andern Bestimmungen von der Würde der Gesetzesrolle. Der zweite Theil hat vier Kapitel (Kap. 6—9); es spricht das sechste von den nöthigen Zwischenräumen bei manchen Hauptabsätzen, den Punkten über den Buchstaben vieler Wörter und andern masorethischen Textfeststellungen; das siebente von den Wörtern, die defekt und plene (ohne oder mit ו) geschrieben werden; das achte von den Varianten des hebräischen Textes in den biblischen Büchern; das neunte die Fortsetzung der masorethischen Regeln nebst Angaben der Wörter, die geschrieben, aber bei öffentlicher Vorlesung mit andern Ausdrücken zu vertauschen sind; ebenso eine Aufzählung der Stellen, die nicht öffentlich übersetzt werden dürfen. Wir haben schon hier den Uebergang zum dritten Theil, dem Synagogenritus. Zu diesem gehören: a. die Kapitel 10—14 mit ihren Bestimmungen über öffentliche Vorlesung aus der Thora und den andern biblischen Schriften an Sabbat-, Fest- und Fasttagen mit den üblichen Vor- und Nachbenediktionen bei denselben, sowie von den hierzu nöthigen zehn Personen und den Gebeten Kaddisch und Borchu, nebst Einschiebseln über die Schreiberei derselben; ferner die Kapitel 15—21 mit ihren Angaben der Gebete und des Vortrages derselben ebenfalls an Sabbat-, Fest- und Fasttagen. Von diesen behandeln die Kapitel 17—21 auch die Vorschriften für die Festvorträge. Die Quelle dieser Sammlung von Gesetzen ist die Mischna, die jerusalemitische und babylonische Gemara und andere Schriften.[1]) Viele von den angeführten Gebeten erinnern an eine paläst. Liturgie; ebenso wendet er sich bei Verschiedenheit der Gebräuche den paläst. zu.[2]) Ort der Abfassung soll Palästina gewesen sein. Ihre Zeit war nicht vor dem neunten Jahrhundert.[3])

Megillath Taanith, מגילת תענית, Fastenrolle, oder **Massecheth Megillath Taanith**, מסכת מגילת תענית. Traktat der Fastenrolle. Nachbiblische Schrift des Vor- und Nebenschriftthums der Mischna, die in prägnanter Kürze nach der Reihenfolge der Monate in zwölf Kapiteln (Perakim) die Denk- und Freudentage der Geschichte des jüdischen Volkes während des zweiten jüdischen Staatslebens

---

[1]) Die Mischna Megilla IV. bildet die Unterlage von Kap. 10—14; ebenso ist Kap. 12 das. aus Gemara Jeruschalmi Megilla III. 7; Kap. 15 und 16 sind nach Mischna Megilla 1. 4 u s. w. Eine Zusammenstellung darüber im Orient, Jahrg. 1851, S. 215, Anm. 44—46; ebenso Müller, Soferim S. 16, Anm. daselbst. [2]) Das. S. 19 und 20. [3]) Eine schöne Ausgabe dieses Traktats veranstaltete Dr. Joel Müller, Leipzig 1878, der er eine ausführliche Monographie hinzufügte.

in Palästina und nach demselben bis zur Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. aufzählt und sie durch religiöse Bestimmungen, an ihnen nicht zu fasten oder öffentliche Trauer (Leichenreden) zu halten, der Vergessenheit zu entreißen sucht. Diese Schrift kann mit Recht in ihrer Gesammtfassung als ein Siegeskalender der Juden gelten, auch, da sie uns zu jedem Tage dessen Hauptbegebenheit angibt, als Chronik, die neben dem ersten Makkabäerbuch und der Geschichte der jüdischen Alterthümer des Josephus (s. d. A.) von nicht geringer Bedeutung ist. Es sind 35 wichtige Ereignisse, die hier in aramäischer Sprache, der damaligen Volkssprache der Juden Palästinas, verzeichnet sind, die sich wegen ihres Lapidarstiles gleich Inschriften auf Denkmälern ausnehmen, daher sie später durch Zusätze erklärt werden mußten. Diese Zusätze sind von den Tanaim (s. d. A.), die sich durch ihre hebräische Sprache von dem aramäischen Text merklich unterscheiden. Noch später kamen von den Amoraim (s. d. A.) hierzu gewisse Glosseme[1]) und bei der Schlußredaktion wurde der Schrift noch ein Abschnitt über die Fasttage hinzugefügt. Die Bestandtheile der gegenwärtigen Fassung des Megillath Taanith sind daher: 1. der Urtext in aramäischer Sprache, 2. die Zusätze und Glosseme in hebräischer Sprache und 3. der letzte hinzugefügte Abschnitt, מאמר האחרון, ebenfalls in hebräischer Sprache. I. Der Urtext berichtet, wie bereits erwähnt, von 35 Denk- und Freudentagen und den Ereignissen an denselben. Dieselben sind: 1. der 8. Nisan, wo die pharisäische Anordnung gegen die Annahme der Sadducäer (s. d. A.) durchgesetzt wurde, daß die Kosten für das beständige tägliche Opfer am Abend und Morgen aus dem Tempelschatze bestritten werden soll[2]); 2. der 8. d. M. bis Ende des Passahfestes, an denen ebenfalls gegen die Lehre der Sadducäer endgültig beschlossen wurde, daß das Wochenfest (s. d. A.) nicht gerade an dem Tag nach dem Sabbat (Sonntag), sondern auch an andern Tagen der Woche, je nach kalendarischer Bestimmung, gefeiert werden kann[3]); 3. der 7. Ijar wegen der Einweihung der Mauer Jerusalems unter Nehemias (Nehem. 6)[4]); der 14. d. M. als Tag des Schlachtens des zweiten Passahopfers für die, welche das Passahopfer den 14. Nisan nicht darbringen konnten[5]); der 23. d. M., an dem durch die Siege der Makkabäer die syrische Besatzung die Burg Akra in Jerusalem verlassen mußte[6]); der 27. d. M., hörte die Kronensteuer in Judäa, Jerusalem, auf, die bisher an den syrischen Machthaber abgeliefert wurde[7]); der 14. Sivan[8]) die Einnahme der Festung Bethsur (s. d. A.) durch die Makkabäer[9]); der 15. und 16. d. M. die Vertreibung der Heiden aus Beth'ean, Scythopolis, und der Ebene, sodaß diese Gebietstheile unter Johann Hyrkan zu Judäa geschlagen wurden[10]); der 25. d. M., zogen unter Alex. Janai die fremden Krieger von Jerusalem und Judäa ab[11]); der 14. Tamus die Abschaffung des Strafcodex, ספר גזרתא, der Sadducäer[12]); der 15. Ab die Einführung der Spende des Opferholzes[13]); der 24.

[1]) Siehe weiter. [2]) M. T. I. nebst Zusatz das. Vergl. Sukka S. 2? β; Pesachin S. 10 β. [3]) Siehe: „Pharisäer und Sadducäer". [4]) M. T. II. 1, dort der erklärende Zusatz [5]) Das., siehe „Passahopfer". [6]) Das. Das Scholion daselbst, היא מקום הקראים, hat den Erklärern viel zu schaffen gemacht. Doch helt sich diese Schwierigkeit durch die correkte Leseart, wie dieselbe sich in dem halberstamm'schen Manuskript findet und lautet: מקום הגלין, „Stätte der Vertriebenen". Die Erklärung von Graetz in seiner Monatsschrift 1875 darüber ist nicht sinnentsprechend. [7]) Das. Vergl hierzu 1. B. d. Makkab. 13. 39 den Bericht, daß Demetrios dem jüdischen Volke Krongelder, überhaupt Tribut erlassen habe. Das Scholion daselbst bezieht die Angabe des Urtextes auf die Kränze der Götzenopfer, die nach den Siegen der Syrer gebracht wurden, auf deren Hörnern die jüdischen Hellenisten ihren Gottesglauben verleugneten. וכותבין שאין להם חלק בעליין, Nach dem halberstamm'schen Codex. [8]) Nach dem halberst. Codex in unserm M. T. ist das Datum den 17. Sivan, wozu jedoch die folgenden Daten nicht passen. [9]) Vergl. 1. Makkab. 14. 33, wo von dieser Eroberung gesprochen wird; daselbst hausten die Hellenisten. [10]) Das. III. 2: גלו אנשי בית שאן ואנשי בקעתא. Vergl. hierzu Josephus j. K. 1. 2. 7; Joseph. Antt. 13. 10. 3, wo dieses bestätigt wird. Hierzu noch Derenburg, Essai S. 74, Anmerk. 3. [11]) Nach der Leseart in Halberst. Codex. איתנטילו המוסנאי מיהודא ומירושלים, nicht דמוסנאי, wie in unserer Ausgabe. Das Wort המוסנאי griechisch δημοσύνη, „Geübte Krieger". Vergl. Joel Müller in Gr. M. 1875, S. 46. [12]) Das. 2 bsch. 4. 1; vergl. Joseph. Antt. 20. 9. 1, wo dieses Faktum bestätigt wird. [13]) Das. 5. 11. Vergl. den Artikel: „Opferholzspende".

d. M. die Feststellung des Erbrechts nach pharisäischer Anordnung[1]); der 7. Ellul die Einweihung der Mauer Jerusalems[2]) unter den Hasmonäern[3]); der 17. d. M. die Vertreibung der Römer aus Jerusalem in dem Kriege vor der Zerstörung Jerusalems[4]); der 22. d. M. die Vernichtung der zum Heidenthum übergetretenen jüdischen Hellenisten[5]); der 3. Tischri die Einstellung des Gebrauchs des Gottesnamens in öffentlichen Dokumenten[6]); der 23. Marcheschvan die Zerstörung der von den Heiden auf dem Altar errichteten Brandstätte für Götzenopfer[7]); der 25. d. M. die Einnahme und Zerstörung Somrons,[8]); der 27. d. M. die antisadducäische Anordnung betreffend die Beigabe des Mehlopfers[9]): der 3. Kislev die Entfernung der Bildsäulen aus dem Tempelvorhofe nach dem Siege der Makkabäer[10]); der 7. d. M. wird als Festtag ohne weitere Angabe bezeichnet. Das Scholion dazu gibt den Tod Herodes I. an, doch ist wohl hier von der Nichtausführung des Todesbefehls an die Gesetzeslehre, der von Herodes gegeben, aber durch die Dazwischenkunft der Salome vereitelt wurde[11]); der 21. d. M. die Zerstörung des Tempels der Samariter auf Gerisim[12]); der 25. d. M. die Einweihung des Tempels durch die Makkabäer[13]); der 28. Tebeth die Rekonstituirung des Synedrions durch Verdrängung der sadducäischen Mitglieder[14]); der 2. Schebat, ein Festtag ohne weitere Erklärung. Das Scholion gibt den Tod des Königs Janai an[15]); der 22. d. M. die Störung des Befehls, das Bildniß Kaligulas in dem Tempel aufzustellen[16]); der 28. d. M. der Abzug Antiochus (wohl Antiochus Eupater von Jerusalem[17]); der 8. und 9. Adar als Tage der Prozession um Regen und des Regenseintreffens[18]); der 12. d. M. der Trajanstag (s. Trajan)[19]); der 13. d. M. der Nikanortag,[20]) es ist der Siegestag der Hasmonäer über den syrischen Feldherrn Nikanor[21]); der 14. und 15. d. M. die Purimtage[22]); der 16. d. M. der Anfang des Wiederausbaues Jerusalems Mauern, die am 7. Ijar fertig waren[23]); der 17. d. M. die Rettung des Restes der Gelehrten (Sopherim) in der Gegend von Chalcis in deren Verfolgung durch König Janai (s. d. A.)[24]); der 20. d. M. als Tag, wo Regenfasten gehalten wurden, worauf der Regen wirklich eintraf[25]); der 28. d. M. das Eintreffen der Botschaft von dem Aufhören der hadrianischen Verfolgung.[26]) II. Abfassungszeit. Darüber haben wir drei ältere, von einander abweichende Berichte. In einem wird Chananja b. Hiskia ben Garon (30 n.) als Abfasser dieser Schrift angegeben,[27]) dagegen wird in dem Scholion zu Megillath Taanith Abschnitt 2,8 dessen Sohn Elasar als derselbe genannt.

---

1) Siehe: „Pharisäer und Sadducäer", ferner: „Erbe". In M. T. Absch. V heißt es: תיבנא לדיננא. Vergl. Baba bathra S. 115 β. 2) M. T. Absch. 6. 3) Das: חנוכת שור ירושלים. 4) Das.: איתנטילו רומאי מיהודא ומירושלים. Vergl hierzu Joseph. b. j. II. 17. 8—10. 5) Das. Absch. 6: תבנא לקטלא משמריא. Vergl. den Artikel „Hellenisten". In 1. Macc. 13. 47—50; 14. 36, man habe ihnen freien Abzug gewährt. In unserm M. T. Scholion steht: המתינו להם ג׳ ימים 6) Das. Absch. 7. 1. Vergl. Rosch Haschana S. 18 β und den Artikel: „Namen Gottes". 7) Das Absch. 8: אסתתר סוריגא מן עזרתא. Vergl. 1. Macc. 4. 43—46; 2. Macc. 10. 2—3. Middoth 1. 6 nach Derenburg, Essai S. 60 ff mit Recht gegen Graetz Annahme. 8) Das. אחידת שומרון. Vergl. Joseph. Antt. 10. 3. Siehe: „Samaria" und „Samaritaner" in Abth. II., dieser R. E. 9) Das. 10) Das. 9. 1. Vergl. Joseph Antt. 3. 1. Hierzu 1. Macc. 4. 43, wo von unreinen Steinen erzählt wird, welche weggeräumt wurden. 11) Joseph. b. j 1. 33. 6; das. Antt. 8. 2. 12) M. T. 9. 3. Vergl. Joseph. 13. 9. 1: Joma S. 69 α, wo dieses Faktum auch erzählt wird. 13) Das. siehe: Tempelweihfest, Chanuka. 14) M. T. 10. 1. Siehe das Scholion dazu und die Artikel: Simon Sohn Schetach, „Pharisäer" und Synedrion. 15) M. T. Absch. 11. 16) M. T. Absch. 11. 2. Hierzu Frkl's. M. III. S. 440. Besonders Herzfeld I. 377. 17) Nach dem 1. B. d. Makkab. 6. 51—63 drang Antiochus Eupator siegreich bis vor Jerusalem, doch gab er auf die Nachricht vom Herannahen Philipps die Belagerung Jerusalems auf. Vergl. Herzfeld I S. 286. 18) M. T. Absch. 12. 1: יום חרועה מטרא. Hierzu Gemara Taanith S. 13 β. Das Gesetz war, wenn nach den drei ersten Tagen des Regengebetes noch kein Regen eintraf, an sieben andern Tagen Prozessionen unter Trompetenschall gehalten wurden; es waren Tage, an denen der Regen nach langer Dürre wirklich eingetreten. 19) M. T. 12. 2. 20) Das. 12. 3. 21) Vergl. den Artikel: „Hasmonäer", hierzu 2. B d. Macc. 15. 36; Jerusch. Taanith 2 13. p. 66 α. 22) S. d. A. „Purim". 23) M. T. 12. 3. 24) Das. 12. 6. Hierzu Joseph. Antt. 13. 14. 2 der Bericht von dieser Verfolgung. 25) Das. 12. 7. 26) Das. 12. 8 s. d. A. „Hadrianische Verfolgung". 27) Gemara Sabbath S. 13 β.

Eine dritte Quelle bezeichnet die Aeltesten der Schulen Samais und Hillels (im 2. Jahrh.) als die Abfasser dieser Schrift.[1]) Andererseits haben sich die Tanaim R. Josua und R. Mair mit der Erklärung dieser Schrift beschäftigt, sie lag daher ihnen schon vor. Und doch kommen Fakta in dieser Schrift vor, als z. B. das von der Aufhebung der hadrianischen Verfolgung, die tief im zweiten Jahrhundert vor sich gegangen. Ich nehme daher an, daß diese Schrift ihre erste Zusammenstellung von Chananja b. Hiskia, auf dessen Sellern auch über verschiedene Bücher des biblischen Kanons verhandelt wurde,[2]) erhielt, die später durch Zusätze vervollständigt wurde, als vielleicht schon durch dessen Sohn Elasar, später durch die Gelehrten der Schulen Samais und Hillels u. a. m., sodaß sie in der Synode zu Uscha nach der hadrianischen Verfolgung (s. d. A.) ihren Abschluß gefunden haben mag.[3]) Die Erklärungen des Megillath Taanith, die heute neben dem Urtext als Scholien zu jedem Bericht stehen, sind von den Tanaim (s. d. A.) und werden schon von den Amoraim gekannt und benutzt, waren also im dritten und vierten Jahrhundert schon abgefaßt. Aber der letzte Anhangsabschnitt von den wirklichen Fasttagen stammt erst aus dem sechsten Jahrhundert. Weiter wird angegeben, daß die Gesetzeskraft der in dieser Schrift bezeichneten Bestimmungen im zweiten Jahrhundert unter dem Patriarchen R. Simon ben Gamliel II. aufgehoben wurde.[4]) Mehreres siehe: „Agadisches Schriftthum".

Midrasch, מדרש, siehe: Exegese und Agadisches Schriftthum.

Midrasch Mischle, מדרש משלי. Midrasch zum Buche der Sprüche Salomos, Sammlung agadischer Aussprüche und Exegesen älterer Lehrer (Tanaim und Amoraim) zu den einzelnen Versen dieses Buches, die gleichsam als deren Kommentar gelten sollen. Die Zitirung der Namen der Lehrer, denen diese Aussprüche und Exegesen zugeschrieben werden, ist sehr ungenau.[5]) Diese Midraschschrift bringt mit Vorliebe die Lehren der Mystik.[6]) Die Abfassung war im zehnten Jahrhundert, da der Verfasser des Aruch im elften Jahrhundert ihn erst kennt.

Midrasch Rabba, מדרש רבה, Großer Midrasch; sonst auch nur: Rabboth, רבות. Midrasch, Midraschkommentar, der sich in der Gestalt, wie er uns vorliegt, über den Pentateuch, das Hohelied, das Buch Ruth, die Klagelieder, das Buch Koheleth und das Buch Ester erstreckt, aber auch einzeln nach jedem dieser Bücher genannt und unterschieden wird. So heißt dieser Midrasch zum 1. Buch Mosis: Midrasch Bereschith Rabba; zum 2. Buch Mosis: Midrasch Schemoth Rabba; zum 3. Buch Mosis: Midrasch Vajikra Rabba; zum 4. Buch Mosis: Midrasch Bamidbar Rabba: zum 5. Buch Mosis: Midrasch Debarim Rabba; zum Hohenliede: Midrasch Schir Haschirim Rabba; zum Buch Ester: Midrasch Ester Rabba; zum Klagelied: Midrasch Echa Rabba; zum Buche Koheleth: Midrasch Koheleth Rabba und zum Buche Ester: Midrasch Megillath Ester Rabba. Es bildet dieses Midraschwerk eine Zusammenstellung der genannten Midraschim, die wir einzeln behandeln wollen. I. Midrasch Bereschith Rabba, מדרש בראשית רבה, auch: „Bereschith de R. Uschaja, בראשית רבה דר אושעיה,[7]) oder: Bereschith Rabba de R. Uschaja,[8]) und: Agadoth Erez Jisrael, אגדת ארץ שראל[9]) Midrasch zum 1. Buch

---

[1]) Megillath Taanith Absch. 11; Scholion das.; Jeruschalmi Taanith II. 13 erklärt R. Mair ein Zitat aus M. T [2]) Siehe: „Bibel", „Apokryphen", „Lied der Lieder", „Koheleth". [3]) Sabbath S. 13 β sagt R. Simon ben Gamliel II: „Auch uns sind die Leidensereignisse lieb, sie nicht der Vergessenheit anheimzugeben; aber wenn wir dies thun wollten, so würden wir es nicht vermögen." אף אנו מחבבין הצרות שאם באנו לכתוב אין אנו מספיקין [4]) Jerusch. Taanith Absch. 2 v. Gemara Rosch Haschana S. 18 β בימי רשבג בטלה בוגילת תענית. [5]) So wird da R. Josua der Schüler von R. Eliefer u. a. m. [6]) Kap. 8 ff. u. Kap. 10. [7]) So in Responsen von Hai Gaon im Anhange zum Sendschreiben Scheriras ed. Goldberg S. 67; ferner in Halachoth Gedoloth f. 36 δ weil R. Hoschaja der Abfasser dieser Midraschsammlung sein soll; Siehe darüber weiter. [8]) So bei Maimonides in seinem Mischna Kommentar, Vorrede zu Toharoth. [9]) Bei Raschi zu 1. M. 47, 2.

Mosis, der vorwiegend einfache Exegese mit agadischer Auslegung, auch treffliche Worterklärung hat,[1]) und 100 Abschnitte zählt,[2]) von denen die ersten 95 Abschnitte den ersten 11 Sidras (1. Pentateuch) und die letzten fünf der letzten Sidra Vaichi angehören. Von diesen sind erstere weniger interpolirt, dagegen strotzen letztere von Einschiebseln. Jeder Abschnitt hat ein oder mehrere einleitenden Aussprüche, פתיחות[3]) die mit einem Bibelvers beginnen,[4]) Die Form derselben ist: פתח. Es eröffnet, beginnt R. auch כתיב; „Es heißt,“ seltener והו שאמר הכתוב oder הדא הוא דכתיב. Diese Einleitungen werden so gegeben, daß der Schlußsatz den Uebergang bildet und so in den ersten pentateuchischen Vers des zu erklärenden Pentateuchabschnittes einmündet.[4]) Die Einleitungen haben nur agadische Elemente, bestehend aus Lehren, Sagen, Gleichnissen und passenden Verserklärungen, Philosophemen, Geschichtsbetrachtungen und Traditionellenen, aber oft auch die Anführung nur eines Verses ohne jede weitere Erklärung,[5]) oder derselbe wird als Charakteristikum der betreffenden biblischen Person angegeben.[6]) Die Redner solcher Einleitungen sind: R. Hoschaja, R. Abin, Berechja, Elasar ben Josa ben Simon, S. Jizchak, R. Jochanan, Jose ben Simon, Josua aus Sekanja, R. Levi, R. Pinchas, R. Simon u. a. m.[7]) Die Gestalt des gegenwärtigen Textes ist nicht die ursprungliche; es haben da im Laufe der Zeit verschiedene Einschiebsel und Satzumbildungen stattgefunden. Diese Einschiebsel sind erkennbar, da viele mit פירוש beginnen,[8]) andere sich als eine andere Lesart ergeben,[9]) die dritten sind Erklärungen, wahrscheinlich durch kundige Kopisten, die erst an den Rand geschrieben waren, aber später in den Text hineinkamen und ihn entstellten.[10]) Ein Weiteres betrifft die Quellen unseres Midrasch. Nach den Zitaten und Stellenähnlichkeiten lagen dem Autor oder den Autoren dieses Midrasch vor: 1. die Schrift Ben Sira oder Bar Sira[11]); 2. die Mischna,[12]) in ihren sechs Abtheilungen[13]); 3. die Tosephta,[14]) Sifra,[15]) Sifre,[16]) Mechilta,[17]) ferner die Pentateuchübersetzungen von Akyles (Aquila), Jonathan, Jeru-

---

[1]) Vergl. Absch. 22 zu סבל = גדול עוני מנשוא; Abschn. 31 קולין ומדורין = קינים; das. צהר = קנדס; das. Abschn. 38 מקדם = מדינחא; das. Abschn. 2 מורחפת = ויעבר; das. Abschn. 12 קוץ = הלון ועכביות u. s. w. [2]) Diese Eintheilung kannten die Gelehrten im 10. und 12. Jahrhundert noch nicht. Man zitirt Stellen aus Midrasch Rabba nach den Sidras. Vergl. Tosephoth Baba Kama S 38 β. voce נשא; Aboda Sara S. 44a voce קבליא; Nachmanides zu 1. M. 43. 20. [3]) So haben die Abschnitte 2, 4, 5, 7, 11, 14, 15, 22, 23, 37 u. a m. nur eine Einleitung; die Abschnitte 6, 8, 9, 10, 12, 18, 20 u. a m. zwei Einleitungen; die Abschnitte 32, 33, 36, 40 49 drei Einleitungen; die Abschnitte 21, 30, 31, 52, 55, 68 vier Einleitungen; Abschnitt 53 sogar neun Einleitungen; Abschnitt 82 zehn Einleitungen. [4]) Vergl. Abschn. 48 וירא אליו, wo die Einleitung mit dem Satze schließt: וירא אליו ה הדא דכתיב. Deutlicher ist es in Abschn. 39 daselbst, wo direkt von der Einleitung auf den ersten Vers des Abschnittes übergegangen wird. [5]) Vergl. Abschn. 80, ותצא דונה בת לאה ר תנחומא פתח אחד מאלף מצאתי. [6]) Das. Abschn. 61, ויוסף אברהם שתולים בבית ה׳ בחצרות אלהינו יפריחו וו אברהם. [7]) Siehe Zunz G. V. S. 174, Anmerkung d [8]) Absch. 87, voce לףקמך; das. Abschn. 95 gegen Ende; Abschn. 81 ebenfalls gegen Ende; Abschnitt 87 אנא פרושה ידע א"ל, Abschn 44 gegen Ende. [9]) Abschn. 56 כל משליו כן הוא; Abschn. 74 u. Absch. 70. [10]) So Absch. 48 איקשייך לומר הבט; das. 44 אלא דרוס—ריישס; das. Abschn. 61 טן קשר. Mehreres bringen Zunz G. V. S. 177. Weiß III. S. 156–7 c. Lerner in seiner Schrift, Anlage und Quellen des „Bereschith Rabba.“ Es wäre verdienstvoll bei einer neuen und korrekten Herausgabe des Midrasch Rabba, solche Arbeiten zu berücksichtigen und die Einschiebsel durch Klammern vom Texte zu trennen. [11]) Siehe den Artikel: „Jesus Sirach“ und „Pseudosirach“, die Stellen aus dieser Schrift kommen vor in Midr. rabba 1 M. Absch 8, 10, 73, 91, u a. m. [12]) Dieselbe wird daselbst unter חנינן zitirt. Vergl. Midr. r. 1. M. Abschn. 18, 33, 49, 50, 54, 58 u. a. m. [13]) Absch. 83 aus M. Beraohoth 9. 1. Absch. 7 aus Kilaim 8. 2; Absch 10 aus Schebiit 5. 1; Absch. B. und M. Sabbath 24; Absch. 49 aus Taanith 11. 15 u. a. m. [14]) Siehe diesen Artikel. Stellen aus der Tosephta sind in Midr. rabba 1. M. Absch. 36 aus Tosephta Mag. 2. 23; das. Absch. 46 aus Tosephta Berachoth 1. 2. u. a. m. [15]) Siehe d. A. So in Midr. r. 1. M. Abschn. 85 aus Sifra zu צו ס 30 d.; in Abschn. 29 aus Sifre Kedoschim 89 β; in Absch. 1. aus Sifre d. 4 c u. a. m. [16]) Siehe d. A. So in Midr. r. 1. M. Absch. 38 aus Sifre I. 93 S. 25 β (edit. Friedmann); Abschn. 82 aus Sifre II. 336. 140 β; Abschn. 85 aus Sifre Ekeb S. 37. 75 β u. a. m. [17]) Siehe d. A. So in Midr. rabba 1. M. Abschn. 4 und 7 aus Mechilta 8. 50 β. Abschn. 11 aus Mechilta 7. 77 β u. a. m.

schalmi und Onkelos,[1]); 4. der Talmud Jeruschalmi,[2]) u. a. m. Ueber die Abfassungszeit dieses Midrasch läßt sich nichts Gewisses angeben, man vermuthet dieselbe im 5. Jahrh. zur Zeit der Sammlung und Zusammenstellung des babyl. Talmuds (s. d. A.). Nur die letzten fünf Abschnitte der Sidra ויחי, die nach Form und Inhalt viel jünger sind, und sich auch als Auszüge aus jüngern Midraschim dokumentiren,[3]) gehören dem 10. Jahrh. oder noch später an. II. Midrasch Schemoth Rabba, מדרש שמות רבה, auch מדרש ואלה שמות. Diese Midraschschrift, die zweite unseres Midrasch Rabba, hat 52 Abschnitte und erstreckt sich auf die 11 Sidras des zweiten Pentateuchbuches. Form und Darstellungsweise ist die des Bereschith Rabba, nur daß hier mehr die Agadadeutung hervortritt. Alles, was wir oben über die Einleitungen sagten, gilt auch von diesem Midrasch. Die Eigenthümlichkeit desselben ist, daß er aus den Bibelversen Lehren u. a. m. ableitet, was in obigem Midrasch weniger vorkommt, ein Beweis seiner Jugend. Ferner haben wir in ihm Auszüge aus den ältern und den jüngern Midraschim. Zu letztern gehören der Midrasch Tanchuma,[4]) Von Erstern ist besonders die Pesikta, aus der ganze Stücke hergeholt wurden.[5]) Mit seiner Schreibart mit Bezug auf Vorgebrachtes wird für die Zeit seiner Abfassung das 10. Jh. angegeben. III. Midrasch Vajikra Rabba, מדרש ויקרא רבה, auch Hagadath Vajikra, הגדת ויקרא. Derselbe ist scheinbar der älteste unter den Midraschim des Rabba und unterscheidet sich durch seine Vortrags- und Erklärungsweise von diesen, Während der Midrasch Bereschith Rabba sich mehr um die Erklärung der Verse kümmert und gewissermaßen einen Kommentar zu ihnen sein will, hat dieser Midrasch nur die Ausführung seines Thema's, die Entwicklung dessen Gedanken zu seinem Ziele und gebraucht nur die Verse des Abschnittes zum Dienste der vortragenden und auszuführenden Ideen. Wir haben Homilien vor uns, die an den Bibelvers anknüpfen, nicht ihn zu erklären, sondern nur in ihm die Ideen seines Vortrages nachzuweisen. So spricht Abschnitt 2 über die Auserwählung Israels; Abschnitt 4 über Körper und Seele; Abschnitt 9 über den Frieden; Abschnitt 13 über Exile; Abschnitt 12 über Nüchternheit und Trunkenheit u. s. w.[6]) Er zählt 37 Abschnitte, Paraschoth, die auch hier mit den üblichen Einleitungen beginnen,[7]) und mit einem passenden Schluß enden.[8]) Die Einleitungen, פתיחתות, schließen sich nicht an den zu erklärenden Bibelvers, sondern an das Thema an. Die Quellen desselben waren auch hier die alten Midraschim Sifra, Mechilta und Sifre, häufig der Talmud Jeruschalmi. Bei den Zitaten gebraucht er den Ausdruck תני, auch תני ר חייא[9]) seltener mit dem in der babyl. Gemara üblichen תנו רבנן.[10]) Die Zeit seiner Abfassung wird zu Ende des 5. Jahrh. vermuthet nach der babyl. Gemara. Die Gelehrten im 9. Jahrh. kennen denselben schon.[11]) I. Midrasch Bamidbar Rabba, מדרש במדבר רבה. Derselbe erstreckt sich über das vierte Pentateuchbuch und hat 23 Abschnitte, von denen gehören 14 Abschnitte den ersten zwei Sidras und nur 9 Abschnitte den andern acht Sidras. Nach Form, Inhalt, Sprache und Benutzung früherer Quellen, die zuweilen

[1]) Von Onkelos in Midr. r. 1. M. Abschn. 4. 20. 43; Abschn. 18. 26. 74. Ueber die Stellen aus den andern Uebersetzungen s. die Artikel: Targum, Targum Onkelos, Targum Jonathan, Targum Jeruschalmi. Mehreres siehe: Lerners genannte Schrift. [2]) Siehe darüber Zunz G. V. S. 175; Weiss III. S. 153; Lerner in der genannten Schrift S. 72—95. Wir entscheiden uns für beide ersten. [3]) Zunz G. V. S. 254. 255. [4]) Hierher die Stücke Kap. 1 gegen Ende; Kap. 6, Ende; Kap. 15 u. a. m. Mehreres darüber bei Zunz G. V. S. 257. Anmerk. a und b. [5]) Zunz l. v. [6]) Siehe oben. Mehreres in Zunz G. V. S. 175. [7]) Dieselben fangen auch da mit ל ביתה oder והו שאמר הכתוב, auch mit הדא דכתיב. [8]) Der Schluß spricht gewöhnlich über die Zeit der zukünftigen Erlösung oder hat ein Gebet, oder sonst, was das besprochene Thema abrundet. [9]) Vergl. Midr. rabba Vajetera Absch. 3 תני ר חייא aus Sifra; ebenso das. Absch. 6 והבאתי עליהם חרב ebenfalls aus Sifra. [10]) Das. Absch. 34. [11]) Gekannt haben unsern Midrasch Hai Gaon noch Aruch voce עשר; R. Mission in seinen חביר יפה. S. 22.a. edit, Amst. Ueber Andere in Zunz G. V. S. 182. 183.

genannt werden, gehört er mindestens dem 11. Jahrh. an.[1]) Unser Midrasch hat häufig Zitate von ganzen Stücken aus Tanchuma,[2]) ferner aus Pesikta, besonders Pesikta Rabbathi,[3]) ebenso von der babyl. Gemara.[4]) Außerdem kennt dieser Midrasch das Buch Jezira, das Tana de Elia, die Festgebete Kalirs.[5]) Seine Einleitungen sind wie das Tanchuma häufig halachisch,[6]) sonst haben wir auch hier weniger einen Kommentar, als vielmehr Vorträge über gewisse Themen, die an den Vers anknüpfen, aber nicht ihn erklären wollen. V. Midrasch Debarim Rabba, מדרש דברים רבה. Derselbe erstreckt sich über das 5. Pentateuchbuch und ist in 11 Sedarim und 27 Abschnitte eingetheilt. Diese Abschnitte sind hier nicht, wie in den andern Büchern angegeben, aber treten im Texte deutlich hervor. So hat die Sidra Debarim 4 Abschnitte; Vaethchanan 5 Abschnitte; Ekeb 3 Abschnitte; Reeh 2 Abschnitte; Schophetim drei; Ki Theze zwei; Ki Thaba zwei; Nizabim zwei; Wajelech einen; Haasinu einen und Wesoth Habracha zwei. Auch hier haben wir keinen Kommentar, sondern nur eine Zusammenstellung von Homilien, die an Verse des 5. Pentateuchbuches anknüpfen und aus Einleitung, Themabehandlung und aus Schluß bestehen. Die Einleitungen haben meist halachische Erörterungen, die mit Halacha הלכה anfangen und mit einem Bibelvers enden unter der bekannten Formel: „das ist in dem Schriftvers enthalten", והו שאמר הכתוב. Darauf folgt das eigentliche Thema des Vortrages, der, wie im Tanchuma, mit der Erlösungsverheißung schließt. Auch dieser Midrasch hat Bearbeitungen älterer Agadoth aus verschiedenen Schriften, aus Talmud Jeruschalmi, Bereschith Rabba und Wajikra Rabba, sowie aus Tanchuma. Seine Abfassung soll im 9. Jahrh. gewesen sein. VI. Midrasch Schir Haschirim Rabba, מדרש שיר השירים רבה, auch Midrasch Chasith, מדרש חזית,[7]) ebenso: Agadoth Chasith, אגדת חזית,[8]) ist der Midrasch des Hohenliedes. Derselbe hat keine Eintheilung durch angegebene Abschnitte gleich denen des Pentateuchs, seine Theile werden durch die Anfangsverse jeder Betrachtung kennbar. Die Aufgabe ist auch hier, keine Exegese oder Kommentar zum Hohenliede zu liefern, sondern, gleich den obigen, homiletische Behandlung gewisser Themen, die an die Verse des Hohenliedes anknüpfen, aber dann unabhängig das Thema ausführen. Das Hohelied (s. d. A.), das allegorisch als das Liebesverhältniß Israels zu seinem Gotte erklärt wurde, war ein beliebtes Thema zu Vorträgen für die Volkslehrer. Die Agodoth des Hohenliedes sind daher sehr alt, doch ist unser Midrasch eine viel jüngere Produktion, der die ältern Agadoth in dem verschiedenen Schriftthum in mehr umgearbeiteter Gestalt mit verschiedenen Zusätzen nach verschiedenen Themen zusammen stellt. Wir finden da die Stellen aus Jeruschalmi,[9]) Mechilta Pesikta, Pesikta de R. Kahana, Sifre de be Rabh, Talmud Babli, Bereschith Rabba, Vajikra Raba u. a. m.,[10]) die hier in veränderter Gestalt wieder gegeben sind. Die Abfassungszeit war daher nicht vor dem achten Jahrh. Im zehnten Jahrh. wird derselbe schon zitirt.[11]) VII. Midrasch Ester Rabba, מדרש אסתר רבה, auch Hagadath Megilla, הגדת מגילה, Midrasch zum Buche Ester. Derselbe hat Agadas aus dem Talmud Jeruschalmi, Vajikra Rabba, Bereschith Rabba, Midrasch Echa Rabba u. a. m., und gilt als jerusalemitischer Midrasch. In den neuen Ausgaben besteht er aus acht Abschnitten, von denen die zwei letzten

[1]) Vergl. Zunz G. V. S. 258, 259 giebt das 11. Jahrh. an, was jedoch zu weit gegriffen scheint. [2]) Diese Stellen sind bei Zunz S. 259. Anmerk. a. [3]) Das. Anmerk. d. [4]) Weiss III. S. 267. Anmerk. 30. [5]) Zunz G. V. S. 261. [6]) Das S. 259. [7]) Nach dem hebr. Ausdruck in Spr. Sal. 27 חזית איש מהיר במלאכתו der Vers, mit dem unser Midrasch seinen Vortrag eröffnet. [8]) Aruch voce טפי. [9]) So aus Jeruschalmi Schakalim Absch. 3, S. 47a in Midr. Hohld. 1. 1; aus Jerusch. Chagiga S. 76a in Midr. 1, 2; aus Jerusch. Schakalim in Midr. 1. 11. [10]) Gesammelt sind diese Stellen in dem Aufsatze: Zur Composition der adgadischen Homilie in Graetz. Monatsschr. 1879 u. 1880; ferner bei Chudowsky, Midrasch Schir Haschirim S. 12—32; ferner Zunz G. V. S. 263 die Anmerkungen daselbst. [11]) Von R. Nathan, Raschi, David Kimchi u. a. m. Zunz G. V. S. 264. Anmerk. d.

jüngern Bestandtheile aus dem zweiten Targum u. sogar aus Josippon,[1]) sind, die man wohl als Zusätze u. Einschiebungen zubetrachten hat. Die Abfassungszeit ist wohl das 7. Jahrh. VIII. Midrasch Echa מדרש איכה, oder: Midrasch Echa Rabbathi מדרש איכה רבתי, auch: Megillath Echa, מגילת איכה, sonst auch: Midrasch Kinnoth, מדרש קינות. Midrasch zum Klagelied, ein der merkwürdigsten und vorzüglichsten, der sich durch die Menge seiner Einleitungen auszeichnet. Derselbe hat nicht die gewöhnliche Eintheilung in Abschnitte, sondern zu jedem Kapitel der Klagelieder sind bald kleinere, bald größere Theile des Midrasch, die in alphabetischer Reihe auf einander folgen. Das Alphabet bilden die ersten Wörter der Verse, mit denen die Homilien beginnen. Zu dem ersten Verse sind nicht weniger als 33 Einleitungen von den Volkslehrern, Agadisten: Abba bar Kahana, Abin, Abahu, Alexander, Chana ben Chanina, Chanina ben Papa, Jochannan, Josua aus Sichnin, Jizchak, Nachman, Pinchas, Sabdi ben Levi, Seira, Simon ben Jochai u. a. m. In denselben spricht sich das tiefe Volksgefühl über den Verlust der nationalen Selbständigkeit, aber noch mehr über den Verlust des Nationalheiligthums, des Tempels zu Jerusalem, aus. Den Einleitungen schließen sich die Erklärungen der Verse an mit Anführung verschiedener Erzählungen aus dem jüdischen Volks- u. Geschichtsleben. In zehn Geschichten werden Züge von ihrer Geistesgewandtheit gegenüber den Athenern vorgebracht. Anderntheils wird Klage geführt über die Verfolgungen der Juden durch die Römer und ihre Verhöhnung in den römischen Lustspielen. Die Quellen dieses Midrasch sind auch hier der Talmud Jeruschalmi, Bereschith Rabba u. a. m. Da in ihm nicht die letzten paläst. Amoraim,[2]) (s. d. A.) vorkommen, so vermuthet man dessen Abfassung sehr früh, etwa im 4. Jahrhundert. Doch hat derselbe auch viele Zuthaten aus Schriften späterer Zeit, als am Schlusse der ersten drei Homilien aus Tana de be Elia, die sich in den älteren Handschriften noch nicht finden.[3]) IX. Midrasch Ruth Rabba, מדרש רות רבה. Dieser Midrasch zum Buche Ruth besteht aus 18 Abschnitten, hat nur jerusalemitische Agadas aus dem Talmud Jeruschalmi, Bereschith Rabba, Vajikra Rabba, Echa Rabba[4]). Seine Abfassung war das 5. Jahrh. X. Midrasch Koheleth Rabba, מדרש קהלת רבה, auch Hagadath Koheleth, הגדת קהלת. Midrasch zum Buche Kohelet, der viel jüngern Ursprunges als voriger ist. Derselbe besteht aus drei Haupttheilen, Sedarim, von denen jede mehrere kleinere Theile hat, die mit einem Koheletheverse beginnen und durch denselben von dem andern kenntlich sind und so in Zitaten bezeichnet werden können. Er hat aus älteren, aber auch aus jüngern Schriften geschöpft und kennt die babyl. Gemara, sogar die kleinen talmudischen Traktate (s. d. A.). Es kommen daher in diesem Midrasch neben palästiniensischen Lehrern auch die aus den babyl. Schulen vor. Die Abfassung war daher nicht vor dem 7. Jahrh. Mehreres siehe: Agadisches Schriftthum.

Midrasch Samuel (Schmul) מדרש שמואל. Midrasch zu den Büchern Samuels, eine Sammlung agadischer Aussprüche und Exegesen zu denselben in 32 Abschnitten, von denen die letzten acht dem zweiten Samuelbuch gehören. Dieselben bilden mehr Homilien als einen Kommentar, d. h. sie gebrauchen den Vers nur zur Anknüpfung ihrer Betrachtungen und Lehren, daher der Schluß bei mehreren die Erlösung betreffend[5]). Derselbe wird oft mit der Wendung: „daher sprechen die Weisen“ gegeben[6]), die Abfassung war nicht vor dem zehnten Jahrh.

Midrasch Tehillim מדרש תהילים, auch Midrasch Schocher Tob מדרש שוחר טוב, oder אגדת תהילים. Sammlung agadischer Aussprüche und Exegesen zu den Psalmbüchern, von denen nur sieben leer ausgehen[7]). Der Talmud kennt

---

[1]) Zunz G. V. S. 265. Anmerk. a. [2]) Als z. B. R. Jose ben Bun, R. Samuel, dessen Sohn, Hillel, dessen Schwiegersohn. [3]) Zunz G. V. S. 184 [4]) Das. S. 265 Anmerk. [5]) So zu Kap. 3. 5. 24. 31. [6]) מכאן אמרו חכמים. [7]) Ps. 42, 96, 97, 98, 115, 123, 131.

schon ein „Agadoth Thillim“, aus dem wohl hier Vieles in umgearbeiteter Gestalt aufgenommen ist. Diese Umarbeitungen haben die neuern Anredeformeln: שמעו דבר מופלא[1]) אין אנו עוסקים בהם[2]) מייתי לה מטעם אחר[3]) u. a. m.[4]) die einer jüngern Zeit angehören. Viele beginnen mit der Formel: „Das ist, was der Vers sagt“ זה שאמר הכתוב, andern ohne dieselbe, ob dies auf zwei verschiedene Abfasser deutet, ist ungewiß. Im Ganzen ist auch hier der Charakter der Agada in dieser Sammlung mehr Homilie als Exegese. Der Vers wird für das Thema zur Anknüpfung der Lehren darüber gebraucht, ohne daß dessen Erklärung das Ziel ist. Die Abfassung war auch hier nicht vor dem 10. Jahrh. Der Midrasch kennt die Verfolgungen der Juden durch die Christen, die Herrschaft der Araber u. a. m.[5]). Doch wird er schon von R. Nissim und Raschi zitirt.[6]) Die Abfassung war daher in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrh.

Min, מין, Weigerer, auch **Main**, מאין,[7]) pl. **Minim**, מינים, auch Mäinin מאינים,[8]) aramäisch: מינא, מינאה und pl. מינאין, מינאי und מינין; **Minoth**, מינות Minäisch, Sektirisch. I. Name, Bedeutung und Arten. Ueber die Erklärung dieser Benennung ist viel geschrieben worden. Einige bringen dieselbe mit „Mani“, dem Stifter der gnostischen Sekte der Manichäer (im J. 230 n.) zusammen und halten die Minin für „Manichäer“,[9]) ohne zu bedenken, daß die Volks- und Gesetzeslehrer des ersten und zweiten Jahrhunderts schon sich dieses Ausdrucks bedienen. Andere denken dabei an den hebräischen Stamm מין, scheiden, oder: מנה, trennen, theilen,[10]) wonach dieses Wort eine Benennung für Sektirer sein soll. Die Dritten leiten diesen Namen von מאן „weigern“ ab und nehmen denselben in der Bedeutung von „Weigerer“ an.[11]) Die Vierten sehen hier eine absichtliche Abkürzung des „Maaminim“, מאמינים, „Gläubige“,[12]) ein Name für Christen, die sich מאמינים „Gläubige“ nannten,[13]) von dem die erste Silbe weggelassen ist,[14]) wobei nur zu erwägen sei, daß auch Gnostiker so genannt werden. Nach dem Fünften endlich soll dieses Wort eine mnemotechnische Zusammensetzung von den Anfangsbuchstaben der Wörter מאמין ישי נוצרי „Glaubensanhänger von Jischai Nozeri“ (Jesus Nazareth) sein.[15]) Wir erklären uns für die Zurückführung der Benennung „Min“ oder richtiger „Main“, מאין, auf den hebräischen Stamm מאן, sich weigern, sodaß „Main“, מאין aramäische Wortbildung hat, eine Adjektivform von Pael-„Kaddisch“ קדיש ist,[16]) und „Min“, מין, durch die Ellision des א entstanden sei. Von diesen haben die ältern Schriften, als z. B. Sifra, immer „Main“, dagegen die jüngeren „Min“. Die Bedeutung beider ist „Weigerer“, eine Bezeichnung zunächst für den dem Judenthum sich abwendenden Hellenisten, dem sonst auch das Epitheton-„Epikuräer“ (s. d. A.) אפיקורוס beigelegt wird, sodann für den Judenchristen, auch für den Anhänger des paulinischen Christenthums unter den Juden, ferner für die Zelotensekte unter Juda Gaulanitis im ersten Jahrhundert (s. Zeloten), deren Anhänger unter dem Namen „Min Galili“, מין גלילי, „Min Galiläer“ bekannt waren,[17]) und endlich für den Gnostiker. Die Talmudausgaben, welche die Censur passiren mußten, haben an den Stellen, die von den Judenchristen sprechen, anstatt „Min“- die Benennung „Zaduki“, צדוקי, sodaß

---

[1]) Kap. 3. [2]) Das. 6. [3]) Das. 18. [4]) Weiss III. S. 275. [5]) Zunz G. V. S. 269. [6]) Das. [7]) Sifra hat überall מאין anstatt מין. [8]) Daselbst. [9]) Levita in Tischbi S. V. früher schon von Amude Gola u. a. m. Siehe Buxdorf voce מין. Vergl. Flügel, Mani 1862. [10]) Buxtorf, Gesenius. Fürst s. v. [11]) Cassel in Ersch und Gruber II. B. 27. S. 22. N. 61. [12]) Cassel in Cusari I. A. S. 2; Hess Orient 1843 Lit. S. 419; Dukes, Religiöse Poesie S. 136; Jost IV. 222 u. a. m. [13]) Vergl. Römerbrief 9. 33; 10. 11, wo Paulus und seine Anhänger „Gläubige“ sich nannten. [14]) Dreifuß im Orient 1844. L. S. 204—207; das 1846. L. S. 620. Das. 1845. L. S. 1—5. In neuerer Zeit hat sich auch Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, dafür erklärt. [15]) Jost, Sekten I. 414. [16]) Nach Goldfahn in Graetz'sche Monatsschrift 1845. S. 145. [17]) Mischna Jadaim am Ende und Tosephta daselbst. Es ist merkwürdig, daß die neuesten Arbeiten über „Minim“ nichts von dieser Sekte, die ebenfalls im talmudischen Schriftthum den Namen „Min“ hat, erwähnen.

die beiden Ausdrücke oft abwechseln; daher die richtige Leseart immer erst aus dem Inhalt gefunden werden muß. Die Denk- und Lebensrichtung des „Min" wird durch den Ausdruck „Minoth" מינות, bezeichnet und durch die Sätze näher bestimmt: „Ihr sollet nicht nach eurem Herzen abweichen", (4. M. 15,39) d. i. Minoth, minäisch, denn es heißt: „Der Thor spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott!"[1]) Ferner: „Aluka hat zwei Töchter, die da rufen: „Gieb, gieb!" (Spr. Sal. 30,15), das ist „Minoth", das „Minäerthum".[2]) So war Adams Abfall das Werk des Minoth und Adam ein Minäer. Der Zuruf an ihn: „Wo bist du?" איכה, wird gleichbedeutend mit: „Wohin hat dich dein Herz gelenkt?" erklärt.[3]) Auf gleiche Weise werden die Worte in Koheleth 11,9: „Freue dich Jüngling in deiner Jugend, thue deinem Herzen wohl in den Tagen deines Jünglingsstandes" als sich dem Minäerthum (Minoth) hinneigend erklärt, die dieses Buch in Gefahr brachten, als apokryph erklärt zu werden. Es bezeichnet der Ausdruck: „Minoth", מינות, die vom Gesetz sich lossagende Lebensäußerung, als des dem Judenthume sich abwendenden Hellenismus und des paulinischen Christenthums unter den Juden, aber besonders die des Gnostizismus. Wir haben nach diesen Angaben, die vielen Aussprüche über die Minäer aus einander zu halten und bei jedem einzelnen darauf zu achten, zu welcher Klasse der Minäer gehört, von dem gesprochen wird. Die Kennzeichen hierzu liegen in den Aussagen, die von dem betreffenden Minäer gemacht werden, sowie in dem Thema der Mittheilung. Wir haben in den Artikeln: „Griechenthum", Christenthum", „Religionsphilosophie", „Religionsgespräche" die betreffenden Lehren, Mittheilungen und Gespräche von den Minäern, Minin, nach ihren verschiedenen Klassen der Hellenisten, der Judenchristen, der Zeloten, Galiläer, und der Gnostiker ausführlich behandelt und verweisen auf dieselben. Als Ergänzung gehört hierher noch der Artikel „Abtrünnige" in meinem Buche „Geist der Hagada."

P.

Pesachhagada, הגדת פסח, auch Hagada schel Pesach, הגדה של פסח, vollständig: Seder Hagada schel Pesach, סדר הגדה של פסח. Liturgisches Büchlein für die Feier der zwei ersten Pesachabende, das in seinem Haupttheile (s. weiter) eine Zusammenstellung der hagadischen Aussprüche und Exegesen (s. Agada und Exegese) über die Pentateuchabschnitte von der Erlösung und dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten,[4]) sowie von der Feier des Pesachfestes enthält; daher es den Namen: „Pesachhagada" führt. Die Abfassung desselben in seiner gegenwärtigen Gestalt hat eine ganze Geschichte zu ihrer Grundlage und gehört nach den Theilen dieser Schrift verschiedenen Zeiten an. Wir unterscheiden drei Theile in derselben, von denen gehört: der erste von מה נשתנה bis גאל ישראל nebst den darauf folgenden Hallelpsalmen und dem Nischmathgebet der talmudischen Epoche (etwa vom 2. bis 6. Jahrh.); der zweite, der uneigentliche Theil, bestehend aus den Sabbatgebetstücken: a. האל בתעצומות u. b. ישתבח; ferner aus den Pesachpijutim: 1. ויהי בחצי הלילה ובכן; 2. אומץ גבורותיך und 3. ואמרתם זבח פסח, der gäonisch-rabbinischen Zeit (vom 7. bis 12. Jahrh.) und der dritte mit den Schlußliedern: α. כי לו נאה; β. אדיר הוא יבנה ביתו; γ. אחד מי יודע und δ. חד גדיא dem 14. und 15. Jahrhundert an. Im ersten Theil haben wir die Angaben des Ritus und die Besprechung des Erlösungs- und Auszugswerkes u. a. m. nach dem Schriftthum der Bibel, der Mischna und der beiden Talmude (s. Talmud); in dem zweiten sind die Dankeserhebungen für die sich in der jüdischen Geschichte offenbarenden Hoffnungen Israels und in dem dritten finden in Bezug darauf: Gott, der Gottestempel und Israel in mehreren Dichtungen ihre Verherrlichung. Nach diesen ist der erste Theil die eigentliche Hagada; der

---

[1]) Ps. 14. Berachoth S. 12β. [2]) Aboda sara S. 17α. [3]) Sanhedrin S. 38. אן נטה לבך.
[4]) 1. Siehe: „Auszug Isr. aus Aegypten."

zweite die uneigentliche, später hinzugefügte, und der dritte hat die letzten Beigaben für dieselbe. Als Einleitung zur ganzen Feier ist zu Anfang das Stück: כהא לחמא aus der gäonäischen Zeit.[1]) Bevor wir eingehend einzeln die Stücke besprechen und das Nähere über die Tendenz dieses Büchleins angeben, wollen wir Einiges über die Bedeutung und die Geschichte der Feier der ersten Pesachabende vorausschicken. Zum Andenken des Auszuges und der Erlösung aus Aegypten wurden die Darbringung des Passahopfers (s. d. A.) an dem ersten Abend des Pesachfestes (s. d. A.) und die Erzählung der Geschichte des Auszuges angeordnet. Letztere war nicht blos für den Abend des Passahfestes geboten, sondern sollte bei jeder passenden Gelegenheit täglich wiederholt werden.[2]) Wir bitten Ausführliches darüber in dem Artikel „Auszug aus Aegypten" nachzulesen. Der Hauptgegenstand zur Feier des ersten Pesachabends war das Passahopfer. Erst nach der Zerstörung des Tempels und nach dem Aufhören des Opferkultus bildete die Erzählung des Auszuges aus Aegypten den Hauptbestandtheil der Feier. In den Schulen wurde darüber lange disputirt, ob die Pflicht zur Erzählung des Auszuges aus Aegypten sich auch auf die Nachtzeit erstrecke. Erst Ben Soma wird als der Lehrer gefeiert, der den Schriftbeweis hierzu zu liefern verstanden hat, sodaß R. Eleasar ben Asarja erstaunt ausrief: „Ich bin fast siebzig Jahre, es konnte mir nicht gelingen, nachzuweisen, daß man auch des Nachts zur Erzählung der Erlösung aus Aegypten verpflichtet sei, bis Ben Soma (s. d. A.) dies aus der Schrift herzuleiten verstand."[3]) Die Erinnerung an die Erlösung aus Aegypten wurde nun die Trostquelle für das jüdische Volk, nachdem seine nationale Freiheit und Selbständigkeit durch Roms Übermacht vernichtet wurde; ein beliebtes Thema der Volkslehrer für die verheißene Wiedererhebung und Wiederaufrichtung. „Als Israel aus Aegypten erlöst wurde, lehrte R. Elieser, geschah es in Folge von fünf Gegenständen, der Leiden, des Verdienstes der Väter, der göttl. Barmherzigkeit und der abgelaufenen Leidenszeit, so wird auch uns die Erlösung werden."[4]) So innig wurden diese Pesachabende im Familienkreise durch derartige Erzählungen und Vorführung von Erlösungshoffnungen gefeiert, daß man sich gar nicht von dieser Feier trennen mochte, und die Feiernden an den bereits angebrochenen Morgen erinnert werden mußten. So wird von den Lehrern R. Elieser, R. Josua, R. Akiba und R. Tarphon erzählt, daß sie in Bne Berak (s. d. A) in solcher Feier die ganze Nacht zubrachten, bis sie am Morgen von ihren Jüngern gemahnt wurden: „Unsere Lehrer, die Zeit zur Verrichtung des Schmagebetes (s. d. A.) ist schon da![5]) Aehnliches weiß man von R. Gamliel II. anzugeben, der in Lod im Hause des Baitbos mit den Gelehrten ebenfalls in solcher Feier die ganze Nacht verbrachte, worauf sie am Morgen das Lehrhaus aufsuchten.[6]) Vielleicht war auch dies für sie ein Trostbild, daß nach überstandener Nacht des Exils der Morgen der Erlösung anbrechen werde, oder daß sie in der Nacht des Exils so lange von der Erlösung sprechen wollen, bis der verheißene Freiheitsmorgen da ist. Zu den andern Gegenständen der Feier gehörten: die Mazzoth, die bittern Kräuter, die vier Becher Wein für jeden Tischgenossen, ein gebratenes Knochenfleisch; ein halbgebratenes Ei, Salzwasser, Gemisch von gestoßenen Früchten, chroseth, u. a. m. Die Mazzoth und die bitteren Kräuter werden im 2. M. 12. 8. als Zuthaten des Passahopfers genannt, die nun auch ohne dasselbe genossen werden, und die bittern Tage der Israeliten in Aegypten symbolisiren sollen. Die vier Weinkelche deuten auf vier Heilskelche gegen die vier Strafkelche für die heidnischen Völker, ferner auf die vier Erlösungsverheißungen; auf die vier Reiche.[7]) Anders heißt es darüber in der Tosephta: „Es ist geboten, am Passahfest seine Kinder und seine

---

[1]) Siehe weiter. [2]) Siehe die Artikel: „Passahopfer" und „Passahfest." [3]) Berachoth, S. 1[illegible]a. [4]) Midrasch rabba, 5. M Abschn. 2. [5]) In der Pesachhagada. [6]) Tosephta Pesachim gegen Ende. [7]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 88; Midrasch Schocher tob zu Ps. 75; ebenso in Jeruschalmi zu ערבי פסחים.

Hausleute zu erfreuen. Wodurch? Durch Wein, denn es heißt: „Wein erfreut des Menschen Herz".[1]) Das gebratene Knochenfleisch soll an das gebratene Passahopfer erinnern, das gebratene Ei vertritt das Festopfer קרבן חגיגה, das Gemisch der gestoßenen Früchte חרוסת verbildlichte den Lehm, aus dem die Israeliten die Ziegel anfertigten. In der talmudischen Zeit war diese Festfeier: „Vor jedem war ein Tisch mit Mazzoth, bittern Kräutern, Wein, gebratenem Knochenfleisch u. a. m. gedeckt. Der würdigste der Hausgesellschaft trug hagadische Auslegungen der Bibelstellen von der Erlösung aus Aegypten, Babylon, Persien und Rom vor und sprach das Hallelgebet.[2]) Um die Aufmerksamkeit der Kinder auf diese Erzählungen zu erhalten, wurden ihnen Früchte vertheilt u. a. m., worauf sie Fragen über den Grund dieser Feier richteten." Diese Vorträge der hagadischen Erklärungen der betreffenden Bibelstellen, der Hallelpsalmen und alles Andern, das diesem folgte und zur Feier dieser Pesachabende gehörte, wurde später aufgezeichnet und in eine Schrift zusammen getragen, um jedem Familienvater, wenn er auch nicht zum Gelehrtenstande gehörte, die Abhaltung dieser Feier zu ermöglichen. So wurde diese Schrift unter dem Namen „Hagada von Pesach" verbreitet und war gewiß in jedem Familienhaus heimisch. Allmählich fügte man Mehreres hinzu bis sie die gegenwärtige Gestalt erhielt. Die letzten Zusätze gehören, wie schon oben bemerkt, dem 15. Jahrh. an. Wir kommen jetzt zur Besprechung der einzelnen Stücke. a. Das die Feier einleitende הא לחמא,[3]) mit seinem schönen Rufe: „Wer da hungert, komme und esse mit; wer dürftig ist, trete ein und feiere mit das Passahfest u. s. w" gehört der gäonäischen Zeit (gegen das 8. Jahrh.) an.[4]) b. Das מה נשתנה enthält die Frage, die gewöhnlich der Sohn oder der jüngste Tischgenosse an den Vortragenden richtet, um die Erzählung von dem Auszuge und der Erlösung aus Aegypten als Angabe der Bedeutung dieser Feier mit ihren Förmlichkeiten hervorzurufen. Diese Art der Eröffnung der Feier durch Fragen war von jeher üblich, von der schon in der Mischna (Pesachim Absch. 10. 4.) berichtet, es sind ebenfalls dort vier Fragen, von denen nur die eine über den Genuß des Passahopfers in unserm Büchlein geändert ist, da das Passahopfer nicht mehr dargebracht wird.[5]) c. Das עבדים היינו, als Antwort auf obige Fragen, mit der die Erzählung der Geschichte der Erlösung beginnt, ist ebenfalls dem Talmud (Pesachim 116 a) entnommen und zwar nach der Angabe des Samuel, die Antwort laute nach 5. M. 6. 21. gegen die Meinung des Rabh, sie müsse mit Josua 24. 2. beginnen. Der Angabe des Letztern genügt der Verfasser später durch das Stück: מתחילה. Als Bezeichnung des Hauptinhalts dieser Antwort hat die Mischna den Ausspruch: „Man beginne mit der Erzählung von der Erniedrigung und ende mit der Lobeserhebung." d. Von dem מעשה ברבי אליעזר, welches von dem Zusammensein mehrerer Gelehrten bei dieser Feier am Pesachabend berichtet, ist ein ähnlicher Bericht in der Tosephta (Pesachim Absch. 10), nur daß dort R. Gamliel II. erst genannt wird und nicht Bne Berak, sondern Lod der Ort der Zusammenkunft ist. Wir haben hier Berichte von zwei verschiedenen Zusammenkünften, die nicht verwechselt oder gar zu vereinen sind. e. Das אמר אליעזר בן עזריה mit der Angabe der Herleitung der Pflicht, auch des Nachts von der Erlösung Israels aus Aegypten zu erzählen, befindet sich fast wörtlich an mehreren Stellen des talmudischen Schriftthums.[6]) f. Das ברוך המקום bringt die Bezeichnung für Gott

---

[1]) Tosephta Pesachim Absch. 10. מצוה לשמוח בניו ובני ביתו במה משמחו ביין שנ׳ יין ישמח לבב אנש. [2]) Pesachim S. 115 β אגדתא והילילא כיין דבעי למימר. [3]) Es gibt drei Lesarten: 1. in Maimon: הא לחמיא, 2 הא כלחמא u. 3. כהא לחמא Diese letzte ist unrichtig, da das darauffolgende דיאכלו nicht paßt. [4]) Vergl. Abudraham zur Stelle מה שנהגו לומר כל דכפין כך דיה מנהג אבות כתב רב מתתיה. Im Talmud Babli Taanith S. 20 β wird von R. Huna erzählt, daß er beim Aufschneiden eines Brotes die Thüre öffnete und die Worte rief: „Wer dürftig ist, komme und esse mit!" ר׳ הונא כי הוה כריך רפתא הוה פתח לבביה ואמר כל מאן דצריך ליתי וליכל Dieses war jedoch nicht gerade an den Pesachabenden. [5]) Mischna Pesachim Absch. 10. 4. מתחיל בגנות ומסיים בשבח. [6]) Berachoth S. 12a. u. S. 28a.; Sifre zu ראה am Ende; Jeruschalmi Taanith Absch. 4. Mechilta zu בא Absch. 16.

durch: „der Ort", hamakom, eine Benennung, die im talmudischen Schriftthum oft vorkommt und Gottes Allgegenwart angiebt;[1]) auch die in Bezug auf die vier Schriftstellen 2. M. 12. 26; 13. 8.; 14; 5. M. 6. 20 von der Pflicht, sich der Erlösung aus Aegypten zu erinnern und sie den Kindern zu erzählen, darin vorkommenden Vorführung von vier typischen Gestalten, die vier verschiedene Geistesrichtungen repräsentiren: des Weisen, des Frevlers, des Einfältigen und des Unkundigen, ist auch dem talmudischen Schriftthume mit geringen Aenderungen entnommen; sie rühren von dem Gesetzeslehrer R. Chia im 3. Jahrhundert her.[2]) g. מתחלה. Dieses Stück ist ganz nach der Angabe des Gesetzeslehrers Rabh, von der wir oben schon gesprochen haben.[3]) h. Das Stück: צא ולמד bis אלו עשר von der Leidensgeschichte des israelit. Volkes, die mit Jakob bei Laban begonnen und in Aegypten ihre volle Gestalt erhielt, ist eine Zusammenstellung aus der Mischna Pesachim 10. 4. nach 5. M. 26. 5—7 u. Sifre zu Kithaba S. 111 mit geringen Textänderungen, möglich, daß auch ihnen schon ein Midrasch vorgelegen, aus dem sie sämmtlich, jeder nach seiner Weise, zitirt haben. Wichtig ist die Angabe der Hagada hier: אני ולא מלאך „Ich, aber kein Engel, ich aber kein Seraph", welche die Unmittelbarkeit Gottes darthut, die oft im talmudischen Schriftthum wiederholt wird.[5]) i. Der Ausspruch R. Jehudas: דצך עדש באחב als gekürzte Angabe der zehn Plagen ist vollständig im Midrasch (Rabba 2. M. Absch. 8) in dem ihm zitirten Ausspruch: „Auf dem Stab Mosis waren in gekürzter Form die zehn Plagen Aegyptens verzeichnet.[6]) k. Die hier zitirten Aussprüche von R. Jose Haglili, R. Elieser und R. Akiba befinden sich ebenfalls in der Mechilta Beschalach Absch. 6,[7]) aber in der Hagada von Maimonides sind dieselben weggelassen.[8]) Ebenso findet sich daselbst nicht das darauf folgende כמה מעלות טובות. Einzelnes davon hat Sifre zu Haasinu § 337. l. ר׳גמליאל אומר. Dieser Ausspruch R. Gamliels I. wird auch in der Mischna (Pesachim 10. 5. 6.) zitirt.[9]) Die Sitte, bei diesem Spruch Mazza und Maror in die Höhe zu heben, wird als Sitte Rabas gekannt.[10]) m. Auch das Stück: בכל דור ודור wird als Ausspruch von Raba (im 4. Jahrh.) zitirt.[11]) n. Das לפיכך finden wir ebenfalls in der Mischna (Pesachim 10, 5).[12]) o. Das הללויה mit den darauf folgenden zwei ersten Kapiteln des Hallelgebetes wird in der Mischna schon gekannt und zwar als Brauch, diese Psalmen während des Schlachtens des Passahopfers abzusingen. Derselbe wurde beibehalten. Die Absingung derselben geschah früherer Zeit an den ersten Pesachabenden in der Synagoge,[13]) aber später wurde dieselbe bei dem zweiten Weinkelch vorgenommen.[14]) p. Die Schlußbenediktion אשר גאלנו bringt auch die Mischna.[15]) q. Die andern Hallelpsalmen werden auch nach der Mischna über den vierten Weinkelch gesprochen.[16]) r. Das folgende נשמת wird nach der Erklärung des R. Jochanan als das in der Mischna erwähnte ברכת השיר, das zum vierten Weinkelch gehört, gehalten.[17]) Das ihm vorausgehende יהללוך ist nach

---

[1]) Siehe: „Allgegenwart Gottes". Vergl. Aboth. Absch. 2. u. 3. Midrasch rabba 1. M. Absch. 68 Jalkut zu den Psalmen § 841. [2]) Vergl. Mechilta Cap. 18. edit. Friedmann; Jeruschalmi Pesachim Absch. 10. hal. 4. Die geringen Aenderungen in unserer Pesachhagada besteht in Folgendem: Im Jeruschalmi heißt der תם nicht anders als בן טיפש und in der Mechilta wird die Antwort des Weisen durch אתכם gegeben; dagegen lautet sie in Jeruschalmi wie in der Pesachhagada durch אותנו. Auch die Antwort an den Weisen durch: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ganz nach der Mechilta weicht von der Angabe derselben im Jeruschalmi ab, wo diese Antwort dem Einfältigen, בן טיפש, gegeben wird. [3]) Pesachim S. 116a. [4]) Vergl. die Pesikta de R. Tobia S. 83a, wo dieser Midrasch vollständig ist. [5]) Vergl. Mechilta zu בא Absch. 7. u. Absch. 13. Siehe den Artikel „Einheit Gottes". [6]) ר׳ יהודה המטה י׳ מכות חקוקות עליו נוטריקון דצך ואמר. [7]) Vergl. hierzu Jalkut I, § 240; Tanchuma zu וארא. [8]) Siehe daselbst Ende bei Chamez u. Mazza. [9]) Vergl. Midrasch Schocher Tob Ps 113. [10]) Pesachim S. 116b. [11]) Das. [12]) Abweichend in einigen Lobesausdrücken ist dieser Text in der Mischna Pesachim Absch. 10 Jeruschalmi, לרומם לנצח לגדל. Auch Maimonides hat in seiner Hagada diesen Text. [13]) Pesachim S. 64a in der Mischna daselbst. Tosephta das. Absch. 4. Gemara Pesachim S. 98a u. b. [14]) Das. [15]) Mischna Pesachim Absch. 10. 6. Ausführlicher ist diese Mischna im Jeruschalmi Pesachim 10b. [16]) Mischna Pesachim Absch. 10. 7. רביעי גומר עליו ההלל. [17]) Pesachim S. 118a.

der Angabe des R. Jehuda das genannte ברכת השיר, das ebenfalls hier zitirt ist.[1]) Ebenso wird der Psalm הודו לה׳ כי טוב das große Hallel, um auch dieser Meinung zu genügen, abgesungen.[2]) s. Das Pijutstück: אז רוב נסים befindet sich auch unter den Pijutim zu שבת הגדול; es hat zum Anfang der Reihe nach das Alphabet und wird zu den Pijutim des R. Joseph Tob. Elem oder des R. Binjamin ben Sarach gerechnet.[3]) Dagegen wird das Pijutstück אומץ גבורותיך, das sich ebenfalls im Machsor unter den Pesachpijutim vorfindet, zu den Pijutim des R. Elasar Hakalir gerechnet.[4]) So ist die erste Beigabe unstreitbar aus dem 15. Jahrh., dagegen gehört das Zweite dem 9. Jahrh. an. t. Das Lied: כי לא נאה „denn ihm (Gott) ziemt das Lob, ihm gebührt die Lobeserhebung!" hat zu seiner Unterlage die Midraschbetrachtung über לך יום אף לך לילה (Psalm 74, 16) nämlich היום מקולם ולך הלילה מקולם mit Hinzufügung: „Wie der Tag in deiner Gewalt ist, so auch die Nacht; da du uns Wunder erweisest des Tages, ist es dein Tag, und so du uns Wunder thust des Nachts, ist es deine Nacht. Erzeigst du uns Wunder am Tage, stimmen wir dir Lieder am Tage an; lässest du uns Wunder schauen des Nachts, ertönt dir unser Lied des Nachts (Jesaia 30).[5]) Im Ganzen gehört hierher auch der Psalmvers Ps. 65, 2, לך דומיה תהלה „Dein Lob ist unser Schweigen"; ebenso Ps. 89, 12, „Dein ist der Himmel, dein die Erde" לך שמים אף לך ארץ. Man vermuthet, daß nach jedem לך einige Punkte standen, welche gewisse Lobesworte andeuteten, die dann später weggelassen wurden; daher die vielen לך nach einander in diesem Liede. Der Autor dieses Liedes ist unbekannt. u. Das Stück הסל סדור macht weiter keine Schwierigkeit; es gehört ebenfalls zu den Pesachpijutim des R. Joseph Tob Elem und befindet sich im Machsor zu שבת הגדול. Die andern Lieder: אדיר הוא; אחד מי יודע und חד גדיא befinden sich in dem Machsor von Avignon und gehören dem 14. und 15. Jahrh. an.[6]) Mehreres siehe: „Auszug Israels aus Aegypten", "Passahopfer" und „Passahfest".

Pesikta, פסיקתא, Midrasch für ausgewählte Bibelabschnitte, die an gewissen Sabbaten und Festen zur Vorlesung in der Synagoge kommen.[7]) Das Schriftthum des Midrasch hat drei Midraschim unter diesem Namen: 1. Pesikta de R.

---

[1]) Daselbst. [2]) Das. nach R. Jehuda. Mehreres siehe den Artikel: „Hallel". [3]) Vergl. Landshut עמודי העבודה S. 35 N. 52 und 53 und sein מגיד מראשית S. XVIII. [4]) Das. [5]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 6. [6]) Vergl Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 128 und Zeitung des Judenthums III S. 469. Nach Daniel Sanders in Busch, Wiener Jahrbuch 1847 und 1848 S. 267-68 giebt es viele dem Chad Gadja ähnliche Lieder im Neugriechischen; auch in deutscher Sprache sind ähnliche Poesien Siehe noch Frankels Monatsschrift 1853 S. 319 bis 320. Wir können nicht umhin, hier noch eine ältere Erklärung des letzten Liedes „Chad Gadja", Ein Zicklein, aufzunehmen. Nach derselben deuten חד גדיא, ein Zicklein, auf Israel im Exile; בתרי זוזי, um zwei Pfenniglein, die zwei den Israeliten in Aegypten vor der Erlösung zur Ausübung befohlenen zwei Gebote: des Passahopfers und der Beschneidung; שונרא auf Nebukadnezar, der Israel ins Exil brachte; כלבא auf Persien, das das babyl. Reich gestürzt hat; חוטרא das macedonisch-griechische Reich unter Alexander d. Gr., welches das persische Reich besiegt hatte; נורא auf Rom, den Zerstörer der nach Alexander d. Gr. gegründeten Ptolem. und Seleucid. Reiche und Eroberer Aegyptens, Syriens und Palästinas; מיא, das Wasser auf das Türkisch Arabische Reich, den Eroberer Konstantinopels und den Zerstörer des Oströmischen Reiches; תורא, der Ochs, auf den Messias Sohn Joseph (s. d. A.), den künftigen, von Gott bestimmten Zerstörer der römischen Herrschaft; השוחט Kriegsschaaren der Völker im Kriege gegen den Messias Sohn Joseph, in dem dieser umkommt; מלאך המות, der Todesengel, deutet auf die am Ende des Krieges bestimmte Seuche, welche die Kriegsschaaren vernichtet; הקדוש ברוך הוא auf die endliche Offenbarung Gottes zum Weltgericht. [7]) Ueber die Bedeutung des Wortes פסיקתא sind die Angaben der Gelehrten verschieden. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 192 erklärt dasselbe nach seinem Stamme פסק, aufhören, schließen, abschneiden, gleichbedeutend mit פרשה „Abschnitt", „Sektion", verwandt mit פסיק und פסקא; dagegen glaubt Rappaport, Erech Milin S. 170 diesen Ausdruck im Sinne von „schließen", „scheiden", also Schlußreden, Abschiedsreden erklären zu müssen. Pesikta wäre demnach der Midraschvortrag über den Schlußabschnitt der Vorlesung in der Synagoge. Herr S. Buber in der Pesikta de R. Kehane S. 1 stimmt Letzterm bei. Aber die Pesikta erstreckt sich ja nicht auf sämmtliche Schlußabschnitte, Haftaroth, dieser Midrasch hat sogar mehrere Anfangsabschnitte als z. B. ויהי בשלח u. a. m. zu seinem Thema; hiezu kommt, daß dieser Midrasch auch mit der Benennung פרשה oft zitirt wird (Zunz G. V. S. 193); ich schließe mich daher der Erklärung von Zunz an.

Kehana; 2. Pesikta Rabbathi und 3. Pesikta Sutartbi oder Midrasch Lekach Tob. Wir versuchen dieselben einzeln zu besprechen. I. Pesikta de R. Kehana, פסיקתא דרב כהנא[1]), auch nur: Pesikta פסיקתא[2]), sonst auch: Pesikta Sutta, פסיקתא זוטא[3]). Der erste Name rührt von dem Anfang des ersten Vortrages zu den 12 Haftoras, der: „Es eröffnete R. Abba bar Kehana den Vortrag". Der zweite ist zum Unterschiede von einer größern Midraschschrift desselben Namens, der schon oben genannten: „Pesikta Rabbathi", Große Pesikta. Wir haben in derselben eine Sammlung von agadischen Vorträgen zu den Abschnitten aus dem Pentateuch zu sämmtlichen Festen, auch zum Neumondstag und Chanukafest, sowie zu den vier dem Pesachfeste vorausgehenden Sabbaten, ארבע פרשיות, ferner zu den zwölf Prophetenstücken, Haftaroth, der zehn Sabbate vor dem Neujahrsfest und zwei für den Bußsabbat zwischen dem Neujahrs- und Versöhnungsfest. Jeder Vortrag bildet eine Piska und ist ein abgeschlossenes Ganze. Derselbe bespricht das Hauptthema, zieht verwandte Materien zur ausführlichen Behandlung herbei und redet alsdann am liebsten von den Vorzügen Israels und dessen Hoffnungen und Erwartungen. So hat unsere Pesikta in der Ausgabe von S. Buber 31 solche Vorträge, Piskas, von denen sind der erste über die Vorlesung von 4 M. 7, 1. ויהי ביום כלות משה zum Chanukasabbat; der zweite über 2 M. 30, 12., כי תשא, die Vorlesung zum ersten Sabbat der vier Sabbate vor Pesach, פרשת שקלים; der dritte über 5. M. 25, 17., פ׳ זכור, die Vorlesung zum zweiten dieser Sabbate; der vierte über 4 M. 19, 2. פ׳ פרה, die Vorlesung zum dritten dieser Sabbate; der fünfte über 2. M. 12, 2. פ׳ החדש, die Vorlesung zum vierten dieser Sabbate; der sechste über den Neumondsabschnitt 4. M. 28 2. את קרבני לחמי, der siebente über 2. M. 12. 29, den Abschnitt zum Pesachfeste, ויהי בחצי הלילה; der achte über 3. M. 23, 10. פ׳ העומר zum zweiten Tag des Pesachfestes; der neunte über 3. M. 22, 27 ebenfalls eine Pesachfestvorlesung, שור או כשב; der zehnte über 2. M. 13. 14. ויהי בשלח zum siebenten Pesachtage; der elfte über 5. M. 14, 22. עשר תעשר zum letzten Pesachtag; der zwölfte über 2. M. 19, 1. בחדש השלישי zum Schabuothfest; der dreizehnte über Jeremia 1, 1, דברי ירמיהו die Haftara (s. d. A.) des ersten der drei Sabbate vor dem 9. ab; der vierzehnte über Jeremia 2, 5. שמעו die Haftara des zweiten derselben; der fünfzehnte über Jesaia 1, 21. איכה היתה לזונה aus der Haftara des dritten derselben; der sechszehnte über Jesaia 40, 1. die Haftara zum Trostsabbat נחמו נחמו עמי; der siebzehnte über Jesaia 49, 14, die Haftara ותאמר ציון zum folgenden Sabbat; der achzehnte über Jesaia 54, 11, die Haftara עניה סוערה zum dritten Sabbat dieser Trostsabbate; der neunzehnte über Jes. 51, 12, die Haftara אנכי אנכי הוא מנחמכם zum vierten dieser Sabbate; der zwanzigste über Jesaia 54, 1, die Haftara רני עקרה zum fünften dieser Sabbate; der einundzwanzigste über Jesaia 60, 61. קומי אורי zum sechsten Sabbat derselben Reihe; der zweiundzwanzigste über Jesaia 61, 10, die Haftara שוש אשיש zum siebenten und letzten dieser Trostsabbate; der dreiundzwanzigste über 3. M. 23, 54, den Abschnitt בחדש השביעי zum Neujahrsfest; der vierundzwanzigste über Jesaia 55, 6, die Haftara דרשו zum Bußsabbat; der 25. über Hosea 14, 2, die Haftara שובה zum Bußsabbat; der 26. über Hiob 17, 9. ויאחז צדיק zu den Bußtagen vor dem Versöhnungstag; der 27. über 3. M. 16, 1, den Vorlesungsabschnitt אחרי מות zum Versöhnungstag; der 28. über 3. M. 23, 40, den Vorlesungsabschnitt ולקחתם לכם zum Laubhüttenfest; der 29. ebenfalls ein Vortrag, פסקא zu demselben Feste; der 30. über 4. M. 28, 38, den Vorlesungsabschnitt ביום השמיני zum achten Tag dieses Festes, des Schlußfestes in zwei Relationen; der 31. über 5. M. 33, 1, den Vorlesungsabschnit וזאת הברכה zum Gesetzesfreudenfest, שמחת תורה. Die in diesen Vorträgen zusammengestellten Agadas gehören nach Sprache und Form zu den ältesten. Der Vortrag beginnt

---

[1]) So zum großen Theil. Vergl. Buber S. 1 in der Vorrede. [2]) So nach Raschi zu Ps. 30, 12. [3]) פתח ר׳ אבא בר כהנא.

mit einem oder mehreren (vier) Einleitungen, von denen man zur Erklärung der einzelnen Verse des betreffenden Pentateuch- oder Prophetenstückes übergeht. Den Uebergang bilden noch mehrere bald kürzere, bald längere Sätze, gewöhnlich mit der Formel: מה כתיב למעלה מן הענין. Der Schluß besteht aus Bibelversen von den Erlösungsverheißungen des Propheten. Die Einleitungsformel sind die Worte: פתח „R. begann, eröffnete seinen Vortrag, oder זהו שאמר הכתוב „Das ist, was der Schriftvers sagt", auch כתיב. „In der heiligen Schrift steht geschrieben". Die Quellen oder Schriften, aus denen der Verfasser diese Sammlung von Lehren und Aussprüchen zusammenstellte, waren der Talmud Jeruschalmi, der Midrasch Rabba zum 1. und 3. B. Mosis. Wir finden hier diese Auszüge ziemlich umgearbeitet, oft gekürzt, auch durch Zusätze vermehrt.[1]) Nicht desto weniger wurde diese Pesikta die Quelle für jüngere Midraschim, die aus ihr geschöpft haben. Es gehören hierher: Der Midrasch Tanchuma,[2]) auch Midrasch Rabba zu 2. B. Mosis (Absch. 11),[3]), zum Hohenlied, zu den Klageliedern und zum Buche Koheleth,[4]) u. a. m. Vom 7—10. Jahrh. wurde aus dieser Schrift zitirt von den Gäonen: Saadja, Hai, Samuel Sohn Chofni u. a. m.[5]) An unzähligen Stellen wird diese Pesikta von R. Nathan in seinem Aruch benutzt.[6]) Fragen wir nach der Abfassungszeit dieser Midraschschrift, so wird von der einen Seite dieselbe in die Zeit der Abfassung des Talmuds, also gegen Ende des 5. Jahrh. n. gesetzt.[7]) Der Beweis dazu ist in der Stelle Sabbath S. 152a, welche erzählt: „Rabh Kehana hat vor Rabh (s. d. A.) die Abschnitte der Sidra (der betreffenden Agadoth zu denselben) geordnet." Es soll dies derselbe Rabh Kehana sein, nach dem unsere Pesikta genannt wird und der deren Abfasser sei. Mit Recht wird dagegen von der andern Seite auf die in dieser Pesikta genannten Lehrer, die viel jünger sind und dem 6. Jahrh. angehören, hingewiesen und behauptet, daß sie nicht vor dem 7. Jahrh. abgefaßt werden konnte.[8]) Doch wird auch von dieser Seite zugegeben, daß uns in dieser Schrift meist palästiniensische Agadoth gegeben werden, die wahrscheinlich zur Kenntniß für die Juden in Babylonien gesammelt wurden. Der Name „Kehana" ist unterschoben; es geschah nicht selten, daß man Schriften nach berühmten Männern nannte. Zum Schluß gedenken wir dankbar der Verdienste des H. Salomon Buber in Lemberg, der diese Pesikta zum ersten Mal nach drei Handschriften und mit Vergleichung ihres Textes mit den in den andern Schriften zerstreuten Zitaten aus derselben mit einem gründlichen Kommentar nebst Vorrede herausgab. II. Pesikta Rabbathi, פסיקתא רבתי, große Pesikta. So genannt, wie wir schon oben angegeben, zum Unterschiede von der obigen Pesikta, die viel kleiner ist und weniger Vorträge enthält. Auch diese Schrift ist eine Sammlung von agadischen Vorträgen über die Bibelabschnitte, die an Festtagen und besondern Sabbaten in der Synagoge vorgelesen werden. Es sind 55 Vorträge, die in dieser Pesikta (herausgegeben von M. Friedmann) ihre Zusammenstellung gefunden. Von diesen ist der erste über Jesaia 66, 23, aus der Haftara והיה מדי חדש בחדשו für den Neumondstag; der zweite über Ps. 30, 1, שיר חנוכת הבית zum Chanukafest; der dritte über 4. M. 7, 54. ביום השמיני zu eben demselben Fest; der vierte über 1. K. 18, 31, die Haftara ויקח אליהו zur Sidra פנחס; der fünfte über 4. M. 7, 1, das Vorlesungsstück ביום כלות משה zum Chanukasabbat; der sechste über 1. K. 7, 51, die Haftara ותשלם כל המלאכה, ebenfalls zum Sabbatchanukafest; der siebente über 4. M. 7, 12, den Vorlesungsabschnitt ויהי המקריב zum Chanukafest; der achte über Zephania 1, 12, ebenfalls eine Sabbatchanukahaftara, והיה בעת ההיא, nach älterm Ritus;

[1]) Siehe die Beispiele hierzu bei Weiss III, S. 281 und 282, auch 279. [2]) Die Stellen sind gesammelt in Graetz Monatsschrift 1879 S. 162 von Dr. Theodor. Die Stelle ist besonders in Tanchuma zu האזינו merkwürdig: אדם נמשל ליב מילות. [3]) Aus Pesikta ותשלם כל המלאכה Mehr Stellen hat zusammengestellt Sal. Buber in seiner Pesikta de R Kehane Vorrede S. XXXVIII. [4]) Das. sind die betreffenden Stellen. [5]) Buber S. XI. [6]) Das. [7]) Buber S. IV. [8]) Weiss III S. 277–8.

der 9. über Ps. 61, 1—3, ein Chanukapsalm zur Einschaltung in das Tischgebet, בעטוף לבי אליך אקרא[1]) der 10. über 2. M. 30, 12, den Vorlesungsabschnitt כי תשא zum ersten der vier Sabbate vor dem Pesachfest; der 11. über 1. K. 4, 20, יהודה וישראל רבים כחול, eine Haftara zu Sabbatchanuka nach älterem Ritus; der 12. über 5. M. 25, 17, den Vorlesungsabschnitt זכור zum zweiten Vorbereitungssabbat vor Pesach; der 13. über Richter 5, 14, eine ältere Haftara מני אפרים zu eben demselben Sabbat; der 14. über 4. M. 19, 2, den Vorlesungsabschnitt, זאת חוקת התורה zum dritten Vorbereitungssabbat (Para); der 15. über 2. M. 12, 2, den Vorlesungsabschnitt zum vierten Vorbereitungssabbat, (פ החדש); der 16. über 4. M. 28, 2, den Vorlesungsabschnitt zum Neumondstag את קדבני לחמי; der 17. über 2. M. 12, 29, den Vorlesungsabschnitt ויהי בחצי הלילה des Pesachfestes nach älterm Ritus; der 18. über 3. M. 23, 10, den Vorlesungsabschnitt zum zweiten Pesachtag; der 19. über 2. M. 13, 17, ויהי בשלח zum siebenten Pesachtag; der 20. über 2. M. 20, die Zehngebote, Vorlesungsabschnitt zum Schebuothfest; der 21. ebenfalls über die Zehngebote; der 22. nochmals über diesen Abschnitt; der 23. über das 4. Gebot, das Sabbatgebot; der 24. über das 5, 6, 7, 8, 9, und 10. Gebot, das der Elternverehrung und das Verbot des Mordes, des Ehebruchs, des Diebstahls, des falschen Zeugnisses und des Gelüstens; das 25. über 5. M. 14, 22, den Vorlesungsabschnitt עשר תעשר zum zweiten Tag des Schabuothfestes; der 26. über Jeremia 1, die Haftara דברי ירמיהו zum 1. der drei Sabbate vor dem 9. Ab. mit einer schönen Einleitung über Eziechel 31, 34; der 27. über Jeremia 2. 4, die Haftara, שמעו, zum zweiten dieser Sabbate; der 28. über Ps. 137, 1 und 2, על נהרות בבל zum 9. Ab, dem Tage der Zerstörung Jerusalems; der 29. über Klagelieder 1, 2, בכה תבכה, die zur Liturgie des 9. Abs gehören; der 30. über Jesaia 40, 1, die Haftara נחמו נחמו zum Trostsabbat, dem ersten der sieben Trostsabbate, der 31. über Jesaia 49, 14, die Haftara, ותאמר ציון, als zweite Trostverheißung für den folgenden Sabbat; der 32. über Jesaia 54 11, die Haftara, עניה סוערה, eine Trostverheißung für den 3. Sabbat derselben; der 33. über Jesaia 51, 12, die Haftara אנכי אנכי הוא מנחמכם für den 4. Sabbat derselben; der 34 über Sacharia 9, 9, die Haftara גילי מאד mit der 5. Trostverheißung für den 5. Sabbat derselben nach älterm Ritus,[2]); der 35. über Sacharia 2, 10, die Haftara רני עקרה als die sechste Trostverheißung für den sechsten Sabbat derselben,[3]); der 36. über Jesaia 60, 1, 2, die Haftara קומי אורי als die siebente Trostverheißung für den siebenten dieser Sabbate,[4]); der 37. über Jesaia 61, 10, die Haftara שוש אשיש ist hier für den Sabaat vor dem Neujahrsfest, dagegen ist sie in unserm Ritus die des siebenten Trostessabbats; der 38. und 39 über den Neujahrspsalm 81, 1, und 2, der vor dem Schofarblasen vorgetragen wird; der 40. über 3. M. 23, 24, den Neujahrsvorleseabschnitt, בחודש השביעי; der 41. über Joel 2, 3 die Haftara zum Neujahrsfest תקעו שופר בציון nach altem Ritus,[5]); der 42. über 1. M. 21, 1, den Vorleseabschnitt ebenfalls zu diesem Feste, וה פקר את שרה; der 43. über 1. S. 2, 21 ebenfalls eine Neujahrshaftara, כי פקד ה את חנה; der 44. über Hosea 14, 2 die Haftara שובה für den Bußsabbat; der 45. über Ps. 32, 1. 2. אשרי נשוי פשע ein Bußpsalm für den Versöhnungstag nach altem Ritus; der 46 über 1. S. 1, 5, ein Nachtrag zum Vortrage der Neujahrshaftara oben; der 47. über 3. M. 16, 1. den Vorleseabschnitt, אחרי מות zum Versöhnungstag. Es schließen sich diesen noch Nachträge an von Vorträgen über: 1. über 3. M. 22, 16. שור או כשב; 2. über 2. M. 12, 29. ויהי בחצי הלילה; 3. über Hosea 11, 2 שובה und 4. M. 29. 35. ביום השמיני עצרת. Die in diesen Vorträgen vorgebrachten Agadas sind aus den beiden Talmuden, dem Midrasch Rabba zum 1. und 3. B.

[1]) Nach Jerusch. Berachoth S. Absch. 3. [2]) Abweichend hiervon ist unser Ritus, wo die Haftara רני עקרה ist. [3]) Ebenfalls nach älterm Ritus, abweichend ist unser Ritus, wo Jesaia 60, 1 und 2 קומי אורי die sechste Trostverheißung ist. [4]) Wieder abweichend von unserm Ritus, wo Jesaia 61, 10. die siebente Trostverheißung für den siebenten Sabbat ist. [5]) Gegen unsern Ritus, siehe „Haftara".

M., sowie von dem zu den Klgld. und dem zum Hohld., aber besonders aus dem Tanchuma, Jelamdenu und der oben genannten Pesikta. Dieselben kennzeichnen sich durch die Einleitungsformel ילמדנו רבינו und פתח ר תנחומא, sowie daß dieselben mit der Erörterung einer Halacha beginnen, sonst sind ganze Stücke wörtlich denen unserer Pesikta ähnlich.[1]) Sehen wir uns prüfend diese Zusammenstellung von Vorträgen an, so ergiebt sich, daß sie nicht mehr in ihrer Urgestalt sind, sondern durch Zusätze, Kürzungen und durch theilweise Umarbeitungen viele Umgestaltungen von späterer Hand erfahren haben. Im Ganzen erkennen wir in derselben eine Sammlung von paläſtiniensischen Agadas. Was uns hier noch interessirt, ist die Angabe der Abfassungszeit dieser Pesikta. Im Anfange der Pesikta II lesen wir die Notiz, daß 777 Jahre seit der Zerstörung des Tempels verstrichen sind; die Pesikta könnte nach derselben erst tief im 9. Jahrh. abgefaßt worden sein. Dagegen streitet das Faktum, daß der Verfasser der Scheelthos, R. Acha und Schabcha, der um 750 gelebt, diese Pesikta schon gekannt hat; ferner daß zahlreiche griechische und lateinische Wörter, sowie Deutungen hebr. Wörter nach dem Griechischen darin vorkommen, was auf eine ältere Zeit vor der Invasion von Muhamed hinweist, da nach derselben das Arabische das Griechische verdrängt hatte. Obiges Datum muß daher ein späteres Einschiebsel von unkundiger Hand sein. Von besonderm Interesse sind einzelne Vorträge, als die zu קומי אנכי u. a. m. für die mystische Ausbildung der Messiaslehren u. a. m. von der Eschatologie. Eine schöne und correkte Ausgabe dieser Pesikta ist die von dem Lektor M. Friedmann, Wien 1880. III. **Pesikta Sutarthi**, פסיקתא ווטרתי, oder Midrasch Lekach Tob, מדרש לקח טוב, auch nur, Lekach Tob, לקח טוב. Midraschwerk, ein traditioneller exegetischer Kommentar zum Pentateuch und zu den 5 Megilloth (Ester, Hoheslied, Ruth, Klagelieder und Koheleth), von dem nur der zum 3., 4. und 5. B. des Pentateuchs gedruckt wurde,[2]) bis erst in neuester Zeit auch der zum 1. und 2. B. des Pentateuch von Salomon Buber (Wilna 1880) mit einem Kommentar nebst einer trefflichen Vorrede herausgegeben wurde, dagegen liegt der zu den 5 Megilloth als Manuskript in den Bibliotheken.[3]) Von seinen zwei Namen ist der erste irrthümlich ihm beigelegt, der zweite jedoch richtig nach dem hebr. Worte „Lekach", לקח, in Spr. Sal. 4, 2 כי לקח טוב נתתי, mit dem diese Schrift ihren Kommentar eröffnet, von dem das Wort „Tob" טוב den Namen des Verfassers (siehe weiter) „Tobia" טוביה, andeuten soll. Das Buch liefert einen traditionellen Kommentar nach der agadischen Exegese (s. d. A.) in dem Talmud Babli, Mechilta, Sifra, Sifre u. a. m., wobei er sich auch bemüht, den Vers nach seinem einfachen Wortsinn etymologisch grammatikalisch zu erklären und dieser Erklärungsweise oft den Vorzug einräumt.[4]) Die Abfassung desselben war vielleicht gegen die Bibelexegesen der Karäer gerichtet, denen gegenüber er behauptet: „Wer den Schriftvers nach seinem einfachen Wortsinn erklärt, von dem heißt es: „Der Thor wandelt im Finstern".[5]) Dieser Kommentar ist heute noch von Wichtigkeit. In demselben werden sämmtliche Stellen des talmudischen Schriftthums, die in aramäischer Sprache sind, hebräisch wieder gegeben,[6]) ebenso werden die fremdsprachlichen Ausdrücke derselben ins Hebräische übersetzt.[7]) Zur genauern Angabe der einzelnen Gesetze werden die halachischen Bestimmungen nach den Schriften der Gäonen mit angeführt,[8]) und bei Zitirungen von agadischen Sprüchen werden dieselben erklärt.[9]) Die darin niedergelegten grammatikalischen und lexicalischen Kenntnisse sind nicht gering und haben ihren geschicht-

[1]) Siehe darüber S. Buber Einleitung zur Pesikta de R. Kehane S. V. [2]) Zuerst in Venedig 1546. [3]) In den Bibliotheken zu Parma und Oxford, Catal. Uri 124. [4]) So zu 1. M. 28, 11; 31, 14; 4. M. 55, 72 u. a. m., vergl. diese Stellen in Bubers Vorrede zu dieser Pesikta S. ט. Zeichen ז. [5]) So zu 1. M. 34 26; Mehreres in Bubers Vorrede S. 34, Zeichen יז, wo die polemischen Stellen gegen die Karäer zusammengestellt sind. [6]) Diese Stellen sind gesammelt bei Buber S. יז. [7]) Daselbst. [8]) Daselbst, S. 28, ד und S. ט. [9]) Daselbst und Zeichen ה.

lichen Werth.[1]) Wichtig sind daselbst die Erklärungen der Anthropomorphismen in der Bibel und im talmudischen Schriftthum, wobei sie der rationellen Richtung gegen die mystische Auffassung folgt.[2]) Ebenso findet der Geschichtsforscher manche Ausbeute in dieser Schrift; sie berichtet von den Märtyrern in Mainz,[3]) und der andern Gemeinden Deutschlands,[4]) sowie von den Kreuzzügen und den Kreuzzüglern im Allgemeinen.[5]) Der Verfasser dieser Schrift war angeblich ein Deutscher, Namens R. Tobia ben Elieser aus Mainz, wie er sich selbst an mehreren Stellen nennt,[6]) der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. bis in die erste Hälfte des 12. Jahrh. lebte. Er wohnte zuletzt in Kastori, Südbulgarien, und war der griechischen Sprache mächtig.[7]) Sein Werk hat er 1097 geschrieben und bis 1108 umgearbeitet.[8])

Pirke de R. Elieser, פרקי דר׳ אליעזר, Abschnitte des R. Elieser; auch: Baraitha de R. Elieser, ברייתא דר׳ אליעזר oder: Hagada de R. Elieser, הגדה דר׳ אליעזר.[9]) Midraschschrift agadischen Inhalts von 54 Kapiteln über die Schöpfungsgeschichte und die Entwicklung des Menschengeschlechts mit dem Uebergang zur Geschichte des israelitischen Volkes. Der Name Pirke de R. Elieser, der diese Abschnitte dem Gesetzeslehrer R. Elieser ben Hyrkanos zuschreibt, (in der letzten Hälfte des 1. Jahrh.) ist uneigentlich und rührt irrthümlich von den ersten Kapiteln her, die von diesem Gesetzeslehrer sprechen.[10]) Von den 54 Kapiteln dieser Schrift bringen Kap. 1 und 2 das Biographische des angeblichen Verfassers R. Elieser, von seinen Studien, seinen Kenntnissen und seinem Ruhme, gleichsam die Einleitung; K. 3—11 über die Schöpfungstage und ihre Werke; K. 12—21 von der Schöpfung des Menschen; K. 22 und 23 von dessen Nachkommen; K. 24 und 25 von Noa, dessen Söhnen und weiteren Nachkommen; K. 26—31 von Abraham; K. 32—35 von Isaak; K. 36—37 von Jakob; K. 38—39 von Joseph und den Israeliten; K. 40 von Moses; K. 41 von der Offenbarung; K. 42—43 von dem Auszuge; K. 44 von Amalek; K. 45—46 von der Anfertigung des goldenen Kalbes; K. 47 über Pinchas; K. 48 die Erlösung Israels aus Aegypten; K. 49—50 die Geschichte Hamans; K. 51 die zukünftige Erlösung; K. 52 von sieben göttlichen Wundern; K. 53 von dem Zuge der Israeliten durch die Wüste und K. 54 über Mirjams Strafe. Wir sehen aus diesen Angaben, daß eine Verschiebung der Kapiteln stattgefunden; daher die nicht zusammenhängende Aufeinanderfolge des geschichtlichen Inhalts derselben, der hier besprochen wird. Auch ist das plötzliche Abbrechen bei der Geschichte Mirjams auffallend, das auf die Annahme noch fehlender Kapitel führt, sodaß diese Schrift nicht mehr vollständig vorhanden sei. Neben dem angegebenen Hauptinhalt finden wir hier Abhandlungen über die Kalenderberechnung und das Kalenderwesen überhaupt in den Kap. 6. 7 und 8 nach älteren Quellen, nicht unwahrscheinlich aus dem aethiopischen Buch Henoch u. a. m.; ferner über den Trost an Leidtragende in K. 17; ferner über den Sabbat in K. 8; den Sabbatschlußsegen, Habdala, in K. 20; die Beschneidung in K. 29; die Todtenauferstehung in K. 33, 34; den Bann in K. 38; die Buße in K. 43; den Versöhnungstag in K. 46 u. a. m. Mystisch ist darin K. 14 von den 10 Offenbarungen der Gottheit u. a. m. Von den Zeremonien nennt dieses Buch: die abgeschnittene Orla mit Staub zu bedecken,[11]) bei der Habdala (s. d. A.) die Fingerspitzen gegen das Licht hinzuhalten und auf die Nägel zu sehen;[12]) jährlich im Monat Ellul Schofar zu blasen[13]) u. a. m. Von dem Achzehngebet, Schemone Esre (s. d. A.), werden die Benediktionen am Schlusse der Kapitel gebracht.[14]) Sehr beachtenswerth sind die an vielen Orten ange-

---

[1]) Das. und S. 30. [2]) Das. S. יי werden auch sie zusammengestellt. [3]) Zu אמור S. 28 β. [4]) Buber, Vorrede S. 18. [5]) Daselbst. [6]) Das. S. ח. [7]) Er übersetzt griechisch viele hebr. Ausdrücke. [8]) Buber, Vorrede. [9]) Ein Verfahren, daß sich oft in der Midrasch-Literatur wiederholt. [10]) Siehe: „Kalender" in der Abth. II dieser R. E. [11]) K. 29. [12]) K. 20. [13]) K. 46. [14]) K. 27 מגן; K. 31 und 34 מחיה; K. 35 קדוש; K. 40 חונן; K. 43 בתשובה; K. 46 סלח; K. 52 und 54 רפואה.

brachten Sittenlehren durch מכאן אמרו.[1] Merkwürdig sind die antihalachischen Gesetzesangaben in dieser Schrift.[2] Der Verfasser dieser Schrift ist nicht R. Elieser, dem fälschlich dieselbe zugeschrieben wurde, sondern ein Unbekannter aus der Zeit nicht vor dem 8. Jahrhundert. Es werden in ihr eine Anzahl von Lehrern genannt, die dem 4. Jahrh. angehören;[3] auch kennt sie die Araberherrschaft unter Mohamed und den Kalifen.[4] Im Ganzen giebt sich diese Schrift als eine palästiniensische kund, sie hat paläst. Agadas und Bräuche.[5] Von den bessern Ausgaben dieser Schrift nennen wir die von Wilna 1838, welche einen ausführlichen Kommentar בית הגדול und eine Vorrede פני הבית von Abraham Ahron Broda hat. Die von Chaim Horwitz in Frankfurt a. M. angekündigte Ausgabe ist noch nicht erschienen.

Pseudosirach, Buch Bensira, ספר בן סירא, auch: Alphabeta de Bensira, אלפא ביתא דבן סירא. Spruchbuch in hebr. Sprache aus dem 9. Jahrh., das zum Unterschiede von der ältern Sirachschrift (s. Jesus Sirach) der jüngere oder der kleine Sirach heißt. Der Name „Alphabeta de Bensira" ist der Form und der Reihenfolge der Sprüche entnommen, die hier in alphabetischer Reihenfolge, beginnend mit je einem Buchstaben des Alphabets, geordnet sind. Das Buch hat eine mystisch-sagenhafte Vorrede, die den Verfasser zum Enkel des Propheten Jeremias macht.[6] Auch wird in der Erklärung des zweiten aram. Spruches von einem Sohne des Verfassers Namens Usiel und von dessen Enkel Joseph ben Usiel gesprochen. Die Schrift bringt 22 hebr. Sprüche und 12 aramäische, die zum großen Theil als die im Talmud zitirten Bensira-Sprüche erkannt werden, und somit auch den Sprüchen des griechischen Sirachbuches ähnlich lauten. Dagegen sind die andern als interpolirt zu betrachten. Die hebr. Sprüche bilden den ersten Theil des Buches, die aramäischen den zweiten. Letztere sind wohl der aram. Uebersetzung des ältern Sirachbuches entnommen, die in den Händen der Volkslehrer in babyl. Gemeinden war. Dieselben werden hier durch Gleichnisse und Erzählungen erläutert und verdienen einer Beachtung, besonders von Lehrern. Die hebr. Sprüche beginnen, wie schon angegeben, mit dem ersten Buchstaben des Alphabets von א bis ת, die aramäischen jedoch nur von כ bis ל. Eine schöne Zusammenstellung, auch in deutscher Uebersetzung hat Dukes Blumenlese S. 67; die aramäische Julius Fürst in seiner Schrift חרוזי פנינים S. 22.

S.

Saburäer, סבוראים, Saburaim, auch: Rabbanan Saburai, רבנן סבוראי, Volks- und Gesetzeslehrer der Juden in Babylonien am Schlusse der letzten talmudischen Epoche (498—588), die auf die Amoräer (s. d. A.) gefolgt waren und nach den Tanaim die dritte Klasse derselben bildeten. I. Name und Bedeutung. Der Name „Saburaim" סבוראים, Saburäer, ist aramäisch, von dessen Stamm, „Sabar" סבר, mehrere Wortbildungen in den Targumim (s. d. A.) und in den Talmuden (s. d. A.) vorkommen.[7] Die Bedeutung dieses Stammes ist unter Anderm auch „meinem", „dafürhalten", annehmen", „vernunftgemäß verstehen, darstellen, beleuchten oder beurtheilen, bestimmmen und feststellen".[8] „Saburäer" oder „Saburaim" bezeichnet daher die Lehrer im Talmud, welche die überkommenen

---

[1]) Vergl. K. 39, 54 u. a. a. O. [2]) Gesammelt sind dieselben in Weiss, Tradition III, S. 293 und 294. [3]) Außer dem Tanaim kommen Namen von Amoraim vor: R. Chanina. R. Jonathan, Rab Kehana, Rab Huna, Rab Schila, R Berecha, R. Tanchum, R Rerika, Rab Acha b. Jakob u. a. m. [4]) Das. Absch. 30. Ueber diese Stelle siehe Weiss III. S. 292. Mehreres siehe: Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 276 und 274 [5]) Daselbst [6]) Vergl. hierzu Kidduschin. [7]) Vergl. Levys Wörterbuch zu den Targumim. [8]) Daher die Redensarten: לי, er macht es mir verständlich Cholin S. 48 α; כייתיה דר פפא מסתברא אסברא. ואסתבר טעמיה sein Grund ist annehmbar, Berachoth S. 36 β; Vernunftgemäß ist es, wie R Papa Berachoth S. 36 β; ליגמר איניש והדר לסבר, erst lerne der Mensch und nachher urtheile er (Sabbat S. 63 α); סבר למימר, er war der Meinung Keubotth S. 87 β.

Lehren, Gesetze und Anordnungen der Halacha vernunftgemäß zu beleuchten, zu ergänzen und festzustellen hatten.[1]) Es war dies eine revisorische Thätigkeit, die sich auf den vorhandenen ganzen talmudischen Lehrstoff erstreckte, wie er von den letzten, in die Zeit der Saburäer hineinragenden Amoräern Rabina und Rab Aschi gesammelt, nach Traktaten geordnet wurde und jetzt durch die Saburäer seine letzte Vollendung erhalten und zum Niederschreiben abgeschlossen werden sollte. Es war kein Fortfahren in den überkommenen talmudischen Diskussionen und Erläuterungen der Amoräer, keine Aufstellung und Angaben von neuen traditionellen Gesetzen und Lehren, wie wir sie als Thätigkeit der Tanaim kennen lernten, sondern eine sichtende, prüfende und zum Abschluß bringende Feststellung der vorgelegenen veranstalteten Sammlung der babylonischen Gemara.[2]) Der Traditionsquell der Tanaim, der bei den Amoräern nur noch spärlich floß, war versiegt, und die Thätigkeit der nachamoraischen Lehrer, der Saburäer, mußte sich, wie einst bei den Männern der großen Synode (s. d. A.), nachdem das Prophetenthum geschlossen war, auf die Sichtung, Feststellung und Sammlung des Ueberkommenen beschränken. Dasselbe erhielt von ihnen Form und Gestalt, und wir verdanken dieser Thätigkeit die gegenwärtige Gestalt der babylonischen Gemara.[3]) II. Name dieser Lehrer, ihr Leben und Wirken. Das älteste und zuverlässigste Schriftstück, das über die Saburäer berichtet, ist das aus dem Seder Tanaim (884—87),[4]) das wegen der Angabe der Lehrer R. Gisa und R. Semuna, als der letzten aus dem spätern Saburäerkreis, wichtig ist.[5]) Nach diesem ist das um 1 Jahrh. jüngere Sendschreiben des Scherira Gaon von Bedeutung,[6]) wo S. 18. 19 als Saburäer genannt werden: 1. Sama, der Sohn des R. Juda; 2. Acha, Sohn R. Hunas; 3. Rechumai oder Nechumai; 4. Samuel, Sohn Abbahus von Pumbadita; 5. Rabina aus Umzia; 6. Huna, der Exilarch (s. d. A.); 7. Acha, Sohn des Rabba ben Abbahu; 8. Chanina; 9. Mar Sutra, Sohn des Rab Chanina und 10. Rabba Jose. Es sind dies die Saburäer der ersten Epoche oder des ersten Saburäerkreises, die man unter der Benennung, „die ersten Saburäer" רבון סבוראי קדמאי, kennt. Sie umfassen einen Zeitraum von 498–519. Zum Unterschied von diesen heißen die nach einer Unterbrechung auf sie folgenden spätern Saburäer. „Die Saburäer der spätern oder letzten Epoche", des letzten Saburäerkreises, רבנן סבוראי בתראי. Von Letztern kennt man: Mar Abunai und die Exilarchen, R. Giza, R. Semuna und Rabai. Dieselben sind in der Zeit von 545—588. Eine merkwürdige Geschichtsphase, die verhängnißvoll auch für's Judenthum werden konnte, eröffnet die erste Geschichtsepoche der Saburäer und ihrer Thätigkeit. Es ist das Auftreten Muzdaks II. in Persien im J. 498 als Verkünders einer neuen Lehre, welche auf die Aufhebung der Familie, die Abschaffung des Eigenthums, die Einführung der Gütergemeinschaft, Unbeschränktheit des Genusses u. a. m. drang. Die Anhänger derselben, die sich rasch ausbreiteten, nannten sich „Muzdakijah" oder „Muhamira (Rotgekleidete) Huramia (die Heiteren) auch Zendiks (Bekenner des Zend) und wurden vom König Kobad begünstigt.[7]) Das Segensvollste, was nun die Saburäer unternommen, war der Abschluß der unter ihren Vorgängern begonnenen Sammlung der babylonischen Gemara. Man ahnte, dem Judenthum stehe eine schwere Zeit bevor, die bald auch wirklich eintraf. Im J. 507 starb der Exilarch Huna IV.

---

[1]) So auch nach Scherira Gaon in seinem Sendschreiben edit Wallerstein S. 14. ואקרי הני רבואתא רבנן סבוראי דכל מאי דהוי תלי וקאים פירשי. Wie dies auch ausdrücklich daselbst als die Thätigkeit der Saburäer angegeben wird, אעג דהוראה לא הוה איכא פרושי וסברי קרובים להוראה. Aehnin Seder Tanaim und Keremchemed IV. S. 289. Vergl. Sanhedrin S. 43 β, wo der Saburäer Rabai aus Rob mit der Formel מיסתברא „es ist anzunehmen" einen Zweifel löst. Lesenswerth ist der Aufsatz darüber von D. Oppenheim im Berliner Magazin 1877. [2]) Siehe: Talmud. [3]) Nach dem Sendschreiben des Scherira Gaon edit Wallerstein S. 14 und 38; Seder Tamaim l. c. S. 189. [4]) Edit Luzzato in Keremchemed IV. S. 184–200. [5]) Das. S. 189 und Ende ר גיזא ור סימנאי סוף סבראי. [6]) Edit. Wallerstein. [7]) Vergl. Zeitung der m. Ges. 23. S. 532 die Abhandlung Flügels über die Mazdakijah.

und dessen Nachfolger war der 15jährige Mar Sutra. Derselbe hatte die Kühnheit, sich an die Spitze einer aus 400 Mann bestehenden jüdischen Streitschaar zu stellen, um sich ebenfalls gegen die Zendiks, wie es in andern Gegenden Persiens geschah, zu erheben. Durch mehrere glückliche Treffen war es ihm gelungen, die Zendiks zu vertreiben und einen politisch selbständigen jüdischen Staat zu gründen. Sieben Jahre behauptete er sich mit seinem gegründeten Staat, aber da fiel er durch Verrat in die Hände des gegen ihn kämpfenden Königs Kobad von Persien, der ihn mit seinem Großvater Mar Chanina auf der Brücke von Machuza hinrichten ließ. Dieser traurige Ausgang hatte die zerrüttetsten und traurigsten Verhältnisse zur Folge. Die noch am Leben gebliebenen Lehrer flohen und die Epoche der ersten Saburäer war beendet. Erst nach dem Tode dieses Perserkönigs Kobad im J. 531, trat unter dessen Nachfolger, dem Könige Nuschivan, eine bessere Zeit für die Juden und ihre Lehre ein. Derselbe war ein Gegner der Zendiks und begünstigte die Juden. Die zersprengten Lehrer kehrten zurück. In Sura war die Akademie unter dem Schuloberhaupt R. Gisa, der aus Nahr Sabus, wohin er sich geflüchtet hatte, seine Heimat wieder aufgesucht hatte, wieder hergestellt; ebenso war Semuna das Schuloberhaupt in Pumbadita. Auch Mar Ahunai, aus dem Hause der Exilarchen, war da und richtete im J. 545 das Exilarchat wieder auf. So begann die Epoche der spätern Saburäer. Wir versuchen nun Einiges über das Leben und die Thätigkeit dieser Lehrer zusammen zustellen. a. Die ersten Saburäer, רבנן סבוראי קדמאי. Wir beginnen mit dem scheinbar bedeutendsten, mit a. Rabba Jose. Derselbe war seit 475 das Schuloberhaupt der Hochschule in Pumbadita, ein Nachfolger des Sama bar Raba hat aber schon früher gleichzeitig mit Rabina (s. d. A.) unter dem Exilarchen Huna IV. gewirkt. Er ist der erste und letzte Saburäer, da er sämmtliche Saburäer der ersten Periode überlebt und noch einige Jahre nach 514 in seiner Stellung als Schuloberhaupt gewirkt hat.[1]) Von seiner Thätigkeit gehören 14 Jahre noch der Amoräerepoche an. Schon in dieser Zeit schlug er die saburäische Richtung ein. Sein Todestag wird nicht angegeben. b. Sama ben Jehuda. Derselbe bekleidete die Würde eines „Richters am Thore", דיינא רבבא, Oberrichters in Sura,[2]) hatte somit den ersten Rang nach dem Schuloberhaupt der Akademie.[3]) Er starb im J. 503 und von ihm sollen einige Aussprüche im Talmud herrühren, die jedoch nicht seinen Namen tragen, daher nicht angegeben werden können.[4]) c. Achai ben Chanilai aus Beschatin in der Nähe Nehardeas;[5]) er war Schüler des Rab Aschi und stand später, wo er im J. 470 ein Amt im Hause des Exilarchen bekleidete, auch bei den Palästiniensern im hohen Ansehen, sodaß er von ihnen als das „Licht der Gola" angesehen wurde und sie seinem von Samuel b. Abbahu abweichenden Bescheide beitraten.[6]) Der Talmud hat eine ziemliche Anzahl seiner Bemerkungen und Argumentationen zu den verwickeltesten Diskussionen ehrend erhalten.[7]) Auch seine Agadalehren finden sich daselbst und zeigen von gewandter hebr. Sprachkenntniß.[8]) Von seinen Hinzufügungen zum Talmud sind nur wenige erhalten, doch sämmtliche recht werthvoll. Er starb im J. 505. d. Rechumai oder Nechumai. Von ihm ist nur sein Todesjahr 505 bekannt. Seine Aussprüche sind gleich denen von Andern nicht bezeichnet.[9]) e. Samuel, Sohn Abbahus aus Pumbadita. Sein Vater wird als Haupt der zur Zeit R. Ephrems II. (433–443) gehaltenen Lehrversammlung bezeichnet; es war daher dem Sohne leicht, sich eine Fülle von Gesetzeskunde zu erwerben. So wurden seine Entscheidungen normativ.[10]) Er starb im J. 506. f. Huna aus Umzia. Von ihm ist nur

---

[1]) Scherira epist p. 19. [2]) Daselbst. [3]) Vergl. hierzu die treffliche Anmerkung 42 zu S. 35 in Brülls Jahrbücher II. [4]) Vergl. Juchasin edit London S. 173. [5]) Scherira S. 14. [6]) Cholin S. 59β. [7]) Vergl. Jebamoth S. 77α; 46α; Kethuboth S. 47α; Kidduschin S. 13α; Schabuoth S. 41β; Bechoroth S. 6α; Cholin S. 65b. [8]) So in Gittin S. 7α Bechoroth S. 5α. [9]) Vergl. Erubin S. 11β, wo vielleicht ein Ausspruch mit נחומאי von ihm ist. [10]) Cholin S. 49α.

sein Todestag bekannt; er starb einige Monate nach Sama ben Jehuda im J. 505. g. Huna der Exilarch. Von dem Leben und der Thätigkeit dieses Mannes haben die Geschichtsquellen nur dessen Todesjahr 507 verzeichnet. h. Acha, Sohn des Rabba bar Abbahu, Schuloberhaupt von Sura, der in einem Erdbeben den 10. Tischri 510 starb. i. Chanina oder Techina, Schuloberhaupt zu Sura und Lehrer des Exilarchen Mar Sutra, mit dem er an einem Tage nach dem Siege der Zendiks auf der Brücke zu Mechusa im J. 514 hingerichtet wurde. k. Mar Sutra, Sohn des Rab Chanina, der ebenfalls 514 starb. Die Persönlichkeiten der letzten oder späteren Saburäer (545—588) waren: 1. R. Gisa, ר׳ גיזא, auch ר׳עינא,[1]) Schuloberhaupt zu Sura, der zu den Gelehrten gehörte, die unter dem judenfreundlichen Perserkönig Nuschirvan zurückgekehrt waren. 2. R. Semuna, Schuloberhaupt zu Pumbadita, gestorben im J. 540. 3. Mar Ahuma, der das Exilarchat im J. 545 wieder aufrichtete. Beide Lehrer R. Gisa und R. Semuna nahmen wieder die durch die Verfolgung der Zendiks unterbrochene Thätigkeit der ersten Saburäer auf. Von diesen existiren eine Menge von erklärenden Bemerkungen und Zusätzen theils unter ihrem Namen, theils ohne denselben. Zwei von ihnen sind besonders bemerkenswerth. 1. Die Zeitbestimmung zwischen der Verlobung und der Eheschließung in Bezug auf das Alimentationsrecht,[2]) 2. die Institution, daß der Mann sich von der Frau nach ihrem 12monatlichen Verlassen scheiden lassen kann, ohne ihr die Dotation zurückzugeben und ohne daß sie weitern Anspruch auf ihn hat.[3]) Ein Nachfolger derselben war Rabai, R. Abba aus Rob, einer Stadt in der Nähe Nehardeas. Derselbe lehrte in Pumbadita und war dort das Schuloberhaupt und erreichte ein hohes Alter. Nach ihm löste sich in Folge neuer Bedrückungen die Hochschule zu Pumbadita im J. 580 auf. Sura hatte schon seit dem Tode R. Gisa kein Schuloberhaupt. Die neuen Bedrückungen der Juden in Persien waren in Folge des Thronstreites (589—591) zwischen Hormisdas und Tschubin. Die Juden nahmen für den letztern Partei. Die Gelehrten verlegten nun nach FiruzSchabur ihren Lehrsitz. Mehreres siehe: Babylonien, Persien, Talmud.

Sage, Legende, מעשה, **Sagenkunde,** הגדה Die Sage oder die Sagenkunde im nachbiblischen Schriftthume der Juden, die wir hier behandeln, ist gleich dem Spruch, dem Gleichnisse, der Fabel, der Allegorie und der Parabel (s. d. A.) daselbst ein Theil der jüdischen Dichtung.[4]) Dieselbe gibt die Erzählungen von den Thaten und Ereignissen der Vorzeit nicht in ihrer strengen Geschichtlichkeit, sondern verschieden erweitert und ausgeschmückt, wie sie sich traditionell im Volke von Mund zu Mund fortgepflanzt und erhalten haben. Sie verdankt ihr Dasein meist einer trüben Gegenwart, der eine glücklichere Vergangenheit vorausgegangen, die jetzt ermuthigen und rathend aufrichten soll. Unbekümmert um logische Richtigkeit und chronologische Aufeinanderfolge bearbeitet die Sage ihren Gegenstand nach den Anschauungen, den Sitten und den Lebensweisen ihrer Zeit, will nur die herrschenden Volksgefühle, die Hoffnungen und Erwartungen der Zeit zum Ausdruck bringen. So ist sie vorzüglich das Produkt der Phantasie, die mehr vom Gemüth als vom Verstande erfaßt werden soll. Ihr Werth ist nicht so sehr für die Geschichte im Allgemeinen, als vielmehr für den Theil derselben, der die Kultur eines Volkes bespricht. Es spiegeln sich in ihrer Darstellung das Leben, die Sitten, die religiösen Vorstellungen und Anschauungen desselben mit seinen Leiden und Hoffnungen ab. Doch trägt sie auch den Charakter der Exegese an sich, da sie nach ihrer Weise Dunkles erklären, Fehlendes ergänzen, Widersprechendes u. a. m. zu lösen sucht. Wir theilen die Sagen dieses Schriftthums zur bessern Orientirung in zwei Gruppen, in die der jüdischen Geschichte und die der jüdischen Lehre und nennen erstere die geschichtliche und letztere die

---

[1]) So in Seder Tanaim oben. [2]) Kethuboth S. 2. a und b. [3]) Das. S. 64 a. [4]) Siehe „Poesie" in Abth. 1 und über die andern Arten speziell die betreffenden Artikel.

religiöse Sage. I. Die geschichtliche Sage. Hier tritt die Sage in der ganzen Eigenthümlichkeit ihres Schaffens und Bildens auf. Seitdem die Prophetie erloschen, ist sie es, welche das lebendige Wort des Vortrages nicht aussterben läßt. Die Lehre und die Geschichte werden durch sie wieder zu Lebensgestalten. Es ist eine ganz eigenthümliche Weise, wie sie dies vollbringt. Aus der Gegenwart werden Zustände und Verhältnisse genommen und in die Zeit der Vergangenheit versetzt, andererseits sind es Thaten und Ereignisse der Vergangenheit, die sie mit den Erscheinungen jüngerer Tage vermischt. So wird Einheitliches geschieden, Heterogenes verschmolzen, chronologisch Zusammengehöriges getrennt und zeitlich auseinander Liegendes zusammengebracht. Sagen dieser Art haben in den Apokryphen (s. d. A.) die Zusätze zu Ester, die Zusätze zu Daniel, die Makkabäerbücher, das Buch Judith, Tobi, Aristeas u. a. m. Die Zusätze zum Buche Ester bringen die Ergänzungen von dem Traume Mordechais, dem Edikt Hamans (Ester 8. 9), dem Gebet Mordechais und Esters, einer Ausschmückung der Scenen zwischen Ester und dem Könige Ahasveros u. a. m.[1]) In den Zusätzen zum Buche Daniel hat die Sage drei Stücke zur Ergänzung: zu Daniel 3. 22—23 das Gebet Asarias und der drei Männer im Glutofen; zu 13. 3. die Erzählung von Susana und der Richterweisheit Daniels; zur Verspottung des Götzenwesens die Erzählung von Bel und dem Drachen. Von den Makkabäerbüchern gehören der Sage im 1. Buche die Reden und die Gebete der Helden; im 2 Buche unter vielen Andern die Erzählung von dem Märtyrertod der Mutter mit ihren 7 Söhnen[2]) u. a. m. Im Buche Judith ist die Sage von einem Kriegszug Holofernes, des Feldherrn Nebukadnezars nach Palästina, der bei der Belagerung Bethulias den Tod durch die Judith erhält, wo unchronologisch Namen und Berichte aus verschiedenen Zeiten zusammen gebracht werden. Eine andere Sage ist im Buche Tobi bearbeitet. Ein schwergeprüfter Exulant aus dem Stamme Naphtali, der blinde Tobi, wird durch die glückliche Verheirathung seines Sohnes und durch die Heilung von seiner Blindheit wieder aufgerichtet.[3]) Ueber die Sagen im Aristeasbuche und im Buche der Weisheit verweisen wir auf die betreffenden Artikel. Den Uebergang von da zum talmudischen Schriftthum bilden die Schriften des Josephus (s. d. A.). In denselben sind schon die Sagen von den Sünden des Seth;[4]) von Abraham als Lehrer der Astronomie;[5]) die zur Ausschmückung der Geschichte Josephs;[6]) von dem Orakel an Pharao;[7]) von der Vision Amrams und der Thermutis;[8]) wie Moses die Krone dem Könige vom Kopfe reißt;[9]) von seinem Kriegszuge gegen Aethiopien;[10]) von der Anzahl der die Israeliten verfolgenden Aegypter;[11]) von der Rede Mosis;[12]) von seinem Muth;[13]) über den Sieg gegen Amaleck;[14]) seiner Anrede vor der Offenbarung;[15]) über den Rath Bileams;[16]) von dem Verschwinden Mosis[17]) u. a. m. Einen viel größeren Kreis erhält die Sage im talmudischen Schriftthum, zu dem wir außer der Mischna, der Tosephta, der beiden Gemaras, den verschiedenen Midraschim und den Targumim ganz besonders die kleinen Midraschim rechnen, über welche wir den Artikel: „Kleine Midraschim" und „Agadisches Schriftthum" nachzulesen bitten. Es sind sämmtliche biblische und nachbiblische Personen der jüdischen Geschichte, sowie die Völker und deren Könige mit ihren Feldherren u. a. m., auf welche sie sich erstreckt und dieselben dem Volke so vorführt. Wir

---

[1]) Diese Zusätze sind in der Septuaginta: Buch Ester; ebenso im zweiten Targum zum Esterbuche, im Midrasch Ester S. 128; in Josippon u. a. m. Ein eigener Zusatz zu Ester in aram. Sprache ist bei de Rossi L. 1. S 122 142; vergl Midrasch Ester und Midrasch Abba Gorion, besonders Munk, Targum scheni Berlin 1876. [2]) 2. Maccab. Kap. 7, vergl. Gemara Gittin S. 57 β; Midrasch zu Echa S. 67 d u. a m. Hierzu Zunz G. V. S. 124. Anm. a. Hierzu den Artikel „Maccabäerbücher" in Abth II dieser R E [3]) Siehe: „Apokryphen" und den Artikel „Tobia". [4]) Jos. Antt. 1. 2. [5]) Das 1. 8. [6]) Das. 2. 4. [7]) Das 2. 9. [8]) Das. [9]) Das. [10]) Das. 2. 10. [11]) Das. 2. 15. [12]) Das. [13]) Das. 3 1. [14]) Das. 3. 2. [15]) Das. 3. 5. [16]) Das. 4. 6. [17]) Das. 4. 8. 48.

haben in den sie betreffenden Artikeln dieser Real Encyclopaedie auch von diesen Sagen gesprochen und wollen sie hier nicht wiederholen. Es verdienen von ihnen einer bevorzugten Beachtung die über Alexander dem Gr.; die Seleuciden; Antiochus Ephiphanes u. a. m und die Ptolomäer; ebenso die über die römischen Kaiser und römischen Feldherren als z. B. über Caligula, Titus, Hadrian, Tinius Rufus, Severus, Antonius Pius u. a. m. Auch über verschiedene im biblischen und nachbiblischen Schriftthum erwähnten Reiche, Länder, Städte und andere Ortschaften dehnt die Sage ihr Netz aus und hat so manche geschichtliche Notiz von denselben im Munde des Volkes erhalten. II. Die religiöse Sage. Wir nennen von derselben erst: a. die zur Dogmatik und zum Kultus. Von den Apokryphen gehören hierher: die Schriften Bel und der Drache gegen den Götzendienst; das Gebet Asarias und die Lobgesänge der drei Männer im Glutofen über die Macht und den Sieg des wahren Gottesglaubens; die Schrift Susanna über die wachende göttl. Fürsorge; das Buch Judith über die göttl. Vergeltung; das Buch Tobi, die Zuversicht auf Gott und die strenge Gottesbeobachtung; das Buch Baruch vom Vertrauen auf Gott und die Hoffnung auf Erlösung; das 3. Buch Esra über den Tempel und den Kultus; das 4. Buch Esra über den Messias, die Auferstehung, das Weltgericht u. a. m.; das zweite Buch der Makkab. über die göttl. Vergeltung, die Auferstehung u. a. m. Aus dem talmudischen Schriftthum sind es die Sagen von den Unterredungen der Heiden mit den Volkslehrern über Gott und seine Eigenschaften als die der Unermäßlichkeit Gottes in Sanhedrin S. 39 a; die Unsichtbarkeit Gottes in Cholin S. 59 b; die göttl. Vorsehung in Kidduschin S. 32 β; die Schöpfung des Menschen in Midrasch Rabba S. 8 a; die Sagen von dem Propheten Elia über das schriftliche und mündliche Gesetz,[1]) von dem Gespräch der Geister in Berachoth S. 18 β; über die Macht der Geister in den Salomon- und Asmodaisagen;[2]) über die Vorzüge des Menschen und der Engel in den Mosissagen über dessen Empfang des göttl. Gesetzes[3]); über die göttl. Vorsehung, die Sagen, betreffend die Zerstörung des Tempels und Zerstreuung der Israeliten[4]); über das Dogma der Auferstehung u. a. m., worüber wir auf diese Artikel verweisen. Mehreres siehe: „Agadisches Schriftthum" und „Kleine Midraschim". b. Die zur Ethik. Hierher rechnen wir von den Apokryphen: die Sagen und die sagenhaften Ausschmückungen biblischer Personen und Ereignisse im Buche Sirach und in dem Buche der Weisheit. Aus dem talmudischen Schriftthum nennen wir: die Sage von dem 70jährigen Schlaf über das Bedürfniß der Gesellschaft[5]); die Sagen von der Studienzeit des R. Elieser b. Hyrkanos über den Werth der Wissenschaft; die Sage von der Lebensweise Hilleis I. über die Demuth und die Arbeit; die Sagen von dem Leben R. Akibas über die Hingebung für das Gesetzesstudium, das Eheleben u. a. m.[6]) Fragen wir nach dem in den Sagen verarbeiteten Stoff, so erscheint uns, daß neben dem heimischen auch viel fremder aufgenommen wurde. Im Laufe der Jahrhunderte, wo die Juden in Berührung mit andern Völkern kamen und deren Sitten und Anschauungen kennen lernten, war es natürlich, daß sie Vieles von denselben in sich aufgenommen und gleichsam als ihr Eigenthum in ihren Vorträgen verarbeiteten. So treffen wir unter den Sagen des jüdischen Schriftthums auch eine Menge von Außen entlehnten Sagen. Wir nennen beispielsweise: die Ariadnesage[7]), die Sage von Herkules am Scheide-

---

[1]) Tana de Elia (s. d. A.) S. 53 und 58. [2]) Gittin S. 68 u. a. O. Siehe diese Artikel. [3]) Siehe: „Zehngebote" und „Moses". [4]) Siehe d. A. [5]) Taanits S. 23 a und b. [6]) Siehe R. Akiba. [7]) Midrasch rabba zu Hohld. im Anfange und zu Koheleth 2. 12. „An einem großen Palaste befanden sich viele Thüren, sodaß Jeder der denselben betrat, nicht hinaus konnte. Da traf es sich, daß ein kluger Mann aushalf. Er nahm einen Knäuel Schilf oder Schnur, befestigte denselben an die erste Thüre, und die Leute konnten mittelst desselben ein- und ausgehen.

wege,[1]) die Crösussage,[2]) die Sage vom Danaidenfaß,[3]) die Penelopesage,[4]) die Sage vom Sonnenteich,[5]) die Romulussage, in der auch Remus und die säugende Wölfin erwähnt werden[6]) u. a. m. Am reichhaltigsten werden in diesem Schriftthum die Alexande sagen bearbeitet, worüber wir auf den Artikel „Alexander d. Gr." verweisen.[7]) Andererseits sind auch jüdische Sagen zu andern Nationen übergegangen. So kommt die Sage vom langen Schlaf des Choni Maagal in der christlichen Kirchengeschichte,[8]) und im Koran Sure 18. vor; es ging die Sage vom Propheten Eliahu, die ihn als Friedensbote überall aushelfend und rathend erscheinen läßt, zu den Arabern über, wo er „Kidhr" heißt,[9]) von da wanderte sie zu den christlichen Schriftstellern, wo sie zur Sage vom ewigen Juden[10]) und später zur Sage von Ahasver[11]) umgearbeitet wurde. Auch die Faustsage hat ihren Vorläufer in der Sage von Elisa ben Abuja, der später „Acher" hieß.[12]) Auch die in der Bürgschaft von Schiller verarbeitete Erzählung befindet sich in den Maassijoth am Ende des von Jellinek herausgegebenen Hamaarich de Lonsano. In den Gesta Romanorum II. 227. 283 von Grüsse ist die Sage vom Wurme Schamir (s. d. A.), durch dessen Berührung Glas und Stein gespalten werden; ebenso finden wir daselbst II. 78. 276 die Noasage von der Pflanzung des Weinberges, der den Weinstock mit dem Blute eines Lammes, Affen und Schweines düngte.[13]) Eine große Menge von Sagen und Märchen aus dem talmudischen Schriftthum lassen sich ferner in den Sagen von 1001 Nacht auffinden.[14]) Mehreres siehe „Agada".

Schofarblasen, תקיעת שופר. In dem Synagogenkultus für das Neujahrsfest, Rosch Haschana, bildet das Schofarblasen einen Theil der gottesdienstlichen Feier dieses Tages. Wir behandeln hier diesen Kultusakt nach: a. seinem Gebot; b. der Form dessen Vollziehung und c. seiner Bedeutung. a. **Sein Gebot.** Das Neujahrsfest hat in 3. M. 23. 24 und 4. M. 29. 1 die Bezeichnungen: „Tag des Lärmblasens", יום תרועה und „Gedächtnißblasen", זכרון תרועה, beide sind dem Akt des Blasens, der an diesem Tage stattfindet, entnommen. So ist mit dem Gebot der Feier des 1. Tages des siebten Monats, des Neujahrsfestes, das des Blasens auf einem musikalischen Instrument mitangegeben. Der Name des Instruments ist in obigen Gesetzesstellen nicht angegeben. Dagegen wird in 4. M. 10. 5—6 das Instrument, wo auf bei der Opferdarbringung an Neumonds-, Fest- und Freudentagen geblasen wurde, ausdrücklich durch „Trompete" חצוצרות, bezeichnet. Ebenso ist dasselbe in 4. M. 10. 2 angegeben: „Mache dir zwei Trompeten aus Silber zum Zusammenrufen der Gemeinde und zum Aufbruch des Lagers". Ob auch hier dieses Instrument gemeint sei? Die Tradition verneint es und nennt dafür das „Schofar", ein aus einem Widderhorn angefertigtes Blasinstrument. Sie erzählt, daß an diesem Feste im Tempel zu Jerusalem auf zwei Blasinstrumenten geblasen wurde, auf der Trompete חצוצרות und

---

[1]) Das. zu Kohel. 1. 14. [2]) Vergl. Perles Rabb. Sprach- und Sagenkunde S. 18, mit Bezug auf Jona S. 9a und 35 β חרסום. [3]) Midr. rabba 3. M. Absch. 19 daselbst; R. Levi: Es miethet Jemand Arbeiter, die einen durchlöcherten Kessel füllen sollen u. s. w. [4]) Midr. rabba zu Klgld. 3. 21. „Ein König nahm eine Matrone zur Frau und machte ihr die größten Versprechungen. Bald muß er sie verlassen" u. s. w. [5]) Vergl. Odyss. III. 1. Pauly, Real-Encyclopaedie B. VII. S. 1271. Hierzu Midrasch Schocher Tob zu Ps. 19. 7. Die Sonne ist da in einer Hülle, diese in einer Sphäre und unter ihr ein Wasserteich, um ihre Glut zu dämpfen. [6]) Midrasch rabba zu Ester 1. 9 und das. zum Hohld 1. 6. [7]) Ausführliches darüber bringt die Monographie von L. Donath, die Alexandersage Fulda 1873. [8]) Vgl. Gibbon, Decline and Fall chap. 33. [9]) Vergl. Merveilles de la Nature, traduit par M. M. Chezo et de Sacy chap. III 1. [10]) Der englische Chronist Parisius, gest. 1259, war der Erste, der sie brachte. [11]) Sie ist in Deutschland 1547 schon gekannt. [12]) Siehe: „Acher" und „Elisa b. Abuja". [13]) Siehe: „Wein" und „Noa", auch Jalkut zu נח [14]) Vergleiche darüber Perles, zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde, Bresl u 1873. Eine ausführlich Arbeit über diese Sagenwanderung hat Dr. M. Gaster in der Graetzschen Monatsschrift von 1880 und 1881 geliefert; ebenso haben wir von Dr. Güdemann. Rabbiner in Wien, gute Arbeiten über die Mythenmischung im talmudischen Schriftthum (Graetzsche M. 1876)

auf dem Schofar, von denen die Töne der Trompete kürzer waren und früher endeten als die des Schofars, weil das Schofar mehr zur Tagesfeier gehörte.[1]) Auch dafür weist sie auf Ps. 98. 6: „mit Trompeten und dem Schall des Schofars jauchzet auf vor dem Könige, dem Ewigen“[2]). Außerhalb des Tempels, in den Synagogen, da es keinen Opferkultus daselbst gab, wurde nicht auf der Trompete, sondern auf dem Schofar allein geblasen.[3]) Eine Stütze hat obige traditionelle Angabe des Schofars als des Blasinstruments für das Neujahrsfest in Ps. 81. 4. „Blaset am Neumonde das Schofar, zur Zeit des Tages unseres Festes, denn so ist es Gesetz in Israel, Anordnung des Gottes Jakobs“. Der Neumond hier ist das Fest des 1. Tages des 7. Monats, unser Neujahrsfest, das auch da als Tag unseres Festes, ליום חגינו, bezeichnet wird.[4]) Aber die Tradition begnügt sich damit nicht, sondern sucht den Nachweis im Pentateuch auf. Denselben findet sie in 3. M. 25. 8: „Und lasse das Schofar ertönen am siebten Monat, am 10. des Monats, am Versöhnungstage sollet ihr das Schofar ertönen lassen in eurem ganzen Lande.“ Diese Angabe in dem Jobelgesetz soll auch für die Feier des Neujahrsfestes normativ sein, was die nachdrucksvollen Worte „am siebten Monat“ andeuten, nämlich, daß das Blasen am siebten Monat an allen seinen Festen gleich sei, immer auf dem Schofar zu geschehen habe.[5]) b. Die Vollziehungsform. Zur Form des Schofarblasens gehören die zwei biblischen Bezeichnungen: „Tekoa“, תקוע und „Haria“, הריע, aus denen sich die nachbiblischen „Tekia“ תקיעה und „Terua“ תרועה gebildet haben. In 4. M. 10. 7 heißt es: ובהקהל את הקהל תתקעו ולא תתרעו „So ihr die Gemeinde versammelt, sollet ihr das Horn ertönen lassen, aber nicht Lärm blasen.“ Hier wird das Blasen nach dem Ausdruck „Tekoa“, תקוע, von dem durch „Haria“, הריע unterschieden. Ersterer, תקוע, oder das nachbiblische „Tekia“, תקיעה, ist der durch anhaltendes Blasen hervordringende ununterbrochene Ton, פשוטה, der Rufton, das Signal zur Sammlung und Zusammenkunft. Der Zweite „Terua“, תרועה, bezeichnet nach seinem Stamme רעע oder רוע, brechen, den in kürzern oder längern Stößen hervorgebrachten gebrochenen Ton; er war das Signal zum Ab- und Aufbruch des Lagers der Israeliten in der Wüste, der Ton der eiligen schnellen Bewegung, wie er aus der in solcher Zeit herrschenden Gemüthserregung hervorbricht. Es war den Gesetzes- und Volkslehrern späterer Zeit nicht mehr gewiß, ob „Terua“ den aus kürzern oder den aus längern Tonstößen sich zusammensetzenden gebrochenen Schofarton bedeute; daher sie beides annahmen; sie nannten die erstere Art „Terua“ תרוע „Aufschreistöße und die zweite Form „Schebarim“, שברים, „Bruchstöße“ und beide zusammen: „Schebarim Terua“, שברים תרועה, d. h. der aus kürzern und längern Stoßtönen bestehende Schofarton. Während also der Tekiaton als der langgestreckte, ununterbrochene Schofarton bezeichnet wird, hat man zur Angabe des Tones der „Therua“ drei Formen: 1. den aus kürzern und längern Tonstößen bestehenden gebrochenen Schofarton, שברים תרועה; 2. den aus kürzern Tonstößen sich zusammensetzenden Schofarton, שברים und 3. den aus längern Tonstößen sich bildenden gebrochenen Schofarton, תרועה. Wir machen schon jetzt auf diese Verschiedenheit der Schofartonarten aufmerksam, weil uns dieselbe bald die ganze Form des gegenwärtig in den Synagogen üblichen Ritus des Schofarblasens erklären hilft. Die Talmudstelle über die Theruatöne lautet: „Die Länge des Tekiatones sei gleich drei Teruatönen und die des Teruatones gleich drei Stoßseufzern“[6]) Eine andere Relation giebt drei Bruchstöße, שברים, als die Länge

---

[1]) Roschhaschana S. 26 β, Mischna daselbst שמצות היום בשופר שופר מארי' וחצוצרות מקצרים; ebenso in Maimonid. h schofar Absch. 1. 2. [2]) Daselbst. [3]) Das. Gemara Roschhaschana S. 27 a, אבל בגבולין מקום שיש שופר אין חצוצרות. [4]) Vergl Gemara Rosch haschana S. 34 a תקעו בחדש שופר איזהו חג שהחדש מתכסה בו הוה. [5]) Rosch haschana S 32 β und Sifra zu אמור Absch. 11. תרועת ר"ה בשופר מה זו בשופר אף. [6]) Rosch haschana S. 33 β Mischna daselbst, שיעור תרועה כשלוש יבבות.

der Terua an. So versteht man nach der ersten Bezeichnung unter „Terua" Stoßseufzer, גנוחי גנח und nach der andern „Stoßklagen", ילולי יליל.[1]) Endlich bestimmt eine dritte Tradition, daß jede „Terua" von zwei Tekias (eine vor und eine nach) begleitet werden soll. Nachweise dafür findet sie in 3. M. 25. 9 in den zwei Ausdrücken: והעברתם שופר und תעבירו שופר. „Ihr sollet den Schofarruf ergehen lassen, das dem darauffolgenden „תרועה", „Terua" vor- und nachfolgt mit der Bemerkung, daß was für den Jobeltag gilt, auch für das Neujahrsfest Geltung habe;[2]) ferner in 4. M. 10. 6 in den Ausdrücken ותקעתם תרועה und תרועה יתקעו nach obiger Erklärung, daß תקיע und תרועה, zwei verschiedene Tonarten bezeichnen, somit eine תקיעה vor und eine תקיעה nach der תרועה. Fügen wir hierzu noch eine vierte Tradition, nach der die Terua dreimal geblasen werden soll,[3]) so ergiebt sich folgende Aufstellung als Verzeichniß der Tonarten für das Schofarblasen: a. wo der Teruaton in seiner doppelten Erklärung als drei kürzere und längere gebrochene Tonstöße „Schebarim-Terua" mit einer Tekia vor und einer Tekia nach dreimal geblasen wird; b. wo der Teruaton nach der Angabe als drei längere gebrochene Stoßtöne „Schebarim", begleitet von den zwei Tekias ebenfalls dreimal geblasen wird und c. wo dieselben sich wiederholen, aber mit drei kürzern Tonstößen, „Terua". Es sind demnach drei Absätze, von je neun Tonarten. zusammen 39 Tonarten. Es ist dies Verzeichniß für das Schofarblasen vor dem Mussafgebet. Unabhängig hiervon ist das Schofarblasen bei den drei Gebetsstücken des Schemone Esregebetes (s. d. A.) des Mussaf- (s. d. A.) dieses Festes, die unter den Namen: „Malchioth" (Anerkennung Gottes als des Königs aller Welten); Sichronoth (von der göttlichen Fürsorge und Weltregierung) und „Schoferoth" (von der Offenbarung Gottes und seiner verheißenen Erlösung), bekannt sind. Dasselbe findet am Schlusse jedes dieser Gebetsstücke statt und besteht aus einem Schebarim-Terua-Ton mit einer Tekia vor und einer Tekia nach. c. Die Bedeutung. Zur Angabe darüber nennen wir erst die Schriftstellen: „So ihr Lärm blaset auf den Trompeten, ihr werdet vor dem Ewigen Eurem Gott gedacht werden und Euch wird von eurem Feinde geholfen werden";[4]) ferner: „Und an euren Freuden- und Festtagen, an euren Neumondstagen, so ihr blaset in die Trompeten bei euren Ganzopfern und euren Friedensopfern, wird es für euch zur Erinnerung vor dem Ewigen eurem Gott sein".[5]) Hier wird das Schofarblasen in seinen verschiedenen Tonarten als Bild der im Menschen rege werdenden verschiedenen Gemüthsstimmen, Herzenswünsche, an diesem Tage, die vor Gott treten und da gehört werden. Im talmudischen Schriftthum wird zunächst das Schofarblasen als Mahnruf zur Buße und Besserung unserer Lebensweise aufgefaßt. Es heißt: „So ihr das Schofar zum Blasen nehmet, erneuert eure Werke und thut Buße.[6]) Ferner: „Habt ihr eure Handlungsweise gebessert, werde ich mich vom Throne des Rechts auf den der Barmherzigkeit erheben".[7]) Eine andere Auffassung sieht in den Schofartönen das Bild des menschlichen Verlangens nach der göttlichen Barmherzigkeit. „Warum wird am Neujahrsfest Schofar geblasen? Damit Gott sie in Barmherzigkeit richten und sie rein sprechen möge".[8]) Endlich erinnert nach einer dritten Erklärung das Schofar, das aus dem Horn eines Widders angefertigt ist und bei den Propheten als das Erlösungshorn gekannt wird, an den Widder in der Opferungsgeschichte Isaaks, an das Märtyrerthum Israels in den Jahrhunderten seines Geschichtslebens, dem endlich eine Erlösung werden wird. „Wie der Widder bei der Opferung Israels mit seinen Hörnern im Dickicht verwickelt

---

[1]) Das [2]) Das. [3]) Das. und Sifra zu Emor Absch. 11. [4]) 4. M. 10. 9. [5]) Das. V. 10. [6]) Pesikta von Buber Absch. 49. הדניני S. 166. כשם שלי השופר לתקוע חדשו מעשיכם עשו תשובה [7]) Midrasch rabba zu 3. M. Absch. 29. מעשיכם אמר הבה אם שפרתם מעשיכם הריני עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים שופר שפרו. [8]) Pesicta edit. Buber voce הדניני Absch. 39 S. 165 ויזכה איתם למה ישראל תוקעין בשופר כדי שידין אותם הבה ברחמים.

war, so werden die Israeliten in Sünden und Leiden verwickelt werden, aber Gott verzeiht ihnen die Sünden und sendet ihnen die Erlösung".[1]) Saadja Gaon (im 9. Jahrh.) hat folgende zehn Punkte zur symbol. Bedeutung aufgestellt. Die Schofartöne sollen den Israeliten erinnern an: 1. die Weltschöpfung durch Gott; 2. den ersten der Bußtage, vom Neujahr bis zum Versöhnungstag; 3. die Gesetzesoffenbarung auf Sinai; 4. die Prophetenverheißungen; 5. die Zerstörung des Tempels in Jerusalem; 6. die Opferung Isaaks; 7. die Demuth vor Gott; 8. das Weltgericht; 9. die Sammlung der Zerstreuten Israels und deren Erlösung und 10 die Auferstehung. Mehreres siehe in Abtheilung I. den Artikel „Tag des Posaunenhalles".

Seder Olam Rabba, סדר עולם רבה, Großes Chronikon. Midrascharlige, historische Schrift der Chronologie der biblischen und nachbiblischen Geschichte von Adam bis Alexander d. Gr. in 30 Kapiteln, von denen je 10 Kapitel eine Abtheilung, Pforte, בבא, bilden, sodaß die ganze Schrift in 3 Abtheilungen, Pforten, בבות, eingetheilt sind. Die ersten 10 Kapitel bilden die erste Abtheilung, בבא קמא; die andern zehn (10—20) die zweite Abtheilung, בבא מציעא und die letzten zehn (20—30) die dritte, בבא בתרא, die letzte Pforte. Die biblischen Zeitereignisse werden mit agadischen Erklärungen untermischt, gegeben. Diese Schrift, die im Talmud und Midrasch oft zitirt wird,[2]) besitzen wir nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt; es fehlen in ihr nicht unbedeutende Data, die im Talmud aus ihr zitirt werden,[3]) andererseits hat sie viele Zusätze[4]) und Interpolationen,[5]) auch hat der Text unserer Ausgaben viele Abweichungen von den Zitaten desselben in andern Schriften.[6]) Als ihr Verfasser wird im Talmud von einem Lehrer, R. Jochanan, im 3. Jahrh., der Gesetzeslehrer R. Jose ben Chalephta (s. d. A.) im 2. Jahrh. n. angegeben.[7]) Man hat diese Angabe nicht ohne Grund angezweifelt, weil in dieser Schrift Aussprüche von den spätern Lehrern als z. B. von R. Chia, R. Jose ben Jehuda, dem Lehrer des Patriarchen R. Juda I., gebracht werden; auch daß 9 mal darin R. Joses Sprüche zitirt werden, spricht nicht dafür. Der Verfasser wird nicht in solcher Weise Lehren mittheilen.[8]) Möglich, daß dies Einschiebsel von späterer Hand sind. Diese Schrift stand bei den Talmudlehren in solch hohem Ansehen, daß man oft Ismael, den Sohn des R. Jose mit Fragen über gewisse Geschichtsdata anging und dessen Antworten mit den Angaben dieses Geschichtschronikon verglich.[9]) Einer besondern Beachtung verdient das Kapitel 30, das in seinem ersten Theile die Deutung Daniel 8. 21. 22. bringt: „Und der zottige Bock" ist der König von Javan (Griechenland) und das „große Horn" zwischen seinen Augen, ist der erste König (Alex. d. Gr.) und das zerbrach —, das ist das Geschick dieses Königs, der 12 J. regierte. Bis dahin haben die Propheten durch den heiligen Geist prophezeit, aber von da ab neige dein Ohr zu den Worten der Weisen. Im zweiten Theil hat es ein Fragment von der Geschichte seit dem Tode Alexanders bis zum barkochb. Kriege, aus dem auch Stücke im Talmud aufzufinden sind.[10]) Für eine zu veranstaltende Ausgabe machen wir auf die Manuskripte des Seder Olam Rabba aufmerksam: in Parma sind drei und in der Opp. Bibl. eine (Katalog O. 627), ebenso in der Bodelj. eine Pergamenthandschrift.[11])

---

[1]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 56. [2]) Kidduschin S. 38a; Erachin S. 12a; Horajoth S. 8a; Megilla S. 1β; Jebamoth S. 82β; Nidda S. 46β; Nasir S. 5a; Aboda sara S. 8β, Sabbath S. 88β u. a. O. [3]) Vergl. darüber Sanhedrin S. 10[illegible]a. Es gehört hierher das letzte Kapitel, wo die Defekte auffallen von der Hasmonäerzeit bis zum Kriege Barkochbas. [4]) Wir rechnen zu denselben im Kap. 5. „es lehrt. R. Chia; im letzten Kap., es spricht R. Jose" u. a. m. [5]) Wir haben in derselben die Lehren früherer und späterer Zeit neben einander angegeben u. a. m. Siehe weiter. [6]) So besonders in den Zitaten des Jalkut Schimoni. [7]) Nidda S. 46β; Jebamoth S. 82a. [8]) Vergl. Kap. 1. 11. 17. 23. 27 und 30. [9]) Aboda Sara S. 8β und 9 a. [10]) Über dieses Fragment zu vergleichen Fürst, Orient Lit. 1846 S. 55[illegible]. [11]) Drucke sind im J. 1514 in Mantua; 1545 in Venedig; 1580 in Basel; 1757 von Jakob Emden; 1801 in Sklow mit einem Commentar von Elia Wilna.

Seder Olam Sutta, סדר עולם זוטא, das kleine Chronikon. Agadische chronologische Schrift, von der ein großer Theil über die Namen und die Zeitdauer der 50 Geschlechter von Adam bis den König Jojachin mittheilt; auch über die Lebenszeit der einzelnen Söhne Jakobs Nachricht gibt. Von dem König Jojachin ab werden noch 30 Geschlechter aufgezählt, woran sich die Angaben von den babylonischen Exilarchen (s. d. A.) anschließen. Mit diesen sind auch die Gesetzeslehrer genannt, die unter jedem der Exilarchen gewirkt haben. Ferner haben wir da die Namen und die Regierungszeit der babylonischen, persischen, syrischen und jüdischen Regenten; ebenso Notizen über die sassanidischen Könige. Alles ist mit Wundersagen untermischt, besonders in der Geschichte der im 5. Jahrh. stattgehabten Judenverfolgungen in Babylonien. Im Ganzen hat diese Schrift eine tendenziöse Aufgabe, die Abkunft der Exilarchen von davidischer Abstammung darzuthun.[1]) Doch hat auch sie verschiedene Zusätze, nach denen dieselbe im 11. Jahrh. abgefaßt wäre,[2]) aber sie gehört dem Anfang des 9. Jahrh. an. Dieselbe ist in den Ausgaben meist dem Seder Olam Rabba beigedruckt, das es, gleichsam als dessen zweiter Theil, ergänzen soll.[3])

Schriftthum, externes, der ältern Mystik, ספרים חצונים. In den Artikeln: „Geheimlehre" haben wir in dem Theile von der Entwicklungsgeschichte der Geheimlehre der ausgewiesenen, externen Mystik gedacht, die in dem aethiopischen Henochbuche und in dem vierten Esrabuch niedergelegt ist. Es dürfte von Interesse sein, diese Schriften hier kennen zu lernen. I. Aethiopisches Henochbuch, ספרא דחנוך. Sammelwerk der ältern jüdischen Mystik in Palästina, das aus verschiedenen Stücken, in deren Lehren sie zuweilen von einander abweichen, zusammengesetzt ist und so ein einheitliches Ganze bilden soll. Doch werden wir darin vergebens einen einheitlichen Plan und einen geordneten Inhalt suchen. Die einzelnen Stücke oder Theile sind: 1. das Grundwerk in Kap. 37—71; 2. das zweite Henochbuch von Kap. 1—5 und Kap. 91—105; 3. das dritte Henochbuch, das Buch der himmlischen Physik von Kap. 20—36 und 106—107; 4. der Anhang Kap. 108 und 5. das Noahbuch Kap. 54; 56; 64—69; 17—19.[4]) Der Name „Henochbuch" ist in Bezug auf im 1. B. M. 5. 24. genannten Henoch,[5]) den mythische, jüdische Traditionen als einen lebendig im Himmel versetzten Frommen kennen, dem himmlische Geheimnisse geoffenbart wurden, die in diesem Buche niedergeschrieben sind. So wird er Kap. 14. 1. angeführt „als ein gerechter Mann, dessen Augen von Gott geöffnet waren, daß er ein heiliges Gesicht im Himmel sah, das ihm die Engel zeigten, von denen er Alles hörte." Die Ueberschrift dieser aufgezeichneten Offenbarung lautet: „Segensworte des Henoch, womit er die Auserwählten und Gerechten segnete, die da sein werden am Tage der Trübsal, da entfernt werden sollen alle Bösen und Gottlosen." A. Inhalt, Lehren und Mahnungen. Wir geben denselben nach der Reihenfolge der Kapitel. Er spricht Kap. 1—5 vom Weltuntergang, der Erscheinung Gottes zum Weltgericht und von der Trostverheißung für die Gerechten; K. 5. V. 9. von dem Geschick der Frommen, dem Lohn der Seligkeit, dem Leben ohne Sünde in Fülle und Frieden;[6]) Kap. 6—11 vom Engelabfall,[7]) und deren Vermischung mit den Töchtern Adams, aus dem die Riesen Nephilim und Eljo abstammen[8]) und Geheimnisse offenbaren (9. 6), worauf sie von den Engeln Michael, Gabriel, Suriel und Uriel angeklagt und verurtheilt werden; Kap. 12—16 von der Verkündigung des

[1]) Zunz, S. 136. Gottesd. 41. [2]) Das. S. 139a. [3]) Zu den da angegebenen Daten wären noch zu vergleichen Graetz IV. S. 537—8 und Berliner Magazin 1877. S. 141 den Aufsatz von Dr. Sulzer. [4]) Nach den neuesten Forschungen von Dillmann und Ewald (Abhandlungen über das aethiop. Henochbuch Göttingen 1854. Eine andere Eintheilung hat Koestlin in Theolog. Jahrbuch 1856. Heft 2 S. 240. [5]) Siehe „Henoch" und „Henochsage". [6]) Mehr davon bringt Kap. 10—11. 2. [7]) Vergl. Sirach 16. 7; Weisheit Sal. 14. 6; 3 Macc. 2. 4; Baruch 3. 26. 2000 Engel stiegen auf die Erde, ihre Vorsteher waren Azazel und Semaja; Azazel lehrt die Anfertigung von Waffen und Schmucksachen. [8]) Vergl. Jubil. cap. 7.

Strafgerichts durch Henoch und dessen vergebliche Verwendung für sie; Kap. 14 von Gottesthron und Gotterscheinung; das. V. 18—22 von den um den Thron stehenden Gottesräthen, zehntausende; Kap. 15 8—11 von den bösen Geistern aus den Seelen der Riesen, den Nachkommen der abgefallenen Engel; Kap. 20 bis 36 von Henochs Rundreise um den ganzen Erdkreis, begleitet von den Engeln, die ihm Alles zeigen; Kap. 33. er kommt bis an die Enden der Erde, wo die Thore des Himmels offen sind; K. 33. 3 die Sterne kommen durch Thore; K. 33. 2., 34. 2., 35. 1., 36. 1. Diese Thore sind: 3 im Norden; 3 im Westen; 3 im Süden und 3 im Osten; K. 33. 3. 4—72 Namen und Zahl der Sterne; ihre Ein- und Ausgänge; K. 72—81 ist das Buch über den Umlauf der Lichter; K. 72 Beschreibung der Sonne und ihres Laufes; K. 73—75. von dem Lauf des Mondes; K. 75. von dem Sonnenwagen; K. 76. 77. von den Winden, guten und verderblichen, aus den Thoren der vier Weltgegenden; K. 78. 79 weitere Angaben über Sonne, Mond und Sterne; K. 80 von den Unordnungen in Folge der Sünden; K. 81 Vorherwissen und Vorherbestimmung Gottes, Himmlische Tafeln mit Verzeichnissen der Handlungen der Menschen und ihrer Geschicke,[1]) Kap. 82. 1—3 von Henochs Versetzung auf die Erde und der Mittheilung dieser Offenbarungen an Methusalem; K. 83—91. 11; 93. 1—14; 91. 12—19 Erzählung von zwei Traumgesichtern, das eine von dem Strafgericht der Sintfluth und das andere von dem großen Weltgericht, Adam heißt ein weißer Farre, ebenso Noa, die Völker werden nach wilden Thieren benannt; K. 90. 14—22, die 70 J. bei Jeremia und die 70 Hirten; die Perserzeit 12 Hirten, die Wiedererbauung des Tempels: K. 89. 73 wegwerfendes Urtheil über diesen Tempel; das Brod auf dem Altar daselbst befleckt und unrein; das. V. 56. und ff. der Tempel ist kein wahres Heiligthum mehr, in das Gott zurückgekehrt, Verwerfung des Opferwesens;[2]) K. 91. 13. der zweite Tempel ist ein übereiltes, vorzeitliches Bauwerk, das erst nach der Herstellung der jüdischen Weltherrschaft aufgeführt werden sollte;[3]) K. 90. 2 vom griechisch-makedonischen Weltreich unter dem Bilde von Adlern, die von Geiern und Raben geführt werden, wo die Hälfte der Zeit der 70 Hirten vorüber ist; unter Antiochus Epiphanes hacken die Geier den Schafen (Israeliten) die Augen aus und fressen deren Fleisch; die weißen Schafe (die Frommen unter den Israeliten) haben kleine Lämmer, die ihre Augen öffnen und schreien (die makkab. Erhebung); die Raben, Syrer, fliegen auf dieselben nieder und nehmen eins (den Jonathan) von den Lämmern weg. Den Lämmern wuchsen die Hörner, ein großes Horn ragte hervor (Johann Hyrkan); es folgt die in Bildern weitere Schilderung der Erhebung; K. 90. 20—27 Weltgericht in Palästina; das. V. 29. ein neues Haus für den Tempel; das. V. 28 bis 33. der neue Tempel, die Huldigung der Völker und die Rückkehr Henochs in den Himmel; das. V. 33 der Krieg hört auf und das Schwert wird im neuen Jerusalem versiegelt; das. V. 37. 38 vom Messias; K. 91 ist eine Wiederholung des Ganzen in kurzen Umrissen. Die ganze Weltgeschichte wird in zehn Wochen zu je 7 Geschlechtern eingetheilt, sodaß am Ende der 10. Woche 70 Geschlechter verlaufen (es sind dies die 70 J. bei Jeremia). Henoch ist als siebenter der ersten Woche; Engelabfall und Fluth in der zweiten Woche; die Geburt Abr. in der 3. W.; die 4. Woche brachte Moses, die Gesetzgebung Gottes auf Sinai, den Bau der Stiftshütte; die 5. Woche den Tempelbau Salomos; die 6. Woche den Abfall und Eliahus Bekehrung und die Tempelzerstörung; die 7. Woche ist die der Abtrünnigen, aber auch der Erstehung der Frommen bis Johan Hyrkan; die 8. Woche die Zerstörung der Heidenherrschaft und die Erbauung eines neuen Tempels; die 9. Woche hat großes Gericht und das Verschwinden der Gottlosen; die

---

[1]) Vergl. noch hierzu die Kap. 93. 2; 103. 2; 106. 19; 107. 1; 108. 7. [2]) Bekanntlich opferten die Essäer nicht im Tempel, vergl. hierzu den Artikel „Essäer". [3]) Vergl. Gemara Joma von den 5 Gegenständen, die da fehlten.

10. Woche Gericht und Zukunft. Es folgen nun bis K. 105 die Mahnungen und die Erfüllung der Verheißungen. Die einzelnen Lehren dieses Buches bitte ich als Ergänzung in dem Artikel: „Geheimlehre" nachzulesen. B. Geschichte, Tendenz, Umarbeitung, Verfasser, Sprache und Abfassungszeit. Dieses Buch war in jüdischen Kreisen sehr verbreitet und hat den Autoren des Buches der Jubiläen und des 4. B. Esra vorgelegen. Auch im n. T. (Judä V. V. 14 und 15) wird daraus ein Vers zitirt, aber war im 8. Jahrh. bis auf einige Bruchstücke nicht mehr da. In neuerer Zeit hat im J. 1773 der Engländer Brüce zwei aethiop. Handschriften von denselben in Abyssinien aufgefunden und sie nach Europa gebracht, von denen 1821 Laurence eine englische Uebersetzung herausgab. 1830 veröffentlichte Hoffmann davon eine deutsche Uebersetzung und 1833 Gfroerer eine lateinische. 1851 hat Dillman nach Vergleichung von 5 Handschriften den aethiop. Text desselben angefertigt, der zwei Jahre später eine deutsche Uebersetzung folgte. Die Tendenz des Buches war gegen den um sich greifenden Hellenismus mit seiner Aufklärerei und Untergrabung alles Jüdischen gerichtet. Wir lesen darüber in ihm: „Wehe euch, die ihr Lügenreden und Frevelworte niederschreibet, denn sie schreiben ihre Lügen auf, damit man sie höre und nicht vergesse; sie haben keinen Frieden und sterben plötzlich! Wehe, die Frevel üben und Lügen reden, sie gehen unter und haben kein gutes Leben! Wehe euch, die ihr der Worte der Rechtgläubigkeit fälschet und von dem ewigen Gesetze fallen sie ab! Wehe denen, die das Haus und das Erbtheil ihrer Väter verwerfen, ihre Seele an den Götzen hängen."[1]) Weiter wird über das griechische Gift geklagt, das in die Schriften gedrungen.[2]) So ist dieses Buch auf jüdischem Boden entstanden und hat zweifellos einen Essäer zu seinen Verfasser. Einen Beweis hierzu finden wir in den Stellen gegen die Heiligkeit des zweiten Tempels, in dem bekanntlich die Essäer nicht opfern mochten.[3]) Die da und dort vorkommenden Aussprüche und Lehren in christlicher Färbung mag wohl aus einer spätern Umarbeitung von christlicher Hand herrühren.[4]) Die Sprache, in der dieses Buch abgefaßt wurde, war die hebräische, als die in Palästina geläufige, später wurde von Christen dieses Buch griechisch, lateinisch und zuletzt auch aethiopisch übersetzt und wohl auch als Zeugniß für die christlichen Dogmen umgearbeitet. Die Abfassungszeit wird für jedes Stück des Henochbuches anders angegeben. So wird für das oben genannte Grundwerk das J. 144 v.; für das zweite das J. 135 v.; das dritte das J. 128 v. Dagegen soll die Zusammenstellung derselben zu einem Ganzen gegen Ende des 2. Jahrh. v. stattgefunden haben. Diese oben in der Inhaltsangabe bezeichneten Themen und deren Ausführungen finden sich in der Midraschliteratur wieder. Es existiren da vollständige Stücke von den Visionen Henochs und Noas, von der Angelo- und Dämonologie, der Kosmologie und Astronomie und deren Kalenderberechnung, der Schilderungen der Hölle und des Paradieses u. a. m., die denen im Henochbuche ähnlich sind. Das Henochbuch in hebr. Sprache hat somit den Agadisten vorgelegen und ist von ihnen benutzt worden, woraus sie ganze Stücke zitirten und umarbeiteten. Auch ein Noahbuch ist in der Midraschliteratur bekannt, aus dem ebenfalls ganze Stücke vorhanden sind. Die ersten Stücke haben theils zur Ueberschrift „Henochbuch" חנוך ספר, theils sind sie ohne dieselben, in denen jedoch die Mittheilungen durch Henoch, oder durch den zum Metatron verwandelten Henoch, aber auch ohne diesen Namen gegeben werden. Unter dem Namen „Henochbuch" haben die kleinen Midraschim (s. Midraschim kleine) zwei Schriften,[5]) von denen die eine,

---

[1]) Henoch Kap. 98. 75—99. 2. und 14. 15. [2]) Das. 98. 15. [3]) Siehe: „Essäer". [4]) Vergl. Zeitschrift der d. m. Ges. VII. 249. Kap. 83. 11. kommt das Beten bei Sonnenaufgang vor, was nach Joseph b. j. II. 8. 5. von den Essäern erzählt wird. [5]) So hat Jell. B. H II. 114 117 ein Henochbuch; ebenso zitirt Mose de Leon in seinem משכן העדות aus einem Henochbuch (Vergl. Jellinek B. H. II. S. XXXI. Ein größeres Henochbuch bringt noch Jell. in B. H. V. S. 170—190.

wie sie uns in Jell. B. H. II. S. 114—117 vorliegt, von der Versetzung Henochs in den Himmel berichtet, dem Geheimnisse offenbart werden, die er daselbst mittheilt und selbst als Sprecher auftritt. Die Themen sind: Gottesthron, Engelnamen, Gottesgericht u. a. m. Die andere Schrift ist viel größer und befindet sich in B. H. V. S. 170—190. In derselben offenbart der zum Metatron umwandelte Henoch dem R. Ismael seine Versetzung in den Himmel u. a. m. Andere Themen dort sind von den Winden, von dem Gericht und den Geistern als Vollziehern der Urtheile, den Engelschaaren, den Frommen, den Verheißungen für dieselbe, dem Messias u. a. m. Von den in den Midraschim zerstreuten Stücken nennen wir: 1. das in Pirke de R. Elieser Kap. 8 von dem Umlauf der Himmelslichter, ähnlich der Mittheilung im Henochbuch Kap. 72—75;[1]) 2. mehrere umgearbeitete Stücke im Hechaloth Rabbathi von dem Gottesthron, den Engeln, den Gottesnamen, dem Gericht u. a. m.[2]) 3. ein Noahbuch;[3]) 4. ein Stück Schemchasai und Asael,[4]) gleich dem Henochbuch Kap. 8. 9. die Umarbeitungen in der Midraschschrift: Chaje Chanoch, חיי חנוך.[5]) Andere Zitate aus dem Henochbuche sind noch im Buche Sohar (s. d. A.)[6]) II. **Viertes Esrabuch.** Wir haben darüber in dem Artikel „Apokryphen" gesprochen und dessen Lehren der Mystik in dem Artikel „Geheimlehre" gebracht und wollen hier noch Einiges zur Ergänzung genannter Artikel nachtragen. Das Buch hat 14 Kapitel und wird unter verschiedenen Namen erwähnt. Es heißt in der arabischen und aethiop. Uebersetzung „Erstes Buch Esra", weil die Geschichte Esras hier früher beginnt; ferner „Zweites Buch Esra",[7]) „Apokalypse Esra",[8]) und endlich „Viertes Buch Esra"[9]). Man bezeichnet den Verfasser desselben als einen Essäer, weil in derselben auf mehreren Stellen von Entsagung von Fleisch und Wein und von der Nahrung von Feldfrüchten gesprochen wird (s. Essäer). Von den Lehren nennen wir die, deren auch im Midrasch erwähnt werden. Kap. 1. heißt es, daß Israel trotz des Gesetzes nicht die von Adam ererbte Sünde verloren habe, ein Ausspruch gegen die Annahme im Midrasch, daß Israel in Folge des Empfanges der Gesetze auf Sinai von dieser Erbsünde erlöst wurde.[10]) Kap. 2. 1—3, 23. wird von einem Behälter der Seelen in der Unterwelt gesprochen, daß, wenn er voll wird, das Weltende eintreten werde, gleich einem Mutterleibe, der zur bestimmten Zeit seine Frucht entläßt. Eine ähnliche Lehre finden wir in dem Ausspruche: „Der Sohn Davids, der Messias, kommt nicht früher als bis alle Seelen den Guf, גוף, gefüllt haben.[11]) Unter „Guf", גוף, ist nichts anders als der genannte Seelenbehälter zu verstehen. Auch die an dieser Stelle gegebenen Zeichen der Erlösungszeit; der Weg der Wahrheit ist verborgen, Unglaube und Ungerechtigkeit nehmen überhand u. a. m. sind im talmudischen Schriftthume.[12]) Vollständig ist im agadischen Schriftthum die Sage vom Livjathan- und Behemothmahl für die Frommen in der Zukunft, die das Kap. 4. 60 des Esrabuches so sehr ausführlich bringt. Weiter ist die ganze Messiaslehre mit geringen Aenderungen von der Person des Messias auch im talmudischen Schriftthum. Wir verweisen darüber auf die Artikel: „Messias", Messiaszeit", Messiasleiden" und „Erlösung", „Erlösungszeit" und „Zehn Stämme" in Abth. I. und II. dieser R. E.

---

[1]) Vergl. hierzu noch Midrasch rabba 1. Mos. Absch. 15 und Talmud Jeruschalmi Absch. 2. Hal. 5, mehr im Artikel „Kalender" S. 618 und 619. [2]) Jell. B. H. III. S. 83 bis 118. [3]) Vergl. darüber Orient 1815 S. 814. [4]) Das. B. H. IV. S. 127. 128. [5]) Das. S. 129—132. [6]) Vergl. Zunz, Etwas über rabbinische Literatur S. 19. [7]) So oft in der lateinischen Uebersetzung in Bezug auf das Nehemiabuch. [8]) So in der griechischen Kirche von Nicephorus Homologia aus dem 9. Jahrh. Vergl. Farbric Cod. pseud. V. T. II. p. 176. [9]) So überwiegend in den Handschriften der lateinischen Uebersetzung in Bezug auf die 2 Bücher Esra und Nehemia und das griechische Esrabuch bei den Apokryphen. [10]) Siehe Erbsünde: כיון שבאו לסיני פסקו זוהמתן [11]) Jebamoth S. 63 a, Midrasch rabba 3 M. Absch. 15 אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף. Siehe in Abth. X. Artikel „Erlösungszeit." [12]) Siehe: „Livjathan" und „Zukunftsmahl".

Sohar, ספר הזוהר, Buch des Sohar (Buch des Glanzes oder des Strahles), auch Midrasch Hasohar, מדרש הזוהר. Midraschartiges Sammelwerk der Kabbala in aramäischer Sprache, das in der Form eines theosophischen Kommentars zum Pentateuch sämmtliche kabbalistischen Lehren, Philosopheme, Anordnungen u. a. m. zusammengestellt, enthält und so das Grundbuch, die Bibel der Kabbalisten, bildet: I. Name und Bedeutung. Dieses Buch kommt in den Schriften des Mittelalters unter verschiedenen Benennungen vor. Menahem Rekanati (1320) nennt es: „Buch des Sohar", ספר הזוהר,[1]) auch: „Buch des wundervollen Sohar", ספר הזוהר המופלא,[2]) oder: „Buch des großen Sohar", ספר זוהר הגדול.[3]) Die Bezeichnung „Sohar", זוהר, Glanz, ist Daniel Vers 3, Kap. 12: „Und die Vernünftigen werden strahlen, wie der Sohar, Glanz des Himmels, כזוהר הרקיע, entnommen, weil dieses Buch mit der Erklärung dieser Bibelstelle beginnt.[4]) Bei einem Zweiten, Isaak Ibn Minir (1330), heißt es: Midrasch Hasohar, מדרש הזוהר, oder „Midrasch des R. Simon ben Jochai", מדרש של ר שמעון בן יוחאי,[5]) eine Bezeichnung nach der Angabe, R. Simon ben Jochai sei der Verfasser des Sohar.[6]) Ein Dritter hat den Namen in „Midrasch Vajehi Or", מדרש ויהי אור,[7]) nach dem Worte „Vajehi Or" in 1. M. 1, 3 „es werde Licht", ויהי אור, dessen Erklärung die erste Stelle in diesem Buche einnimmt.[8]) Endlich haben wir noch die Benennung in den jüngeren Ausgaben zu erwähnen: „Buch des heiligen Sohar, ספר הזוהר הקדוש, von R. Simon ben Jochai." Der Name „Neuer Sohar", זוהר חדש, ist die Benennung eines dem Sohar nachgearbeiteten Buches, das jüngere kabbalistische Stücke, die die Sprache, den Geist und den Stil des Sohar haben, enthält. II. Bestandtheile und deren Inhalt. Wie wir bereits in dem Artikel „Kabbala" angegeben, bildet das Soharbuch kein einheitliches Ganze, sondern ist eine Zusammenstellung von älteren und jüngeren Lehren, Aussprüchen, Deutungen u. a. m. der Mystik (s. d. A.) und der Kabbala, sowie von Zitirungen ganzer Stücke aus mystischen und kabbalistischen Schriften; es bildet im Ganzen, wie wir es oben bezeichnet haben, ein midraschartiges Sammelwerk der Kabbala. Die daselbst genannten Schriften sind: 1. Das Buch der Geheimnisse, ספרא דצניעותא;[9]) 2. die große Versammlung, אדרא רבא;[10]) 3. die kleine Versammlung, אדרא זוטא;[11]) 4. das Buch des Glanzes, ספר הזוהר;[12]) 5. das Buch der Urgeheimnisse, ספר רזי דרזין;[13]) 6. das Buch der Hallen, ספר היכלות;[14]) 7. Mischna und Tosephta, מתניתין ותוספתא;[15]) 8. der treue Hirt, רעיא מהימנא;[16]) 9. die Geheimnisse der Thora, ספר סתרי תורה;[17]) 10. der geheim gehaltene Midrasch, מדרש הנעלם;[18]) 11. der Vortrag des Alten, סבא דמשפטים;[19]) 12. der Vortrag des Jünglings, ינוקא. Spätere hinzugekommene Schriften kennt man: a. Neuer Sohar, זוהר חדש; b. Anordnungen, Tikunim, alte und neue u. c. Supplemente, תוספות; d. Midrasch Ruth, מדרש רות; e. Midrasch Schir Haschirim, מדרש שיר השירים; f. Buch der Lichthelle, ספר הבהיר; g. Abhandlungen: „Komme und sieh'", תא וחזי מאמר; h. Gesetzeserklärung, פקודי und i. Frühere Werke: חבורא קדמאה. Wir versuchen dieselben nach Form und Inhalt einzeln näher zu charakterisiren. 1. Das

---

[1]) So in seinem טעמי המצות S. 12a, 18a, 20 u. a. O. [2]) Das. S. 20 u. a. O. [3]) Das. S. 40. Diese Benennung kommt neben dem Namen ספר הזוהר המופלא vor; es scheint, daß es zwei Sohar gegeben habe, was jedoch Viele auf die verschiedenen Ausgaben des Sohar oder auf die „Idra Rabba" beziehen. Siehe weiter. [4]) So zu Anfang von Genesis und Exodus. [5]) Chaluz IV. S. 85. Note. [6]) Eine Benennung, die übrigens auch schon Rekanati in טעם. מצות und מצות פרו ורבו Bl. 7β hat. ספר זוהר המופלא לר׳ שמעון בן יוחאי. [7]) Juchasin S. 42a. [8]) So in der Soharausgabe von Lublin und Kremona; die den Namen „זוהר גגול" führt. In meiner Ausgabe (Amsterdam) steht die Erklärung dieses Verses erst an dritter Stelle S. 16β. [9]) Sohar II. S 176β u. a. O. [10]) Das. III. S. 127β. [11]) Das S. 251. [12]) Siehe weiter. [13]) Sohar II S. 70a [14]) Das. I. 38; II. 245a, 128β, 150β; III. 167. [15]) Das. I. 62a, 81a, 100β, 107β, 109a, 122β; III. 162a, 168a, 121β, 151β, 154β, 161, 165; II. 4a, 12a, 14β, 25β, 50a, 68β; III. 30a, 54β, 55β. [16]) Das. II. 40, 115, 218, 121, 128, 157, 116, 118; III. 153, 127, 43, 222, 92β, 122, 219, 226, 212, 216, 275. [17]) Das. I. 74β, 76β, 89a, 81β, 107, 109β, 147a, 154β, 161β. [18]) Das. I. 99a, 100, 101, 109, 107, 104β, 110β, 112a, 115a, 126, 127β, 129β, 128a, 134β, 135a, 140a. [19]) Das. II. 94a u. a. O.

Buch der Geheimnisse, ספרא דצניעותא, auch ספרא דצניעותא.[1]) Dasselbe ist eine der ältesten kabbalistischen Schriften. Das Buch Sohar läßt es von R. Simon b. Jochai zitiren, aber ausdrücklich als nicht von ihm verfaßt.[2]) Für sein Alter sprechen ferner seine Defektheit, daß kein Verfasser desselben angegeben wird und die Idras (s. weiter) es nennen. Es wird mit Recht als das älteste der im Sohar zitirten Bücher angesehen. Das Ganze besteht mehr aus kurzen Sätzen, Aphorismen, und aus Andeutungen mit losen, an einander gereihten Schlagwörtern der kabbalistischen Philosopheme und Grundlehren, die zum Selbstsuchen anregen. Es wird daher im Sohar,[3]) mit Weizen verglichen, aus dem der Kundige die besten Speisen bereiten kann, aber wer denselben roh genießt, gibt sich als einen Wilden zu erkennen. Passend sind die einleitenden Worte: „Diese Lehren sind besser als alle andern für den, der bei ihnen ein- und ausgeht", d. h. der in ihnen bewandert ist.[4]) Es handelt im 1. Kapitel in Bezug auf Ezech. 1 u. 3 von der Schöpfungsgeschichte unter dem Bilde der Wage. Dieselbe symbolisirt die Ausgleichung und Vermittlung der Gegensätze und soll den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, von der absoluten Einheit zur Mannigfaltigkeit, von den reinen Intelligenzen zur Materie, wie derselbe ermöglicht wurde, vergegenwärtigen. „Bevor das Gleichgewicht, heißt es, hergestellt war, konnten sich die Gesichter (d. h. die Gegensätze) einander nicht betrachten, aber durch den Schöpfungsakt geschah ihre Vereinigung".[5]) In Kap. II. werden die Gegensätze und ihre Vereinigung weiter besprochen; dieselben heißen daselbst „männliches und weibliches Prinzip." Es scheint diese Aufstellung den Hauptinhalt des Buches gebildet zu haben, da es zum Anfange gleich die Notiz hat: „Das Buch der Geheimnisse ist das Buch, welches von der Wage handelt."[6]) Weiter handelt das zweite Kapitel von den Gottesnamen, was in den Idras (s. weiter) weiter ausgeführt wird. Das 3. Kapitel bringt damit die 13 Gotteseigenschaften in Verbindung. Das 4. Kapitel hat Buchstabenmystik und Dämonologie; das 5. Kapitel bringt die Lehre von den Sephiroth (s. Kabbala) unter verschiedenen Bildern, als z. B. auch unter dem Bilde des Baumes.[7]) 2. Die große Versammlung, אדרא רבא. Dasselbe ist keine midraschartige Erläuterung eines Buches der Bibel, sondern behandelt ausführlicher die Themata aus dem das Buch der Geheimnisse, Siphra Dezniutha, und hat somit schon ein ziemlich systematisches Lehrgebäude der Kabbala, das zur Grundlage späterer kabbalistischen Arbeiten wird, dessen Lehren auch der Sohar zitirt. Es scheint ebenfalls eines der ältesten kabbalistischen Schriften zu sein; sein Name „Idra" Ἕδρα, Session, Sitzung, auch Versammlung, deutet auf einen Kreis von Eingeweihten, in deren Mitte diese Lehren vorgetragen wurden. Solche Lehrversammlungen fanden in hierzu bestimmten Häusern, באדרא דבי משכנא, aber auch auf freiem Felde unter Bäumen statt.[8]) Dieses Buch läßt angeblich R. Simon b. Jochai (s. d. A.) den Bund der Eingeweihten berufen, in deren Mitte er den Vorsitz hat und die räthselhaften geheimnißvollen Lehren des Buches der Geheimnisse aufklärt. Die Behandlung des Themas geschieht in dialogischer Form, wo der Vortragende ganz seiner imtuitiven Betrachtung folgt. Das Buch tritt gegen die bisherige Lehrweise[9]) des probsinnlichen Anthropophormismus auf und spricht über den Gebrauch desselben einen Fluch aus. „Fluch dem Manne, der ein Götzenbild u. s. w. anfertigt (5. M. 27. 15.); es ist Zeit, heißt es daselbst, für Gott zu handeln, denn sie vernichten deine Thora, d. i. die obere Lehre, die vernichtet ist, wenn dem nicht abgeholfen wird."[10]) Es gebraucht die Anthropomorphismen,

---

[1]) Erstere Benennung kommt vor in Sohar II. S. 47β, 52β; III. 48β, 60β, 175a, 261β und 291a, dagegen ist die zweite in allen andern Zitaten dieser Schrift. [2]) Das. II. S. 176a und III. 146β. [3]) Das. II. S. 176a. [4]) Das. הני עריפי מכלה: למאן דעייל ונפק. [5]) Das. III. S. 290 und S. 234 und I. S. 2a. [6]) Das. חאני ספרא דצניעותא כפרא דשקיל במתקלא. [7]) Erklärt in Idra Sutta 296a. [8]) Vergl. III. S. 128a ועלו בחקלא ביני אלנא. [9]) Das. S. 127β zur Einleitung עד אימת ניתב בקימא פחד סמכא כתיב עת לעשות לה׳ הפרו תורתך. [10]) Daselbst באלים ה׳ — מאי הפרו תורתך תורה דלעילא דאיהו מתבטלא אי לא יתעבד בתיקונא שמא דא ולעתיק ינמין אתמר וכתיב מי כמוך פתח ואמר ארור האיש.

aber nur als Bilder zur Verdeutlichung seiner Schöpfungsphilosopheme, ein Verfahren gegen die anthropomorphistischen Angaben der Mystik (s. d. A. u. Kabbala), die die Anthropophormismen nicht als Bilder, sondern als wirkliche Realitäten vorführt. So bringt es die Lehre von den Urideen, hier Urkönige genannt, zur Darstellung seiner Schöpfungstheorien.[1]) Nicht unerwähnt lassen wir die dort vorgeführte anatomische Beschreibung der Gehirnhöhlen und ihrer Membranen,[2]) sowie des inneren und äußeren Gehirnganges,[3]) als Angabe der Kommunikationsmittel zwischen der Sinnenwelt und dem Sitz der Intelligenz mit mehreren physiognomischen und physiologischen Bemerkungen.[4]) Der Mensch ist hier (vergl. Ezech. 1. 26.) als Urtypus des Universums, als Allform der Schöpfung und Gesammtbild der Sephiroth und deren Emanation. Des Menschen Gehirn, Haupthaare, Bart u. s. w. werden zu Bildern der Emanation.[5]) Weiter wird in der Lehre von der Einwirkung Gottes auf die Welt „Gott an sich" von „Gott, wie er in seinem Wirken hervortritt", also von dem „Gott der Offenbarung" geschieden, doch nicht als zwei getrennte Wesen, sondern nur als Gott in seiner Wesenheit und Gott durch sein Werk; letzterer heißt: „Kleines Gesicht", זעיר אנפין. Endlich ist daselbst die Dämonologie das dritte ausführlich behandelte Thema.[6]) 3. Die kleine Versammlung, אדרא זוטא. Diese Schrift hat die Recapitulation der Lehren der Idra Rabba in klarerer Darstellung. Vorzüglich ist es die Sephirothlehre, die zur Behandlung kommt. Neu erscheint hier die häufige Buchstabenmystik, die in der großen Idra noch selten ist.[7]) Rezitirt werden daselbst das Buch der Geheimnisse, Siphra de Zeniutha, ein Hagadabuch des R. Juda und des R. Hamnuna. Darnach ist die Idra Sutta viel jüngeren Ursprunges, sodaß sie im Sohar nirgend genannt und nur ihm als Schlußstein hinzugefügt wurde.[8]) In demselben sind die Mittheilungen des R. Simon b. Jochai vor seinem Tode. Das Hauptthema ist auch hier die Lehre von dem Gottesbegriff des „Gott an sich" und des „Gott in der Welt"; also von der Transcedenz und der Immanenz Gottes. Die Bezeichnungen für diese Scheidung sind auch da, wie im vorigen Buch, „das große Gesicht", אריך אנפין oder אנפין אין סוף; „das kleine Gesicht", זעיר אנפין. Ausführlich ist da die Lehre von den Sephiroth, den Gottesnamen,[9]) wozu auch hier der Mensch mit seinen Augen, Ohren, seiner Stirne und anderen Gliedern, besonders mit seinem Gehirn als Bild der Emanationsgestaltung vorgeführt wird.[10]) Nicht minder ausführlich ist da die Darstellung von den Urideen, Urkönigen, מלכין קדמאין. und den Urwelten. Viele der Urwelten gehen unter, sie sind unvollkommen, aus denen sich das Böse entwickelte, bis die vollkommene da ist. 4. Der eigentliche Sohar, das Soharbuch, ספר הזהר. Wir verstehen darunter den ganzen unter diesem Namen vorhandenen midraschartigen, theosophischen Kommentar zum Pentateuch mit Ausschluß der ihm angehängten Schriften und der in ihm aus andern Büchern zitirten Stücke. Dieses Soharbuch unterscheidet sich von den oben genannten drei Schriften, daß es für die in diesen vorgebrachten kabbalistischen Lehren, Philosopheme u. a. m. midraschartig in der Schrift Begründungen oder Andeutungen aufsucht und so dieselben aus ihr herzuleiten, in ihr nachzuweisen oder wenigstens an sie anzuknüpfen sich bemüht. In dieser Gestalt vereinigt es in sich alle bis dahin bedeutenden Leistungen auf dem Gebiete der Geheimlehre (s. d. A.), der anthropophormistischen Mystik (s. d. A.) und der Kabbala (s. d. A.), deren Resultate hier im Sinne der letztern ver=

---

[1]) Das. S. 128. Gott breitete einen Teppich aus, in welchem er die Urbilder, Urideen, einzeichnete. Vergl. die Hauptstelle das. S. 135a לבתר ופנא עד דאנח לדי ואצנע. [2]) Das. S. 128β und 135β. [3]) Das. S. 138a. Anatomische Kenntnisse waren schon bei den Juden in der talmudischen Zeit verbreitet, vergl. Bechoroth S. 45a. Hierzu Celsus de medicina in proemio. [4]) Siehe darüber Ben Chananja I. S. 507—8 von Ignatz Stern. [5]) Das. S. 135a. Siehe das Ausführliche darüber in dem Artikel „Kabbala". [6]) Das. S. 149, I. 178a. [7]) Daselbst III. S. 289a. [8]) Das. III. S. 287β bis S. 296β. [9]) Das. 289β und 292β. [10]) Das. 288. [11]) Das.

arbeitet werden, so daß beide erstere in diese völlig aufgehen und nur noch als Entwicklungsphasen derselben Geltung und Bedeutung zu haben scheinen. Zu seinem Inhalte hat es, wie wir schon angegeben, sämmtliche Themata der obigen drei Schriften, die hier ausführlicher mit Anlehnungen an die Schrift behandelt werden. Nebenher werden Sagen, Gleichnisse und agadische Erläuterungen aus der Midraschliteratur eingestreut mit anderen Notizen und Bemerkungen auch aus profanen Wissensfächern als z. B. aus der Astronomie, Geographie, Zoologie u. a. m. Da wir in dem Artikel „Kabbala" und hier weiter die soharitischen Lehren der genannten Themata bringen, wollen wir jetzt nur Einzelnes aus diesem Soharbuche notiren. S. 79β. wird das „Moses stieg zu Gott hinauf" im rationellen Sinne als eine geistige Erhebung zu Gott erklärt: „Andere erheben sich zur Größe und Reichthum, aber Moses Erhebung war zum Göttlichen; S. 87a. wird das Gebot „Du sollst Dir kein Götzenbild machen" als Mahnung, den Irrlehren nicht zu folgen, und nichts vorzutragen, was nicht von den Lehrern tradirt ist, gedeutet; S. 90a ist die Beziehung der 5 ersten mit den 5 letzten Geboten des Dekalogs gegeben; S. 91a daß die ersten zwei Gebote die andern in sich fassen; das. S. 124a. „Ihr sollet den Namen anderer Götter nicht erwähnen" als Verbot der Beschäftigung mit anderen Büchern, die nicht zur Thora gehören; S. 182 ist die Beziehung des Ungesäuerten zu den bösen Trieben des M.; in Theil III. S. 9β lesen wir eine cosmographische Abhandlung der verschiedenen Klimate mit ihren verschiedenen Menschenracen, die nicht Alle von Adam herstammen. Das. S. 10α ist die Erde als eine um ihre Axe sich drehende Kugel gekannt, auf der, wenn für die Einen Tag ist, die Andern Nacht haben und umgekehrt.[1]) Das. S. 12α ist eine Parallele zwischen den Zehngeboten und den zehn Worten der Schöpfung.[2]); S. 1/α die Mystik der Schofarklänge; S. 26α. die Symbolik des Feueropfers als Bild der Verbindung der obern und untern Welt; S. 43α. die Entstehung von Leib und Geist; S. 152 ist die klassische Stelle von dem höhern Sinn der Thora; 214 die Erklärung der Farben des Regenbogens: roth bedeute Edom, grün Ismael und weiß Israel; S. 233 ist ein Stück über die Sternschnuppen; 5. Die Stücke des Jenuka, ינוקא, Jüngling. So heißen die Soharstücke, welche die kabbalistischen Gespräche und Abhandlungen als Ergebniß von Reiseunterhaltungen bezeichnen, in denen ein Kind oder Jüngling zum Erstaunen der Lehrer Geheimnisse enthüllt und mystische Verserklärungen gibt. Diese Stücke beginnen mit den Worten: „Es eröffnet der Jüngling den Vortrag, פתח האי ינוקא oder פתח הא רביא,[3]) und geben Bibelexegesen, mystische Gesetzauslegungen u. a m. Es versteht sich, daß wir es auch hier nur mit einer Pseudoepigraphischen Angabe zu thun haben; 6. Das Stück des Saba, סבא, des Alten. In Sohar II. S. 94α ist der Vortrag eines Alten, Saba, über die Seelenwanderung. An die in Abschnitt 2 M. 21 genannten Rechtsstrafen werden die Angaben der Strafen für die Seelen angeknüpft und die Lehren von der Seelenwanderung ausgeführt. Mehr über dieses Thema bringen daselbst S. 95 und S. 100α. Die Unverträglichkeit des Auferstehungsglaubens mit dieser Lehre wird daselbst S. 97α, 103α u. 105β gehoben,[4]); ebenso sucht man andere Inconsequenzen durch diese Lehre zu lösen.[5]) 7. Urgeheimnisse, רזי דרזין. So heißt im Sohar II. 70α. (wozu noch das. II. 67α.). ein fragmentartiges Stück, das in zwei Rezensionen uns daselbst vorliegt, von denen das eine das ältere und wahre und das andere ein Additament desselben zu sein scheint. Beide haben die Lehren von der Physiognomik und Chiromantik. 8. Die Hallen, היכלות. Unter diesem Namen hat das Soharbuch zwei Stücke,[6]) welche eine Beschreibung des Paradieses (Ganeden) und der Hölle (Gehinnom) geben. Es

---

[1]) Herulefa —. [2]) Auch schon in dem Midraschim. [3]) Sohar III. S. 186, 161—174. I. 132. [4]) Vergl. Sohar I. 131a. 187a. [5]) Das. II. S. 96, 106 und 163. [6]) Sohar I. S. 38a und II. S. 245a.

werden sieben Hallen der Hölle und sieben Hallen des Paradieses gezeichnet. Von den zwei Stücken scheint das in Sohar I. 38a. eine Umarbeitung von dem in Sohar II. 262 zu sein. Als Ergänzungen gehören hierher noch die Fragmente Sohar II. S. 128β u. 150β; III. 167β. 9. Geheimnisse der Thora, סתרי תורה.[1]) Scheinbar nachsoharitische Stücke, Reproduktionen alter Kabbala-themata, was sich aus der ganzen Eigenheit ihrer Diktion und Behandlung des Themas ergibt. Es wird ein Theorem der Kabbala angegeben, nach welchem die Erklärung eines ganzen Bibelabschnittes folgt. Sie sprechen von der Evolution der Sephiroth und der Emanation des Urlichtes;[2]) u. a. m. Beachtenswerth ist daselbst S. 87a die Angabe der vier Arten von Visionen, die wir unter „Prophetie" bringen wollen. 10. Mathnita und Tosephta, מתניתא ותוספתא. So betitelt sind im Sohar eine Menge von mystischen Stücken zitirt, die sich ebenfalls als Einschiebsel und spätere soharitische Reproduktionen bekunden.[3]) Ihre Diktion strotzt auffallend von fremdartigen Ausdrücken; sie bringen unter Andern die Buchstabenmystik des Tetra-Grammaton (s. Adonai).[4]) Ihre Beschaffenheit bezeichnet das Fragmentartige ihres Wesens. Das Stück Sohar I. S. 122β gibt sich als Auszug aus zwei Stellen des Jenuka Sobar III S. 162a. zu erkennen. 11. Geheimgehaltener Midrasch, מדרש הנעלם. Dieses in Sohar I. S. 97a bis S. 102β u. das. S. 134a bis S. 140a beigefügte Schriftstück ist ebenfalls eine spätere kabbalistische Pseudoproduktion, deren Werth schon der gelehrte Jakob Emden dadurch charakterisirt, daß er dessen Verfasser einen argen Unwissenden nennt.[5]) Die Schreibart da ist eine völlige andere, es fließt in derselben das Hebräische, Aramäische und das spätere Rabbinische durch einander. Häufig ist da das Wort תשלום für geistige Vollkommenheit. I. S. 126a. ist von der Auferstehung die Rede, wofür die Seele in den vervollkomneteru Leib zurückkehrt.[6]) Hervorheben wollen wir die Stelle daselbst S. 135a von dem verheißenen Zukunftsmahle (s. d. A.) für die Gerechten, sowie von dem des Livjathan, die dasselbe in geistigem Sinne deutet und den Livjathan als symbolische Bezeichnung desselben hält. Ebenso wollen wir die als für die Abfassungszeit des Sohar wichtige Stelle Sohar S. 140a nicht unerwähnt lassen. Daselbst wird erst die Zahl 5408, dann 210 angegeben, diese Zahlen der Schöpfungsära ergeben nach der üblichen Zeitrechnung das Ende des 14. Jahrhunderts. 12. Der treue Hirt, רעיא מהימנא. Name mehrerer, dem Sohar beigefügten, ebenfalls pseudo-epigraphischen Stücke jüngeren Datums,[7]) in denen Moses als der treue Hirt die Lehren u. a. m. vorträgt, wovon sie ihre Bezeichnung „Der treue Hirt" haben. Vorgelegen haben dem Verfasser derselben die Stücke in Sohar III. S. 214β. ff. 219β., wozu noch S. 125a. 219a. zu vergleichen wäre. Das Stück Raja Mehemna in III. S. 249 hat ebenfalls eine Erlösungszeitangabe, die ebenfalls auf die Mitte des 14. Jahrhunderts fällt. An mehreren Stellen daselbst III. S. 111.β I. S. 20, II. S. 40. 25a. werden die Gebote als Symbole gedeutet. Auch die Sephirothlehre in Sohar II. 42. findet da ihre deutliche Ausführung. Diese Stelle wird bei den späteren Kabbalisten oft zitirt. Die Sephiroth kommen da schon unter bestimmten Namen vor. Die oft verwendeten Ausdrücke: עלת העלות = ᾽αἰτιος των αἰτιων und die III. 255 mystische Deutung des Kolnidre (s. d. A.) sind Zeugen der Jugend dieser Stücke. Die andern oben genannten nachsoharitischen Schriften sind unserm Soharbuch nicht beigefügt, daher wir von denselben hier nicht weiter sprechen wollen. III. Gesammtinhalt. Von dem Gesammtinhalt dieser Schriften geben wir hier nur die in ihm behandelten Gegenstände, die im Artikel „Kabbala" genannt, aber da nicht besprochen wurden.

---

[1]) Sohar II. S. 107β. 147a, 154β, 161β Das. I. S. 74β 76β, 89a, 81β. [2]) Vergl. Sohar I 107β und S. 109β. [3]) Die Stellen sind oben angegeben. [4]) Sohar I. 62a, 100β, 107β, wozu die fremdartige Behandlung des Tetragrammaton in Sohar II. 4a zu vergleichen wäre. [5]) Das. Mitpachath ושוכבש גדול עם הארץ, weil in dem Stück S. 98a der Ausdruck sich findet: סנדל היבום [6]) Vergl. Semachoth Absch. 9 Ende. [7]) Siehe die oben angegebenen Stellen.

Es gehören hierher: Engel und Geister, Mensch, Seele, Seelenwanderung, Triebe, böse und gute, Freiheit, Bestimmung, Schrifterklärung, Gesetz, Ge- und Verbote, ihre Deutung in Mischna und Talmud, Opfer, Tempel, Synagoge, Exil, Erlösung, Erlösungszeit, Messias, Sünde, Erbsünde, Buße, Messiasreich, Vorsehung, Weltregierung, Weltende, Zukunft, Zukunftsmahl, Welt, jenseitige. a. Engel und Geister, Dämonen. Wir haben hier über dieses Thema wenig Neues. Die Engel- und Geisterlehre der Mystik ist im Sohar mit geringen Veränderungen die der Mystik, wie wir dieselbe im Talmud und Midrasch, besonders in der kleinen Midraschim ausgebildet vorfinden. 1. Jeder Theil des Firmaments ist mit einem besonderen Geist belebt, aus diesen Geistern bestehen alle himmlischen Heere. Auch aus den Seelen der Gerechten werden Engel. Der Menschen Seelen sind höher als die der Geisterengel. „Die heiligen Geister, heißt es, steigen nur von einer Stufe, aber die Seelen der Gerechten von zwei Stufen, die sich in eine vereinigen. Es steigen somit die Seelen der Gerechten höher, ihre Stufe ist höher.[2]) Weiter sind es Geister, die alle Elemente der Erde beleben; eine Lehre, die ebenfalls schon im Talmud da ist: „Es giebt kein Gewächs unten, das nicht seinen Engel oben hat,"[3]) So giebt es einen Engel des Regens, einen Engel des Thaues u. s. w.[4]) Weiter kennt man einen Engel über die Bewegung der Erde, einen andern über die des Mondes u. s. w. bei allen übrigen Himmelskörpern.[5]) Es hat jedes Land, jedes Volk seinen Engel, nur Israel steht unter keinem Engel.[6]) Auch in den Angaben über böse Engel und Geister ist ganz die Dämonologie des Mysticismus. Nur scheint die Scheidung zwischen guten und bösen Engeln, guten und bösen Geistern auf der Basis einer Annahme eines bösen und guten Prinzips in der Schöpfung, ähnlich der des Parsismus, zu beruhen. Wir hören darüber: „Die bösen Geister sind die gröbsten mangelhaften Formen, Klippoth", Schalen des Seins, die sich in zehn Klassen abstufen. Wir haben diese zehn Abstufungen der bösen Engel in dem Artikel „Kabbala" S. 574 angegeben und wollen sie hier nicht wiederholen. Die Stätte der bösen Geister ist in der dritten Welt, der Welt der Bildung, olam jezira, (s. Kabbala), dem Raum der Planeten und der Himmelskörper. Sämmtliche stehen unter dem Hauptengel Metatron (s. d. A.), während ihr eigenes Oberhaupt „Samael" (Satan in der Bibel) heißt. b. Die Lehre vom Menschen, dessen Seele und Ebenbildlichkeit Gottes. Auch in der Behandlung dieses Themas sind es die agadischen Lehren des talmudischen Schriftthums, die hier zusammengestellt und eine systematische Abrundung erhalten. Die Schöpfung des Menschen ist das Werk der ersten göttlichen Potenz, des obern Adams. „Der himmlische Adam hat, nachdem er aus dem obern Urdunkel hervortrat, den untern Menschen geschaffen."[7]) Wir haben in dem Artikel „Religionsphilosophie" zur Logoslehre Philos, wo ebenfalls die erste göttliche Potenz, der Logos, als Welt- und Menschenschöpfer bezeichnet wird, das Antibiblische und Unjüdische dieser Annahme nachgewiesen. Weiter ist der Mensch der Schlußstein, die Krone und die Vollendung der Schöpfung. „Der Mensch, heißt es, ist der Inhalt und die höchste Stufe der Schöpfung; so der Mensch geschaffen wurde, war Alles vollendet, die obere und die untere Welt, denn Alles ist im Menschen enthalten, er vereinigt in sich alle Formen."[8]) Deutlicher und ausführlicher ist diese Idee in einer andern Lehre, wo der Mensch zum Mikrokosmos, zum Abbild der Schöpfung im Kleinen, wird. Dieselbe lautet: „Was ist der Mensch, etwa nur Haut, Fleisch,

---

[1]) Siehe: „Engel" und „Klassen der Engel" und „Mystik". [2]) Sohar III. S. 68 β. Hierzu der Ausspruch des Talmud Cholin 6 גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת. [3]) שאין לו עשב מלמעלה אין לך עשב מלמטה [4]) Siehe: „Klassen der Engel" in Abth. I. [5]) Sohar I. S. 42 ff. [6]) Das. [7]) Sohar II. S. 70 β. אדם דלעילא בתרא ראתגליא מלתא מגו בתימא עלאה קדמאה ברא אדם לתתא. [8]) Das. III. S. 48 a. כיון דנברא אדם אתתקן כלא כל מה דלעילא ותתא וכלא אתכליל באדם איהו שלימותא דכולא. Vergl. über die hierher gehörigen agadischen Lehren die Artikel „Urmensch", „Seele", „Mensch" und „Geist".

Knochen und Adern? Nicht doch! Der wirkliche Mensch ist die Seele; die Dinge, die wir genannt haben; die Haut, das Fleisch, die Knochen und die Adern bilden nur das Gewand, die Hülle, sind aber nicht der Mensch. So er die Erde verläßt, entkleidet er sich dieser Hüllen, die er angelegt hatte. Doch auch diese Körpertheile sind nach dem Geheimniß der höchsten Weisheit. Es stellen dar: die Haut das Firmament, wie es sich überall hin erstreckt und Alles gleich einem Gewande bedeckt; das Fleisch, die schlechte Seite der Welt (ihr sinnliches Element); die Knochen und die Adern das Bild des himmlischen Wagens (Merkaba) und die innere Kräfte die Diener Gottes. Doch sind das nur die Gewänder, aber im Innern ist das tiefste Geheimniß des himmlischen Menschen. So wie oben, ist auch unten Alles geheimnißvoll; daher die Aussage: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde." Nach dem Geheimnisse des himmlischen Adam ist das Geheimniß des irdischen Menschen"[1]) Diese Gestalt des Menschen ist es, was die Thiere vor ihm erzittern macht.[2]) Die Seele wird, wie im Talmud, präexistirend angenommen. „Zur Zeit da Gott die Welt zu schaffen beabsichtigte, bildete er alle Seelen, die bestimmt waren, dem Menschen gegeben zu werden."[3]) Alle stellten sich ihm ganz in dem Bilde dar, die sie dann im menschlichen Körper annehmen sollten."[4]) Interessant ist die Zeichnung der Seele in mannweiblicher Gestalt ihres vorzeitlichen Zustandes, es ist die talmudische Lehre von der Mannweibgestalt des ersten Menschen[5]) der Androginosannahme, wie wir sie schon bei Plato und später bei Philo finden.[6]) „Jede Gestalt, heißt es, in der nicht das männliche und weibliche Prinzip angetroffen wird, ist keine höhere vollständige Gestalt.[7]) Ferner: „Alle Seelen und Geister bestehen vor ihrem Eintritt in die Welt aus einem Manne und einem Weibe, die zu einem Wesen vereinigt sind; so sie auf die Erde hinab steigen, scheiden sich die zwei Hälften für verschiedene Körper. Zur Zeit der Verheirathung werden diese getrennten zwei Hälften wieder zu einem Ganzen von Gott, dem Kenner der Geister, verbunden; sie machen alsdann wieder eine ganze Seele aus.[8]) In diesem, ihrem vorzeitlichen Zustande besitzt sie göttliche Vollkommenheit und Kenntniß von allen Dingen. „Und Alles, was sie auf Erden lernen, wußten sich schon bevor sie in diese Welt eintraten",[9]) eine Lehre, die sich ebenfalls schon bei Philo und im Talmud vorfindet.[10]) Der Eintritt der Seele in die Welt ist zu ihrer Ausbildung und Vollendung, ganz nach der talmudischen Angabe,[11]) gegen die philonische Lehre, die den Aufenthalt der Seele in dem menschlichen Leib einen Aufenthalt im Kerker nennt.[12]) Auf die Frage, warum die Seelen sich von ihrem Ursprunge entfernen, wird durch folgendes Gleichniß geantwortet: „Ein König schickt seinen Sohn aufs Land, damit er dort genährt und großgezogen werde, bis er herangewachsen und in den Gebräuchen des königl. Palastes unterrichtet sein wird. Sobald diese Erziehung vollendet ist, läßt der König wegen des Sohnes dessen Mutter, die Königin, holen und führt ihn in seinen Palast ein, mit dem er sich den ganzen Tag freut. Die obere, heilige Seele, heißt es weiter, ist das Kind Gottes. Er schickt es in diese Welt, um da die Gebräuche kennen zu lernen, die im königl. Palast beobachtet werden. Nach Vollendung dieser

---

[1]) Das. S. 76 a. Der Mensch als Mikrokosmos ist im Midrasch nicht neu, der Midrasch zu Koheleth und der kleine Midraschim haben diese Darstellung. [2]) Das. I. S. 191 a. כל אינון בריין דעלמא יקמין רישא. [3]) Sohar II. S. 96 β. [4]) Das. Wir haben hier die Lehre Philos von der vorzeitlichen Existenz der Seele Philo de gigantibus 7 (I. 266), die auch im Talmud da ist (s. Seele.) [5]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 8 אנדרוגינוס בראו [6]) Philo de opif. M. 24 (I. 17); Leg. alleg. II. 4 (I. 49). [7]) Sohar I. S. 55 β עילאה דיוקנא לאו איהו ונוקבא דכר ביה אשתכח דלא דיוקנא כל. [8]) Das. I. S. 91 β כל אינון רוחין ונשמתין כלהו כלילא דכר ונוקבא. Auch der Talmud spricht ähnlich von der Ehe Sanh. S. 22 a; Sote S. 2 a מ' יום קודם יצירת הולד בת פלוני לפלוני. [9]) Das. III. S. 61 β. וכל מה דאוליפו בהאי עלמא כלא ידעו עד דלא יתון לעלמא [10]) Auch im Nidda S. 30 β und in Midrasch Tanchuma zu פקוד heißt es: ומלמדין אותו כל התורה כולה Philo hat diese Lehre in Leg. alleg. I. 30 (I. 62); die Seele bedarf da weder der Gebote, noch der Mahnung. [11]) Siehe: „Seele.". [12]) Siehe: „Religionsphilosophie".

Ausbildung läßt Gott aus Liebe zu seinem Kinde die Mutter, die Königin, holen, welche ihr Kind, die Seele, in seinen Himmelspalast einführt."[1]) Doch giebt es auch im Sohar Darstellungen von dem Eintritt der Seele in die Welt, die an obige alexandrinische Annahmen erinnern, welche diesen Eintritt der Seele als ein Uebel angeben.[2]) Wir zitiren von denselben die Stellen: „Zur Zeit des Eintritts der Seele in die Welt, spricht sie: „Herr der Welt, es genügt mir die Welt, in der ich wohne, ich verlange nicht nach einer andern Welt, die mir Dienstbarkeit bereiten wird und in welcher ich, wie eine Besudelte, sein werde!" Darauf spricht Gott: „Du wurdest nur geschaffen, um in dieser Welt zu sein." So betritt die Seele schmerzvoll den Weg dieser Welt und steigt zu uns herab. Die weitere soharitische Psychologie theilt die menschliche Seele in eine Dreiheit, in: 1. eine Neschama, נשמה, welche die höchste Stufe der Seele ist; 2. einen Ruach, רוח, der den Sitz des Guten und Bösen, der guten und bösen Triebe hat und 3. einen Nephesch, נפש, der direkt mit dem Körper verbunden ist und die Ursache der Thätigkeit und der Instinkte des animalischen Lebens wird.[3]) Neben diesen drei Benennungen, die auch die Bibel hat,[4]) als die drei Gestalten des Seelenlebens, spricht der Sohar noch von zwei Namen: jechida. יחידה, Einheit, individuelles Prinzip und chaja. חיה, Leben, Lebensprinzip; beide haben die äußere Gestaltung des Menschen zu ihrer Thätigkeit.[5]) c. Seelenwanderung. Die Lehre von der Seelenwanderung, die im Sohar gebracht und behandelt wird, ist ursprünglich keine jüdische, sondern von Außen ins kabbalistische Judenthum eingedrungen. Dieselbe wurde unter den griechischen Philosophen von Plato und Pythagoras aufgestellt und von da von Josephus als die Lehre der Pharisäer vorgebracht.[6]) Nach Hieronymus bildete sie lange Zeit eine geheime Lehre der ersten Christen,[7]) und Origines erachtete diese Lehre als Mittel zur Erklärung mehrerer biblischen Erzählungen als z. B. des Kampfes zwischen Jakob und Esau vor der Geburt u. a. m.[8]) So war die Lehre von der Seelenwanderung im Christenthum heimisch, während sie im talmudischen Schriftthume nicht genannt wird. Erst im 13. Jahrh. taucht sie unter den Kabbalisten auf, die sie in ihren Schriften verbreiten. Die ihr unterliegende Idee ist einerseits die Ausgleichung der scheinbaren Ungerechtigkeit dieses Lebens,[9]) andererseits um nach Abbüßung ihrer Sünden rein in die Ursubstanz, in Gott, zurückzukehren.[10]) Nach Pythagoras und Plato müssen die Seelen alle Formen des animalischen Lebens, sowie alle verschiedenen Bildungsstufen der Völker durchwandern, bis sie den hohen Grad ihrer Vollkommenheit erreichen. In dem Soharstück vom Saba, סבא, wird an die Rechtsstrafen von 2. M. 21 ein Vortrag über die Seelenstrafen der Sünder angeknüpft und von der Seelenwanderung gesprochen. „Alle Seelen, heißt es, sind der Wanderung unterworfen, die Menschen verstehen nicht die Wege des Heiligen, gelobt sei er; sie ahnen nicht, daß sie vor Gericht gezogen werden, weder bevor sie in diese Welt eintraten, noch nachdem sie dieselbe verlassen; sie kennen nicht die vielen Umwandlungen und geheimen Proben, die sie zu bestehen haben; die Zahl der Seelen und Geister die in diese Welt eintreten, und in den

---

[1]) Sohar I. S. 245β. [2]) Das. II. S. 96β. [3]) Das. II. S. 122. Die Stelle darüber lautet übersetzt: „In diesen dreien findet man ein treues Bild dessen, was sich eben ereignet, denn alle drei machen nur ein einziges Wesen aus. Das Leben der Sinne, nephesch, hat gar kein Licht in sich, darum seine enge Verbindung mit dem Körper, dem es Speise und Vergnügen verschafft, nach: „sie giebt Nahrung ihrem Hause und bestimmt Arbeit ihrer Mägde (Spr. Sal. 31. 9). Das Haus ist der Körper, der ernährt wird, und die Mägde das sind die Glieder des Körpers, welche gehorchen. Ueber dem Leben des nephesch ist das Leben des ruach, der jenes unterjocht, beherrscht und ihm soviel Licht als es nöthig hat, mittheilt. Ueber dem ruach ist die neschama, von der er beherrscht und erleuchtet wird. [4]) Siehe: „Geist". [5]) Sohar III S. 104a b. Das I S. 83. Vergl. hierzu Midrasch rabba Absch. 14 und Jalkut I. S. 6d, wo ebenfalls diese 5 Namen der Seelentheile sind. [6]) Joseph. Antt. 18. 2. [7]) Hieronymus epist. ad Demedriadem. [8]) Origenes. περὶ Ἀρχων 1. 7. [9]) Vergl. Josephus Antt. 18. 2. [10]) Die Kabbala hält die Seele als ein Theil Gottes in wörtlichem, wirklichem Sinne.

Palast des himmlischen Königs nicht zurückkehren."[1]) Es werden sechs durchzunehmende Grade und vier Seelengattungen angegeben.[2]) Eine zweite Lehre hier ist die unter dem Namen: „das Geheimniß vom Ibbur," סוד העבור. Sind zwei Seelen nicht im Stande, einzeln alle Gebote zu befolgen, so werden sie zur gegenseitigen Ergänzung in einen Körper vereinigt; ist es nur eine Seele, die hierzu zu schwach ist, so wird sie mit einer stärkern Seele verbunden, von der sie, in Erfüllung ihrer Aufgabe gestützt wird.[3]) d. Die Erbsünde. Darüber schließt sich der Sohar den Lehren der Agadisten im Talmud und Midrasch an, worüber wir auf den ausführlichen Artikel „Erbsünde" verweisen. e. Die menschliche Willensfreiheit. Dieselbe wird trotz der abweichenden Richtung in der Lehre vom „Bösen und Guten" auch hier, wie in der Bibel und in dem Talmud, unverändert gelehrt. Es heißt darüber: „Wenn der Heilige, gelobt sei er, die gute und böse Begierde, die in der Schrift „Licht und Finsterniß" heißen, nicht in uns gelegt hätte, so würde der creatürliche Mensch weder Verdienst, noch Schuld haben. Darauf frugen die Jünger: „Wozu dies? Wäre es nicht besser, es gäbe weder Lohn noch Strafe, so der Mensch der Sünde und des Bösen völlig unfähig gewesen?" „Doch nicht, lautete die Antwort darauf, es ist besser, daß er so, wie er ist, geschaffen wurde."[4]) f. Die Schrifterklärung, das Gesetz und der Talmud. Der Grundzug der soharitischen Schrifterklärung ist, wie bei den Alexandrinern, die allegorische, mittelst deren die kabbalistischen Lehren in der Schrift ihre Begründung finden sollen. Wenn das Soharbuch auch noch andere Erklärungsweisen kennt und ausdrücklich nennt, so ist ihm doch die allegorische die wichtigste.[5]) An mehreren Stellen polemisirt es gegen die Gegner der allegorischen Schrifterklärung und sucht die Richtigkeit derselben nachzuweisen. Die Hauptstelle darüber lautet: „Wehe dem Menschen, läßt es seinen R. Simon rufen, der da spricht, die Thora wolle nur Erzählungen und gewöhnliche Geschichten vortragen! Wäre dem so, könnten auch wir eine Thora von gewöhnlichen Worten anfertigen und von größerer Vorzüglichkeit, wenn es nur gewöhnlicher Erzählung gelten sollte. Auch die weltlichen Schriften haben Hohes und Vorzügliches, lasset uns ihnen folgen und aus ihnen eine ähnliche Thora anfertigen. Gewiß, es sind alle Worte der Thora, Worte von oben mit höhern Geheimnissen. Müssen ja die Engel bei ihrem Herabsteigen eine leibliche Hülle anlegen, wie sollte die heilige Thora eines Gewandes entbehren können, die ja für uns bestimmt und von uns aufgefaßt werden soll. Aber dieses hat sie wirklich, denn die Erzählungen der Thora sind das Gewand der Thora, האי כיפור דאוריתא לבושא דאוריתא; daher betete David: „Oeffne meine Augen, daß ich Wundervolles in deiner Thora schaue!"[6]) „Es giebt Thoren, die, wenn sie einen wohlgekleideten Menschen sehen, das Kleid für Alles halten, und doch besteht der Vorzug des Kleides in dem Leib und der des Leibes in der Seele. Auch die Thora hat einen Leib, es sind ihre Gesetze, der Gewänder anlegt, es sind dies die Erzählungen. Aber die Thoren sehen nur auf das Kleid, die Erzählungen, ohne auf das Höhere darunter zu achten. Deutlicher noch hören wir darüber eine andere Stelle: „Wer da spricht, die Erzählungen in der Thora sind nur ihrer selbst wegen da, dessen Geist möge schwinden, denn dadurch wird die höhere Lehre zu keiner Lehre der Wahrheit. Und doch ist die heilige höhere Lehre eine Lehre der Wahrheit. Hält es doch ein menschlicher König unter seiner Würde, sich von gewöhnlichen Dingen zu unterhalten oder gar dieselben aufzuschreiben. Solltest du trotzdem annehmen, der obere König, der Heilige, gelobt sei er, ließ keine heiligen Gegenstände aufzeichnen und aus ihnen die Thora abfassen, sondern nur gewöhnliche Sachen, als z. B. die von Esau, Hagar, Laban und Jakob, der Eselin des Bileam,

---

[1]) Sohar II 99 β ff. zu Mischpatim. [2]) Sohar II 94 a. [3]) Das. [4]) Das. I. S. 23 a und β. [5]) Sohar II S. 99 a zu משפטים. [6]) Ps. Dieses Stück ist die wörtliche Uebersetzung von Sohar III S. 152 a.

von Balak, Simri u. a. m., weßhalb da ihre Lobeserhebungen bei dem Psalmisten (Ps. 19. 8—11); es ist daher unzweifelhaft, die höhere Lehre ist die Lehre der Wahrheit; die Lehre des Ewigen ist vollkommen. Jedes Wort ist da, um einen andern höhern Sinn zu offenbaren und so ist es mit den Worten der Erzählung.[1]) Außer der allegorischen Erklärungsweise nennt das Soharbuch noch andere exegetische Mittel, um die kabbalistischen Lehren in die Schrift hineinzudeuten. Gleich der Agada (s. Exegese) gebraucht es: 1. die Gematria, גמטריא, d. h. die Berechnung des Zahlenwerthes der Buchstaben eines Wortes oder eines Verses, um den gewünschten Inhalt zu erhalten; 2. die Notarikon, נוטריקון, wo jeder Buchstabe ein Wort andeutet und 3. Themura, תמורה, wo durch Buchstabenumstellung das Gesuchte gefunden wird. Bei diesen exegetischen Operationen ist ihm auch der einfache Wortsinn heilig, von dem es sagt: „Der einfache Sinn des Verses bleibe wie er ist, dem nichts hinzugefügt und dem nichts weggenommen werden darf, auch nicht ein Buchstabe."[2]) Es sind daher auch bei ihm, wie im Talmud, drei Erklärungsweisen: 1. des einfachen Wortsinnes; 2. der Deutung, דרוש und 3. des geheimen Sinnes, sod, ס.ד.[3]) Die allegorische Erklärungsweise hatte bekanntlich unter den Alexandrien eine laxerere Gesetzesbefolgung zur Folge. Man glaubte bei Erfassung des geistigen Sinnes des Gesetzes die Praxis vernachläsigen zu dürfen. Im Sohar wird die Ausübung an mehreren Stellen zwar eingeschärft, was übrigens auch Philo thut (s. Religionsphilosophie), aber der Zweck der Gesetzespraxis ist da nicht mehr des Gesetzes wegen, weil es so befohlen ist, sondern um dadurch auf die Gottespotenzen, die Sephiroth, einzuwirken und den Rapport zwischen der obern und untern Welt zu erhalten. Nicht desto weniger sind die Jünger der Kabbala, die Männer der chassidäischen Sekte, die sich in Bezug auf die gesetzliche Praxis, besonders so bald dieselbe die talmudischen Bestimmungen betrifft, nicht geringe Aenderungen und theilweise Vernachlässigung erlauben. Ueberhaupt werden die Mischna und der Talmud im Sohar mit nicht geringer und absichtlicher Schmähung erwähnt.[4]) Die kabbalistische Richtung wird da zur völligen Gegnerin der Halacha, was mit der strengen vernunftgemäßen Art ihrer Erörterung, die jede mystische Einmischung zurückweist, zusammenhängen mag. Die Mystik ist und bleibt eine Feindin der Verstandesrichtung, die sie neben sich nicht dulden kann. Die Mischna, sagt der Sohar, gleicht einer Sklavin, aber die Kabbala einer Gebieterin; das Talmudstudium ist wie ein harter, unfruchtbarer Felsen, der geschlagen werden muß, bis er einige Wassertropfen von sich giebt, um die dann noch Streitigkeiten und Diskussionen entstehen. Dagegen ist die Kabbala ein reichfließender Quell, zu dem nur gesprochen zu werden braucht, um ihren erfrischenden Inhalt zu ergießen u. a. m.[5]) **V. Beschaffenheit, Anlage, Sprache, Verfasser und Abfassungszeit.** Von den Bestandtheilen des Sohars haben wir bereits oben im Theil II. gesprochen. Die Anlage und Anordnung des Buches, wie es uns heute vorliegt, weicht von seiner ursprünglichen Gestalt bedeutend ab. Spätere Ausgaben haben viele Stücke von jüngern und ältern Händen, die im soharitischen Stil und Geist abgefaßt wurden, mitaufgenommen und dieselben nach Erachten an verschiedenen Stellen eingeschoben.[6]) Davon sind die Zusätze vm Anfange des Sohars mit der Aufschrift „Vorrede", in der Mitte und am

---

[1]) Sohar III. S. 149β. [2]) Das. II. S. 99 zu Mischpatim. פשטה דקרא כמה דאיהי דלא לאוספא ולא למגרע אפילא אות חד. [3]) Daselbst mit einem passenden Gleichniß. [4]) Die soharitischen Stellen darüber hat erst Landauer in Orient 1845 S. 571—4 gesammelt. Dieselben sind: Sohar I S. 27β; ferner Tiktunim N. 28 S. 73a; ferner daselbst Einleitung S. 1β; Sohar III. S. 279β; Sohar chadasch S. 74a; Sohar III S. 275a; das. III. S. 27β. [5]) Daselbst. [6]) So lesen wir als Anmerkung zu Sohar I. S. 22 von da bis S. 22 ist nicht vom Sohar; ebenso zu Anfang יחי, daß mehrere Seiten [I. 212–216] nicht vom Soharbuch angehören. Ein Kabbalist des 16. Jahrh. Abrhm. Levi, bemerkt in seiner Schrift, daß zu 4. M. 10. 35 ein neues Soharstück abgefaßt wurde

Ende unter dem Namen „Zusätze", meist Stücke aus den kabbalistischen Schriften „Bahir", „Midrasch Ruth" u. a. m. Die Sprache ist aramäisch, aber nicht in dem rein aramäischen Dialekt, sondern in dem talmudisch-aramäischen, wie er bei den Rabbinern in der gäonäischen und nachgäonäischen Zeit bis ins 12. Jahrh. zur Abfassung von Schriften[1]) und Gedichten u. a. m. im Gebrauch war.[2]) Doch findet sich auch ein hebräisches Stück im Sohar.[3]) In der Angabe und Feststellung des Verfassers und der Abfassungszeit war von vorne herein gleich nach dem Bekanntwerden des Buches eine Meinungsverschiedenheit. Der Titel des Buches nennt den Volks-Gesetzeslehrer R. Simon b. Jochai im 2. Jahrh. als den Verfasser. Auch im Sohar III. S. 287 β heißt es, daß es ein R. Abba von dem Vortrage des R. Simon b. Jochai abgeschrieben habe. Gegen diese Angabe des Alters und der Autorschaft des Sohar, wurden von der Kritik bedeutende Bedenken erhoben. Im Sohar werden erwähnt: die Mischna in ihren sechs Theilen,[4]) der Talmud,[5]) Namen vieler späterer Gesetzeslehrer Tanaim und Amoraim; ferner die in nachtalmudischer Zeit eingeführten Vokalzeichen; mehrere nachtalmudische Schriften;[6]) mehrere später abgefaßte Gebetsstücke, als z. B. das Gebet הפורס סוכת שלום,[7]) das אל אדון,[8]) das נשמת,[9]) das כל נדרי[10]) u. a. m.; ferner mehrere philosophische Kunstausdrücke aus den Schriften der Juden im Mittelalter, als z. B. עלת העלות, die Ursache der Ursachen[11]), תשלום, Vollendung,[12]) נפש שכליות mit Nennung der vier Elemente;[13]) ferner mehrere mystische Midraschim aus dem 9. und 10. Jahrh. als z. B. das Buch Serubabel[14]) u. a. m. Ganz überrascht uns die Zitirung zweier Verse aus dem von Salomo Gebirol verfaßten כתר מלכות in dem Stück רעיא מהימנא zu קדושים.[15]) In Erwägung dieser Zitate hat sich die Kritik gegen obige Angabe des R. Simon b. Jochai als des Verfassers des Sohars erklärt. Man gibt das 13. Jahrh. als die Zeit dessen Abfassung an und nennt Moses ben Schemtob de Leon (geb. 1250, gest. 1305) als seinen Verfasser.[16]) Gewisse Hinweisungen auf das 13. Jahrh. finden neueste Forscher in den Berechnungen der Erlösungszeit im Soharbuch.[17]) Wir schließen uns diesen Resultaten an, halten das Soharbuch als ein Produkt des 13. Jahrh., ohne jedoch für dessen Autorschaft eine bestimmte Persönlichkeit nennen zu können.[18])

---

[1]) Vergl. Ozar Nechmad II. S. 152 ff. [2]) Vergl. Kerem Chemed VII. S. 70 die Mittheilung des aram. Piutstückes von Meschull. den Aeltern im 11. Jahrh. Aus dem 12. Jahrh. ist das הא שמע bekannt von Ephraim aus Bonn. [3]) Sohar III. S. 145 a. [4]) Sohar III. S. 26 a, 29 β, wo die 6 Theile der Mischna mit den 6 Stufen des salomonischen Thrones verglichen werden. [5]) Das. siehe oben die Anmerkung von den feindlichen soharitischen Angriffen gegen den Talmud. [6]) So z. B. das Buch Serubabel Sohar III. S. 173 β; das Buch Henoch u. a. m. [7]) Sohar I S. 47 a. [8]) Das. II S. 132 a und 205 β. [9]) Das. I S. 131 a. [10]) Sohar III. S. 116 a. [11]) Sohar I. S. 22 β. [12]) An mehreren Stellen im Midrasch Haneelam. [13]) Sohar I. S. 80 a. [14]) Sohar III. S. 173 β. [15]) Sachs, religiöse Poesie S. 229. Anmerkung 2. Diese Stelle im Sohar lautet: ואשתארו כן פא בלא נשמתא דאית ארון עלידם מהשיך מאירדם. [16]) So schon Abraham Sakuto in seinem Werke Juchasin edit Konstantinopel, vergleiche Jakob Emdens Buch מטפחת ספרים p. 37 a [17]) Erlösungsjahr wird angegeben: Sohar I. S. 115 wird das sechzigste Jahr des 6. Jahrhunderts, also ungefähr = 14. Jahrhunderts; Sohar III. S. 252 a; deutlicher Sohar I S. 7 ff. III. S. 196 b. „Wenn das 60. J. oder 66. J. die Schwelle des 6. Jahrtausend der Welt überschreitet, also 5060—66. = 1300—1306. [18] Mit den Beweisen Jellineks in seinem „Moses Ben Schem Tob de Leon" Leipzig 1851 und der Andern nach ihm für die Autorschaft des Moses Ben Schemtob de Leon, weil sich in dessen Schriften: Sepher Hanischkal, Sepher Harimon und Sepher Mischkan Haeduth Parallelstellen zu Soharstücken vorfinden, kann ich mich nicht befreunden, da ja dieser den Sohar immerhin als Quelle benutzt haben konnte, ohne ihn verfaßt zu haben. Der gelehrte David Luria hat in seinem „Kadmuth Hasohar" קדמות הזהר [S. 2 β bis S. 6] die Soharstellen zusammengebracht, die derselbe als Zitate bald des ספרי דהזהר, bald des מאורת העולם אור ישראל u. a. m. [Benennungen des Sohar bei ihm] in seinen Schriften aufnimmt, die wörtlich im Sohar da sind. Wir entnehmen daraus, daß Moses de Leon den Sohar wirklich vor sich gehabt und ihn als Quelle in seinen Schriften benutzt hat. Den wichtigsten Gegenbeweis bei David Luria bilden die Stellen das. S. 1 a und b, in denen Moses de Leon im Widerspruch mit dem Sohar dargestellt wird. Dagegen sind in dieser Schrift seine andern Gegenbeweise durch die Zitate aus

Das Buch gehört zur Pseudoepigraphie der kabbalistischen Literatur an, die bekanntlich nicht gering ist.[1] Der Name R. Simon b. Jochai als Verfasser ist ein Pseudonym, doch können wir nicht leugnen, daß sich im Sohar eine große Anzahl von Aussprüchen dieses Gesetzeslehrers vorfinden.[2] Uebrigens wurde R. Simon b. J. auch in der talmudischen Agada als ein Mystiker gefeiert, dem sie viele Wunderthäterei nacherzählt.[3] Auch werden ihm außer dem Sohar noch andere mystische Schriften unterschoben.[4] Diese Angabe des 13. Jahrh. als die Abfassungszeit des Sohars ist jedoch nicht auch für die dem Sohar beigefügten Schriften und Zusätze, von denen sich einige ältern und einige jüngern Ursprunges bekunden, wie wir bereits oben bemerkt haben. Im Uebrigen stimmen wir mit Jakob Emdens Angaben in seiner kritischen Schrift: „Matpachath Sepharim", daß der Kern des Sohar uralte Lehren der jüdischen Geheimlehre und der Mystik enthalte, die sich zerstreut in dem Schriftthum des Talmud und Midrasch vorfinden. Wir bitten darüber die Artikel: „Geheimlehre", „Mystik" und „Kabbala" nachzulesen.

Stiftszelt, אהל מועד. In diesem Artikel behandeln wir zur Ergänzung des Artikels: „Stiftshütte" in Abtheilung I. Die Geschichte dieses Zeltheiligthums der Israeliten in der Wüste und in den nachfolgenden Zeiten. In 2. B. M. 25, 26, 30 1—10 wird der Bau der Stiftshütte mit allem Zubehör befohlen und 2. M. 36—38, 40 berichtet von der Ausführung desselben, sowie 2. M. 40 17 von der Vollendung und Aufstellung dieses Zeltheiligthums. Auch die andern Bücher des Pentateuchs als z. B. das 3. und 4. B. sprechen an mehreren Stellen von demselben. Trotzdem wird die Existenz der Stiftshütte von vielen Bibelexegeten bezweifelt.[5] Ihre Gründe sind, daß die angegebene Ausführung des Baues viel zu künstlich für die Israeliten in der Wüste wäre, da noch Salomo Künstler aus Phönizien zum Bau des Tempels in Jerusalem kommen lassen mußte; ferner spreche der Verbrauch der großen Menge edler Metalle dagegen, die unmöglich im Besitze des Volkes gewesen sein konnten; ferner wäre die genannte Zeit zur Anfertigung, kaum neun Monate, viel zu kurz u. a. m. Dagegen wird von Andern zur Erwägung hervorgehoben, daß in Aegypten zur Zeit Mosis all die feinen gewerblichen Künste, die zur Herstellung der Stiftshütte nöthig waren, schon in der Blüthe gewesen und die Israeliten dieselben erlernt haben konnten; auch Gold und Silber hatten die Israeliten in Menge, wovon die Anfertigung des goldenen Kalbes zeugt; die edlen Spezereien konnten durch den Karawanenhandel herbeigeschafft werden. Was die kurze Dauer des Baues betrifft, möge man bedenken, daß dabei alle kunsterfahrenen unter den Israeliten mitgearbeitet hatten.[6] Wir sehen hier von diesen Beweisen und Gegenbeweisen ab und suchen nach historischen Zeugen der spätern Zeit, die uns von der Existenz der Stiftshütte nach der Besitznahme Kanaans durch die Israeliten berichten. Das Buch Josua bringt darüber die ersten Notizen. In K. 18 1 heißt es: „Und die ganze Gemeinde der Israeliten versammelte sich in Silo, wo sie das Stiftszelt aufrichteten, nachdem das Land von ihnen erobert war." Auf einer andern Stelle daselbst Kap. 19. 51 wird von der Vertheilung des eroberten Landes erzählt, daß dieselbe am „Eingange der Stiftshütte" פתח אהל מועד vorgenommen wurde. Es wird hier

---

den Schriften der Gäonen nichtig, weil dieselben nur soviel darthun, daß das Soharbuch Lehren und Aussprüche des ältern Schriftthums in sich aufgenommen, was auch wir bereits ausgesprochen und nachgewiesen haben, aber durchaus nicht beweisen, daß der Sohar den Gäonen vorgelegen habe. Die Abfassung des Sohar braucht daher nicht vor dem 13. Jahrh. geschehen zu sein.
[1]) Vergl. darüber die Artikel: „Mystik" und „Kleine Midraschim". [2]) Konitz in seinem Buche „Ben Jochai" hat dieselben gesammelt und in Parallele mit denen des Sohar gestellt. [3]) Siehe den Artikel „Simon ben Jochai". [4]) Als z. B. Nistaroth de B. Simon ben Jochai; Tephillath de R Simon ben Jochai, Mechilta de R. Simon b Jochai u. a. m. Siehe Kleine Midraschim.
[5]) Vergl. darüber: Knobel a. a. O. S. 254; Vater, Commentar zum Pentateuch III 658; de Wette Beiträge zur Einleitung in das a. Test. I 258. II 259. George, die älteren jüdischen Feste. Berlin 1835 S. 41. [6]) Knobel l. c. u. a. m.

mit klaren Worten die Existenz der Stiftshütte u. ihre Aufrichtung nach der Besitznahme des Landes in Silo erwähnt. Silo,[1] das zur Zeit den Mittelpunkt des von den Israeliten in Besitz genommenen Landes bildete, wurde zum festen Sitz für die Stiftshütte und zur Stätte für die Volksversammlungen, nachdem dies während der Eroberungszeit Gilgal bei Jericho[2]) gewesen, erwählt. Die Stellen im Buche Josua (4. 10; 5. 10; 6. 24; 9. 6; 10. 6; 14. 6), wo Gilgal als Mittelpunkt und Versammlungsort des Volkes bezeichnet wird, nennen zwar nicht die Stiftshütte ausdrücklich, aber deren Hauptgegenstand, die Bundeslade. Von mehreren Exegeten werden in zwei der oben zitirten Schriftstellen die Worte „am Eingange der Stiftshütte", פתח אוהל מינעד, beanstandet, die eine Thür der Stiftshütte andeuten, was für das Zeltheiligthum der Wüste, das keine Thüren hatte, nicht paßt, woraus gefolgert wird, daß die Stiftshütte hier nicht die der Wüste sein könne. Wir entgegnen darauf, daß auch im Pentateuch an vielen Stellen diese Bezeichnung „am Eingange der Stiftshütte", פתח אהל מענד, vorkommt.[3]) Das hebr. „Petach", פתח, ist da nach seiner primitiven Bedeutung „Eingang" und „Oeffnung" zu nehmen.[4]) Ebenso nichtssagend ist der Beweis für die Nichtidentität des spätern Heiligthums mit dem Zeltheiligthum der Wüste aus den Benennungen des Heiligthums in Silo in Richter 18 31. „Haus Gottes", בית אלהים; in 1. S. 1. 9. „Tempel des Ewigen", היכל יהוה, u. a. m., da diese Namen spätern Volksvorstellungen angehören.[5]) Anders verhält es sich mit der Schriftstelle in 1. S. 3. 15 „Und es schlief Samuel bis an den Morgen; er öffnete alsdann die Thüren des Gotteshauses", wo deutlich von „Thüren", דלתית, die das Zeltheiligthum in der Wüste nicht hatte, gesprochen wird. Aber auch dieses ließe nur auf einen Umbau der Stiftshütte, aber auf keine Nichtexistenz derselben schließen. Auch ältere Traditionen im talmudischen Schriftthume sprechen von einem Umbau der Stiftshütte zu Silo, was ihnen aus mehreren Schriftstellen hervorgeht. Wir lesen darüber: „das Heiligthum in Silo hatte kein Gebälk zu seiner Decke, sondern es war ein Haus von Steinen nach unten mit Teppichen oben."[6]) Ein Lehrer, R. Jochanan, aus dem 3. Jahrh. giebt für diese Tradition folgende Begründung an. „In 1. S. 1 24 heißt es: „Und sie (Hana) brachte ihn (den Samuel) in das Haus des Ewigen", dagegen in Psalm 78. 60 „Er verließ die Wohnstätte zu Silo, das Zelt, wo er unter Menschen weilte"; ferner daselbst V. 67 „Er verschmähte das Zelt Josephs und erkor sich nicht den Stamm Ephraim"; das Heiligthum in Silo wird also bald „Haus", bald „Zelt" genannt, was nur darin seine Begründung hat, daß die Stiftshütte in Silo eine Untermauerung erhielt; sie war unterhalb ein Haus aus Steinen und oberhalb ein Teppichzelt.[7]) Aus dieser Stiftshütte zu Silo wurde in Elis letzten Tagen die Bundeslade in dem Kampfe gegen die Philister mit ins Lager der Israeliten genommen, wo sie, nach dem diese geschlagen wurden, als Beute in die Hände der Philister fiel,[8]) und nicht wieder, wenn auch die Philister sie zurücksandten, in die Stiftshütte zu Silo zurückgebracht wurde. Man brachte sie erst nach Bethsean, dann nach Kirjath-Jearim in das Haus des Abinadab,[9]) später in das Haus des Obededom,[10]) und endlich unter David nach Jerusalem in das für sie errichtete Zelt.[11]) Die Stiftshütte zu Silo hatte nun keine Bundeslade mehr; ebenso nicht wieder, als sie später in Nob[12]) und Giebeon[13]) aufgerichtet wurde. Es ist dies ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Stiftshütte, wo sie als Volksheiligthum ohne ihre heiligen Kleinodien dastand, und wo neben ihr auch an

---

[1]) Siehe den Artikel „Silo" in meiner Real-Encyclopaedie für B. und T. Abth. I. [2]) Schenkel Bibellexikon, Artikel „Stiftshütte" S. 115. [3]) 2 M. 39. 35; 40. 6; 3. M. 1. 3; 4. 4; 5. 3; 4. M. 3. 25. [4]) Vergl. Fürst, Hebr. Wörterbuch voce פתח. [5]) Vergl. Thenius zu 1. S 1. 9. [6]) Gemara Sebachim S. 112 b. תקרה אלא בית אבנים בלבד מלמטן ויריעות מלמעלה לא היה שם. [7]) Das. S. 118 a. לא היתה שם תקרה אלא אבנים מלמטה ויריעות מלמעלה. [8]) 1. S. 4. [9]) 1 S. 7 1 2. [10]) Das. [11]) Das. [12]) Siehe „Nob" in Abth. 1. meiner Real-Encyclopaedie für Bibel und Talmud. [13]) Das. im Artikel „Gibeon".

andern Orten sich Volksheiligthümer bildeten. Dieser Bericht wurde im Talmud von den Lehrern des 2. Jahrhunderts in Frage gestellt. Gegen denselben schienen ihnen andere Schriftstellen zu sprechen. In 4. M. 14. 44 heißt es: „Und sie wagten die Bergspitze zu besteigen, aber die Bundeslade des Ewigen und Moses wichen nicht aus der Mitte des Lagers“. Man hielt also als profanirend, die Bundeslade mit in den Kampf zu nehmen. Die andere viel gewichtigere Stelle ist in 1. S. 14 18 „Und es sprach Saul zu Abia: „Führe die Bundeslade Gottes vor, denn es war die Bundeslade da.“ Wie konnte Saul die Bundeslade sich vorführen lassen, die ja zur Zeit in Kirjath-Jearim war, wohin sie von den Philistern gebracht wurde? Dies veranlaßte den Lehrer R. Juda b. Ilai[1]) anzunehmen, daß es in der Stiftshütte zwei Bundesladen gab, eine mit den von Moses zerbrochenen Gesetzestafeln und eine mit den zwei ganzen Gesetzestafeln und der Thora. Von diesen war es die Bundeslade mit den zerbrochenen Gesetzestafeln, die mit in das Kriegslager genommen und von den Philistern erbeutet wurde.[2]) Doch wird diese Annahme von den andern Lehrern verworfen, da immer nur von einer Bundeslade gesprochen wird. In Betreff der Schriftstelle in 1. S. 14. 18 oben lehren sie, daß man da nur an das goldene Stirnblech des Hohenpriesters zu denken habe.[3]) Von den Exegeten der neuesten Zeit ist es Thenius zum 1. B. Samuel, der ebenfalls im Texte 1. S. 14. 18 anstatt „Bundeslade“, ארון, „Urim“, אורים zu lesen empfiehlt. Nach dem Tode Elis scheint das Stiftszelt nach Nob, einer Stadt im Stammgebiet Benjamins in der Nähe Jerusalems, gebracht worden zu sein. Unter Saul war es David, der die Stiftshütte daselbst aufsuchte und vom Priester Achimelech auf seiner Flucht heiliges Brod (Schaubrod) und das Schwerdt des Goliath erhielt. Diese That wurde durch den Feldherrn Doeg dem Könige Saul hinterbracht, worauf dieser den Achimelech mit 84 andern Pristern auf Verdacht eines geheimen Bundes mit David tödten ließ.[4]) Später unter David bis auf Salomo war es die Priesterstadt Gibeon in dem Stammgebiet Benjamins, nordwestlich von Jerusalem, wo die Stiftshütte stand. In 1. Chr. 16. 39 lesen wir darüber: „Und Zadok, der Priester, und seine Brüder die Priester blieben an der Wohnung des Ewigen, Mischkan, und auf der Anhöhe, Bama, zu Gibeon“; ferner daselbst 21. 29 „Und die Wohnung des Ewigen, Mischkan, die Mose in der Wüste gemacht, und der Opferaltar waren in dieser Zeit auf der Anhöhe, Bama, in Gibeon“; ferner 2 Chr. 1. 3, „Da gingen Salomo und die ganze Gemeinde mit ihm zur Anhöhe in Gibeon, denn daselbst war die Stiftshütte Gottes, die Mose, der Diener des Ewigen in der Wüste gemacht“. Wir haben hier deutlich die noch spätere Existenz der mosaischen Stiftshütte angegeben. Mag auch die Abfassung der Bücher der Chronik der nachexilischen Zeit angehören, so können wir diesen Bericht immerhin als eine der ältesten Traditionen gelten lassen. Aber, wird dagegen eingewendet, wie paßt hierzu der Bericht in 2. S. 6 17; 1. Chr. 15 1; 16 1, David habe ein eigenes Zelt für die Bundeslade aufrichten lassen, die er aus dem Hause Obededoms nach Jerusalem brachte, existirte die mosaische Stiftshütte, warum errichtete David ein anderes Zelt für die Bundeslade? Wir entgegnen darauf, daß es sich damals bei David noch nicht um die Errichtung eines Heiligthums in Jerusalem handelte, sondern um den ehrenvollen Einzug des unter Eli von den Philistern geraubten Volkskleinods, der Bundeslade, in die Residenz als Zeichen der wiedererrungenen vollen Nationalkraft. Das Heiligthum, die alte Stiftshütte, blieb vorläufig noch in Gibeon, wo der Priester Zadok den heiligen Dienst verrichtete.[5]) Es war mehr eine politische als religiöse Handlung. Darum sollte noch nicht das Zeltheiligthum von Gibeon aufgehoben und nach Jerusalem gebracht werden. Erst später regte sich in ihm das Verlangen, auch ein National-

---

[1]) Siehe den Artikel „Juda ben Ilai“ daselbst. [2]) Gemara Jeruschalmi Schekalim Absch. 6. [3]) Daselbst. הגישה. [4]) 1. S. 21. 1. 22. [5]) 1. Chr. 15 und 16.

heiligthum, angeblich für die Bundeslade, in Jerusalem zu erbauen, was einer Aufhebung des Nationalheiligthums in Gibeon gleichkam. Die Ausführung dieses Wunsches wurde ihm durch den Propheten Nathan widerrathen, noch war die Zeit hierzu nicht gekommen. Der Wortlaut dieser Stelle in 2. S. 7. 6 ist charakteristisch genug und zeugt gegen die Annahme, welche sich bemüht, die Nichtexistenz der Stiftshütte darzuthun. „Denn ich wohnte nicht in einem Hause, seit dem Tage, da ich die Söhne Israels aus Aegypten geführt, bis auf diesen Tag; ich wandelte in einem Zelte und in einer Wohnung, Mischkan".[1]) Daß das Zeltheiligthum, die Stiftshütte, weiter in Gibeon war und als Nationalheiligkeit bis in Salomos Zeit vom Volke aufgesucht wurde, beweisen die Schriftstellen in 1. K. 1. 39: „Und Zadok, der Priester, nahm das Horn mit Oel und salbte den Salomo; sie stießen in die Posaunen und das ganze Volk rief: „Es lebe der König Salomo!" ferner 1. K. 2. 29, „Und es wurde dem Könige Salomo hinterbracht, Joab flüchtete sich in das Zelt des Ewigen und sei am Altar"; das. 3. 4, „Und der König ging nach Gibeon, daselbst zu opfern, denn dort war die große Anhöhe". Erst nach der Erbauung des Tempels in Jerusalem durch Salomo wurde das Nationalheiligthum, die alte mosaische Stiftshütte, in Gibeon aufgehoben. Dieselbe wurde mit allen ihren Geräthen nach Jerusalem in den Tempel gebracht, wo für dieselbe ein eigenes Gemach bestimmt war. Der Bericht darüber 1. K. 8. 4 lautet: „Und sie brachten hinauf die Bundeslade des Ewigen, das Stiftszelt und alle heiligen Gefäße, die im Zelte waren, die Priester und die Leviten brachten sie hinauf". Das man hier unter „Stiftszelt", אהל מועד, nicht das für die Bundeslade von David errichtete Zelt zu verstehen habe, hat auch Thenius in seinem Kommentar zu 1. K. 8. 4 zugestanden. Einen bewährten alten Gewährsmann dafür haben wir an dem Berichterstatter im 2. B. der Makkabäer 2. 4. 5, wo die Aussage, entkleidet von ihrem Sagenhaften, die Nachricht, daß die Stiftshütte mit allen ihren Geräthen noch zur Zeit der Tempelzerstörung durch Nebusradan da war. Auch Josephus hat in 1. K. 8 4 *τὴν σκηνήν, ἣν μωϋσῆς ἐπήξατο.* Der jüdischen Tradition im talmudischen Schriftthum ist dieses so gewiß, daß sie sich bemüht, die Dauer des Aufenthalts der Stiftshütte an jedem dieser genannten Ortschaften auszurechnen. Diese Angaben haben soviel Interessantes, daß wir nicht anstehen, dieselben hier mitzutheilen. „Die Zeit des Stiftszeltes, heißt es, war in der Wüste 39 Jahre, in Gilgal 14 Jahre, in Silo 369 Jahre, in Nob und Gibeon zusammen: 57 Jahre, im Tempel 410 Jahre.[2]) Die weitere Ausführung darüber wird in Nachfolgendem angegeben. Im zweiten Jahre des Aufenthalts der Israeliten in der Wüste wurde die Stiftshütte errichtet und eingeweiht (3. M. 8); 14 Jahre dauerte die Eroberung und Vertheilung des Landes Kanaan, während welcher Zeit die Stiftshütte in Gilgal war. Deducirt wird dies aus den angegebenen Lebensjahren Kalebs. Derselbe war 40 J. alt, als er zum Auskundschaften des Landes im 2. Jahre des Auszuges aus Aegypten abgeschickt wurde. 40 Jahre dauerte der Aufenthalt der Israeliten in der Wüste, also 40 + 38 = 78 J. Beim Beginn der Landesvertheilung giebt Kaleb an, daß er 85 Jahre alt geworden; die Eroberung müßte demnach 7 Jahre gedauert haben. Eine gleiche Zeit war zur Vertheilung des Landes, also zusammen 14 Jahre. Die Zahl 57 J. für die Stiftshütte in Nob und Gibeon wird gefunden: Silo wurde nach dem Tode Elis zerstört und Nob nach dem Tode Samuels. 20 J. war die Bundeslade in Kirjath-Jearim, 10 J. während Samuels Richterzeit, 2 J. während der Regierung Samuels und Sauls, 2 J. regierte Saul, 7 J. regierte David in Hebron, 33 J. regierte er über ganz

---

[1]) Vergl. 1. Chr. 17. 5, deutlicher: „Denn ich wohnte nicht in einem Hause von dem Tage, da ich Israel aus Aegypten führte, bis auf diesen Tag, ich begnügte mich von Zelt zu Zelt und von Wohnung Mischkan". [2]) So in der Tosephta Sebachim Abschn. 13. S. 499 edit Zuckermandel Pasewalk 1880. Gemara Sebachim S. 118β und Seder Olam rabba Abschn. 11.

Israel und im 4. J. der Regierung Salomos wurde der Tempel erbaut; es giebt 10+2+2+7+33+3=57 Jahre. Die Zahl 369 J. für den Aufenthalt der Stiftshütte in Silo kommt heraus, wenn wir von der Zahl 480 J., der Zeit des Auszuges der Israeliten aus Aegypten bis zur Erbauung des Tempels durch Salomo, die Zahlen 40 J. (der Wüste), 14 J. (der Eroberung und Vertheilung) und 57 J. (von Nob und Gibeon) abziehen, so bleibt 369. Wir haben hier endlich noch die Frage über die ferneren Geschicke der Bundeslade nach der Zerstörung des Tempels zu beantworten. Die Berichte darüber sind nicht in dem biblischen Schriftthum, aber desto mehr in den Apokryphen und in den Büchern der Talmuden und Midraschim. Es sind Traditionen, Berichte, die uns bald in der Hülle einer Sage, bald mit Anlehnung an eine Schriftstelle vorgeführt werden. Im zweiten Buche der Makkabäer, dessen Abfassung dem Jahrhundert nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels anzugehören scheint; Kap. 2 Vers 4 bis Vers 8 lesen wir: „Es steht auch in der Schrift, wie der Prophet auf erhaltene göttliche Offenbarung das Zelt und die Lade sich habe nachbringen lassen, als er auf den Berg hinzog, auf den Mose hinaufgestiegen war und das Erbe Gottes gesehen hatte. Als nun Jeremia hinkam, fand er ein Haus im Felsen und brachte das Zelt und die Lade und den Rauchaltar da hinein und verstopfte die Thüre." V. 7, „Der Ort wird unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk versammeln und ihm gnädig sein wird." Der Berg, den Mose bestiegen, der hier als die Stätte bezeichnet wird, wo das Stiftszelt verborgen wurde, ist der Berg „Nebo", im Landgebiete Moabs, bekannt als der Sterbeberg Mosis. Im talmudischen Schriftthume wird an mehreren Stellen[1]) nicht so sehr von dem letzten Geschicke des Stiftszeltes als vielmehr von dem der Bundeslade und der andern heiligen Geräthe des Stiftszeltes gesprochen. In der Tosephta[2]) heißt es: „Da der erste Tempel (der salomonische) erbaut wurde, verbarg man die Stiftshütte, deren Bretter, Spangen, Säulen und Schwellen, nur der Tisch und der Leuchter, den Moses anfertigen ließ, wurden noch benutzt. Später wurde auch die Bundeslade, damit sie nicht von den Chaldäern nach Babel mitgenommen werde, verborgen.[3]) In der Angabe der Stätte, wo diese heiligen Volkskleinodien verborgen wurden, differiren die Berichte der Lehrer des zweiten Jahrhunderts. R. Juda, Sohn Ilais, sagt: „Die Bundeslade wurde in dem Boden, wo sie gestanden, vergraben."[4]) Andere Gelehrten geben die Holzhalle des Tempels[5]) an, unterhalb derselben sie verborgen wurde.[6]) Man erzählt, daß einem Priester, der Holz in dieser Halle klein machte, die Veränderung des Steinpflasters in dieser Halle auffiel. Er sagte dieses einem andern Priester. Einer von diesen schlug darauf mit einem Hammer, da kam Feuer aus dem Boden und verzehrte ihn.[7]) Im Gegensatz zu diesen Wundergeschichten stellen zwei andere Lehrer (auch des 2. Jahrh.), R. Elieser und R. Simon b. J., ihre Meinung auf, die Bundeslade sei mit den andern heiligen Tempelgeräthen von den Chaldäern nach Babylonien gebracht worden.[8]) Die Lehrer in den spätern Jahrhunderten sprechen nicht mehr von den letzten Geschicken des Stiftszeltes, sie vertiefen sich desto mehr in die Symbolik dieses mosaischen Volksheiligthums, über deren Darstellung wir auf die Artikel: „Stiftshütte", „Tempel", „Bundeslade" in Abtheilung I. verweisen.

T.

Tana de be Eliahu, תנא דבי אליהו[9]) auch nur: Eliahu,[10]) oder: Seder Eliahu, סדר אליהו,[11]) deutlicher: Seder Eliahu Raba, סדר אליהו רבה,[12]) seltener

[1]) Tosephta Sote Absch. 13. Gemara, babyl. Joma, S. 53β; Gemara Jeruschalmi Schekalim Absch. 6, S. 49 col. 1 und 2 u. a. O. [2]) Zu Sote Absch. 13. [3]) Daselbst. [4]) Jeruschalmi Gemara Schekalim Absch. 6. [5]) Siehe „Tempel" in Abth. 1 meiner R. E. für B. und T. [6]) Jerusch. l. c. [7]) Daselbst. [8]) Gemara babyl. Joma S. 53β. [9]) So führt ihn Jalkut an mehreren Stellen an; ebenso Jakob ben Ascher zu 3. M. S. 41a. [10]) Midrasch rabba zu 4 M. Absch. 1 1. [11]) Tosephot zu Sabbath S. 13β von R. Isaak und im ס"מ" Verbot 234. [12]) Das. Gebot 231. Tosephoth zu Baba Mezia S. 86β.

Tana de be Eliahu Rabba, תנא דבי אליהו רבה, Name einer jüngern Midraschschrift aus dem Jahre 974,[1]) die wir von der im Talmud vorkommenden Midraschschrift gleichen Namens zu unterscheiden haben,[2]) wenn auch viele Sätze aus letzterer in diese aufgenommen wurden, die mit denen im Talmud zitirten Aussprüchen derselben völlig gleichlauten.[3]) Der Name rührt von dem häufig daselbst genannten Propheten Eliahu (s. d. A.), der angeblich Offenbarungen und Belehrungen mittheilt.[4]) Die Schrift zerfällt in zwei Haupttheile, von denen der erste: „Seder Eliahu Rabba, סדר אליהו רבה, größere Reihe, Ordnung, der Eliaoffenbarungen, und der zweite: Seder Eliahu Sutta, סדר אליה זוטא, kleinere Reihe, Ordnung, der Eliaoffenbarungen, heißt. Erstere hat 31 Kapitel und letztere nur 25 Kapitel. I. Der erste Theil unter dem Namen „Seder Eliahu Rabba", größere Ordnung der Eliaoffenbarungen, will unstreitbar eine Apologetik des Judenthums liefern; er sucht die Angriffe auf das traditionelle Judenthum von Seiten der Nichtjuden und der Karäer zurückzuweisen, um so dasselbe nach Innen zu kräftigen und nach Außen zu heben. Es ist die erste Midraschschrift von vorwiegend apologetischer Natur; die erste, welche gegen die Polemik der Karäer auftritt. Dieselbe giebt alleg. Auslegung und Erläuterung des Gesetzes, Auslegung ganzer Bibelabschnitte u. a. m. Werthvoll sind die Kapitel von der Ethik, als z. B. die Lehre von dem Verhalten gegen Nichtjuden, die Schilderung der Glückseligkeit der Frommen und Tugendhaften u. a. m. Nachdrucksvoll sind seine Mahnungen zur Buße, Almosenspendung, zu andächtigem Beten, pünktlichen Gesetzesbeobachtungen, zum Studium der Thora, zur Keuschheit, Demuth, gegen Nachahmung nichtjüdischer Gebräuche u. a. m. Scharf sind seine Worte gegen Uebervortheilung eines Nichtjuden. „Wer mit uns umgeht, heißt es daselbst, sei unserm Bruder gleich; daher ist Uebervortheilung eines Nichtjuden verboten". Er erzählt aus seinem Leben, er habe einmal Schaden erlitten, weil er sich einen unwillkürlichen Irrthum gegen einen Nichtjuden zu Nutzen gemacht habe.[5]) Ferner: „Wer unredlich mit einem Nichtjuden umgeht, entweiht den Namen seines himmlischen Vaters, dessen Gesetzen er Schande bringt; wer den Nichtjuden betrügt und bestiehlt, wird bald ebenso gegen Juden verfahren;"[6]) ferner: „Ich rufe Himmel und Erde zum Zeugen, daß alle Menschen ohne Unterschied des Glaubens und des Standes, er sei Israelit oder Nichtisraelit, ein Sklave oder freier Mann, nur nach ihren Werken zu beurtheilen sind und so des heiligen Geistes theilhaftig werden."[7]) Diese Aussprüche erscheinen uns gegenüber den Klagen in derselben Schrift über Pöbelzusammenrottung gegen Juden, Plünderung ihres Vermögens, die auferlegten Folterqualen u. a. m., desto bedeutsamer. Mit Nachdruck wiederholt er den oft in Midrasch genannten Lehrsatz: „Die Ethik wurde vor der Offenbarung des Gesetzes gegeben" דרך ארץ קדמה לתורה. Von Religionsgeschichtlicher Wichtigkeit sind die Religionsgespräche mit Nichtjuden und Karäern. Wir nennen von denselben: Kap. 18 über das Verhältniß und die Zusammengehörigkeit der Tradition, der Mischna und Gemara, mit dem Schriftgesetze; K. 13, 23, 18 und 30 über das Talmudstudium u. a. m.[8]) Die Darstellungsform ist von der der andern Midraschim auffallend

---

[1]) Nach Rappaport zu R. Nathan S. 44. Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 112. So sagt diese Midraschrift in Kap. 6. ככר עברו תש שנה לאלף החמישי in Absch. 31 bekennt er, daß seit der Zerstörung des Tempels schon 900 Jahre vorüber sind. Ein unleugbarer Beweis der Jugend dieser Schrift ist ihre Benennung des Herrschers durch „Sultan" (K. 17 und K. 23), ein Name, der 1012 von Saadja Gaon zuerst angeführt wird. [2]) Kethuboth S. 106a. Als Inhalt der dort dem Rabh Anan mitgetheilten Lehren und Aufschlüsse angeblich von dem Propheten Eliahu [3]) Vergl. Aboda Sara S. 9a und Elia Rabba Kap. 2 vom Bestand der Welt 6000 J.; Pesachin S. 94a und Elia Rabba Kap. 3. כל הישוב כלו תחת כוכב אחד; Pesachin S. 112a und Elia Rabba Kap. 26, עשה שבתך חול; Nidda gegen Ende und Elia Sutta Kap. 2, השנה הלכות u. a. m. [4]) Siehe weiter. Die Mystik theilt oft Offenbarungen durch den Propheten Elia mit. Mehreres siehe: „Elia" und „Mystik". [5]) Elia Rabba K. 15. [6]) Das. K. 28. [7]) Das. K. 9. [8]) Vergl. darüber die vortreffliche Monographie von Rabbiner Dr. Oppenheim zu Thorn im 1. Jahrg. des Beth Talmud; ebenso die Arbeit darüber von Dr. W. Bacher in Graetz M. 1874.

verschieden; sie ist die Gesprächsform. Der Prophet Eliahu wird redend und belehrend angeführt, der in Erzählungen, Gleichnisse und Fabeln, seine Lehren einkleidet. Seine Sprache ist fließend, wortreich und gut hebräisch, besonders in der Gewandtheit zu neuen Redeformen.[1]) Der Ort der Abfassung war unstreitig Babylonien, dessen Landschaften und Städte er genau kennt.[2]) II. Der zweite Theil: Seder Eliahu Sutta, die kleine Ordnung der Eliahu-Offenbarungen ist in den ersten 14 Kapiteln in Sprache und Darstellungsweise dem ersten Theile völlig gleich; daher sie bis dahin als von einem Verfasser gehalten werden. Von da ab bilden die Kapitel eine Compilation von verschiedenen Midraschim. Mehreres siehe: Midraschim und Agadisches Schriftthum.

Tanchuma, תנחומא. Unter diesem Namen kennt man in der Midraschliteratur drei Midraschim zum Pentateuch, die streng von einander unterschieden werden müssen.[3]) Dieselben sind: I. Midrasch Tanchuma, der vor Kurzem zum ersten Mal von dem gelehrten Forscher und Midraschkenner Salomon Buber in Lemberg herausgegeben wurde[4]) und bis zur Gegenwart nur im Manuskript vorhanden war; II. Midrasch Jelamdenu, der als Manuskript noch im 17. Jahrhundert von den Gelehrten zitirt wurde, aber gegenwärtig als verloren gehalten wird, und III. Midrasch Tanchuma, der meist aus Auszügen von beiden vorgenannten zusammengesetzt ist. Der Name „Tanchuma" rührt von dem Volkslehrer, Agadisten Tanchuma her, dessen Aussprüche darin am häufigsten vorkommen, sodaß man glaubte, diese Midraschschrift sei eine Sammlung von den Agadas dieses Lehrers; daher sie „Midrasch Tanchuma" genannt wird[5]) I. Midrasch Tanchuma. Dieser erst oben genannte Midrasch Tanchuma ist eins der ersten Sammelwerke von Agadas, älter als die babyl. Gemara[6]) und des Midrasch Rabba (s. d. A.), da er den Redaktoren des Talmuds und des Midrasch Rabba vorgelegen, die ihn benutzt und aus ihm zitirt haben.[7]) Derselbe erstreckt sich auf sämmtliche Abschnitte des Pentateuchs, aber beschränkt sich nicht blos auf deren Erklärung, sondern er läßt seine Agadas auch Stellen und Verse aus den andern biblischen Schriften erläutern. Zu den Werthvollen in dieser Sammlung gehören die vielen Halachoth und die gesetzlichen Entscheidungen,[8]) mit denen meist der Vortrag eröffnet wird, ebenso die Sprüche, Fabeln, Gleichnisse und Sagen, die da und dort eingestreut werden, um die vorgetragenen Lehren besser zu veranschaulichen.[9]) Zu den Eigenthümlichkeiten desselben gehört, daß seine Vorträge mit halachischen Fragen und Antworten eröffnen, denen entsprechende Agadas folgen. Die Fragen beginnen gewöhnlich mit: „Es belehre uns unser Lehrer", ילמדנו רבינו; worauf die Antwort folgt: „So lehrten unsere Lehrer כך שנו רבותינו." Wird der Vortrag gleich mit einer Agada eröffnet, so sind es Bibelverse, die erst genannt werden unter den gewöhnlichen Anführungsweisen: Es heißt, כתיב oder das ist, was die Schrift sagt: זה שאמר הכתוב u. a. m. Geht dem Vortrag eine Einleitung voraus, so heißt es: R.[10]) R. eröffnete seinen Vortrag פתח oder R. Tanchuma begann, ר׳ תנחומא פתח, auch „So hat R. Tanchuma erklärt, ר׳ תנחומא כך דרש u. a. m. Der Schluß hat gewöhnlich die Erlösung- und Zukunftsver-

[1]) Vergl. Tana de be Elia K. 17, 18 und 19. Vergl. Zunz, Gottesd. Vorträge S. 113. Anm. c und das. S. 114 Anm. a. [2]) Nach Zunz das. und Weiss III. gegen Graetz. [3]) Bei den Gelehrten des 16., 17. und 18. Jahrh. war derartige Verwechslung nicht selten. Man nannte den gedruckten Tanchuma Jelamdenu und umgekehrt. Vergl. darüber die ausführlichen Zitate in der Vorrede Bubers zu seinem Tanchuma S. 8. [4]) Wilna 1885. [5]) Vergl. Tanchuma edit. Buber Einleitung S. 3, 4 die das. aufgezählten Stellen. [6]) Siehe „Talmud." [7]) In diesem Tanchuma sind die Antworten auf die halachischen Fragen immer aus der Mischna [s. d. A.] oder der Tosephta [s. d. A.] aber nie aus der Gemara Vergl. darüber Absch. 6 in der Vorrede Bubers zum Tanchuma. Hierzu kommt, daß sie an mehreren Stellen in der Gemara [Kidduschin S 33 β] auf diesem Tanchuma hinweisen; ebenso hat der Midrasch Rabba an sehr vieleu Stellen Zitate aus diesem Tanchuma. Siehe Bubers Vorrede S. יז. [8]) Siehe die Zusammenstellung derselben in Bubers Vorrede S. 14, Anm. 15. [9]) Siehe das Verzeichniß dieser Sprüche, Sagen, Gleichnisse und Fabeln in Bubers Einleitung das. S. 26, Anm. 12, 13, 14. [10]) Die daselbst genannten Namen sind: R. B. Berechaja Hakohen, R. Jizchak Napcha, R. Abba bar Kehana u. a. m.

heißungen der Propheten zu seinem Gegenstande. Der Beachtung verdienen die Angaben der Gründe über die verschiedenen Lesearten קרי וכתיב, die Plenen und defecten, מלא וחסר der biblischen Wörter u. a. m. Interessant sind die Anführungen von Religionsgesprächen (s. d. A.) mit verschiedenen Persönlichkeiten, besonders mit den Sektirern, Minin (s. d. A.) Die Worterklärungen sind einfach und richtig, denen gewöhnlich die Ausdrücke: מהו oder אין זה אלא vorausgehen; überhaupt bemerken wir hier das Streben, die Erklärung der Bibelstellen nach ihrem einfachen und natürlichen Sinne festzustellen; daher dieselben von den spätern Bibelexegeten auch beachtet und zitirt werden.[1]) In Bezug auf seine mitgetheilten Halachischen Responsen kann diese Schrift als die erste dieser später so sehr reichhaltigen Responsenliteratur betrachtet werden. II. Tanchuma Jelamdenu. Diese Midraschschrift kennen wir nur noch aus den von ihr zitirten Stellen in den verschiedenen spätern Midraschim und in der spätern halachischen und agadischen Literatur. Wir nennen von denselben erst den gedruckten Tanchuma, wo fast alle seine Agadas zum 2. B. M. ihm entnommen sind. Gegen 200 Zitate aus diesem Tanchuma Jelamdenu hat die Midraschsammlung Jalkut,[2]) und unzählig viele Stellen aus ihm finden sich im Aruch von R. Nathan, jetzt mit vielen Zusätzen herausgegeben von Kohut[3]) und in andern Schriften der jüdischen Gelehrten des Mittelalters.[4]) Der Name „Jelamdenu" ילמדנו „Lehre uns!" ist dem Wortlaut der halachischen Fragen, mit denen die meisten Abschnitte daselbst beginnen, entnommen. Im Ganzen ist wohl anzunehmen, daß auch diese Midraschschrift in irgend einer Bibliothek verborgen liegt und der Entdeckung noch harret. III. Tanchuma. Unter diesem Namen verstehen wir die längst gedruckte und viel verbreitete Midraschschrift. Dieselbe ist die jüngste von beiden genannten gleichen Namens und besteht, wie schon angegeben, aus Excerpten von denselben. Das zweite Buch Mosis ist bis auf die letzten zwei Sidras ganz und gar vom Jelamdenu. Die Agadas zum 3., 4. und 5. B. Mosis sind mit einigen Aenderungen und Zusätzen aus dem oben genannten ersten Tanchuma. So bleibt der Tanchuma zum ersten Buch Mosis allein, dessen Exegesen ihm eigen zu sein scheinen. Manuskripte von ihm, die viel ausführlicher sind, befinden sich in den Bibliotheken zu Rom, Oxford, Parma und Cambridge. Der Abfasser derselben hat die Midraschschriften: Mechilta, Pirke de R. Elieser u. a. m. vor sich gehabt und benutzt.[5]) Auch in dieser Schrift befinden sich über 82 halachische Fragen beantwortet. In den Antworten ist schon die babyl. Gemara stark benutzt, was bei dem erst genannten Tanchuma nicht der Fall ist.[6]) Auffallend erscheint dieser Midrasch zum fünften Buch Mosis, der sich in Form, Anlage und Anführungen von dem der frühern Bücher merklich unterscheidet. Die Anfänge durch „Es lehre uns unser Lehrer" ילמדנו רבינו, sind hier gar nicht. Auch zeichnet er sich durch seine längere Zusätze und doppelte Relationen aus.[7]) Ausdrücklich verweist er in dem Abschnitt האזינו auf die Pesikta (Rabbathi) und auf „Thorath Kohanim". Die Abfassung desselben geschah, nach seinem guten Hebräisch, in Süditalien oder in Griechenland gegen 4650 der Weltschöpfung. Mehreres siehe: „Agadaschriften."

3.

Zehn Märtyrer, עשרה הרוגי מלכות (Zehn durch die (römische) Regierung Hingerichtete). Die Erzählung von den zehn Märtyrern, die in gleicher Zeit auf Befehl der römischen Obrigkeit unter Hadrian hingerichtet wurden, kennt das talmudische Schriftthum noch nicht. Weder in der Mischna, noch in der Tosephta,

---

[1]) Siehe Bubers Vorwort. [2]) Diese Stellen sind von Buber in der Vorrede zusammengestellt. [3]) Das. S. [illegible]. [4]) Zusammengestellt das. S. ק und S. קא. [5]) Zum Absch. בא und בשלח befinden sich ganze Stücke aus der Mechilta; wie die Schrift P. d. R. E. benutzt ist, siehe Bubers Vorrede S. 16. [6]) Siehe daselbst S. כ und S. 40—41 die Zusammenstellung. [7]) Siehe dieselben zu נצבים und וילך.

Sifra, Mechilta und in den beiden Gemaras, der jerusalemischen und der babylonischen kommt dieselbe vor. Da und dort wird von Hinrichtungen einzelner Gesetzeslehrer, die als Führer und Leiter der mißglückten barkochbaischen Aufstände (s. Barkochba) gekannt oder als solche von den Verräthern bezeichnet waren, berichtet, aber eine Angabe von zehn Märtyrern, die zu gleicher Zeit getödtet wurden, existirt daselbst nicht. So berichten die Mechilta (s. d. A.) von der Hinrichtung des R. Ismael und des R. Simon, worauf R. Akiba seinen Jüngern zurief: „Bereitet euch auf schwere Strafverhängnisse vor;[1]) ferner Ebel Rabbathi Kap. VIII. von der Hinrichtung des R. Simon b. G. und des R. Josua, wo erzählt wird, daß bei dieser Nachricht R. Akiba und R. Juda b. Baba zum Volke sprach, sich auf größere Verhängnisse gefaßt zu halten; die Sifra von der des Pappus Sohn Juda, und des Alexandriner Julianus;[2]) die Tosephta,[3]) daß der Märthyrertod dieser beiden mit ihrem Genossen, nämlich mit R. Akiba von Samuel dem Kleinen auf seinem Todtenbette vorher gesehen und im Voraus verkündet wurde;[4]) Aboth de R. Nathan, ebenso Semachoth, die Simon b. Gamliel, den Patriarchen, als den zweiten nach Ismael b. Elischa nennen,[5]) Andere setzen anstatt des obigen R. Ismael, den Hohenpriester R. Ismael b. Elischa.[6]) Weiter kennt man den Märthyrertod des Akiba,[7]) der nach dem Tode R. Simon b. Gamliels erfolgt war;[8]) des R. Juda b. Baba;[9]) Chanina Sohn Teradjon;[10]) R. Chuzpith;[11]) Jehuda Hanechtam.[12]) Eine Kollektivbezeichnung für diese Märtyrer wird durch „die durch Roms Regierung Erschlagenen", הרגי מלכות, oder „die in Lydda Hingerichteten", הרוגי לוד, gegeben, aber die Angabe der Zahl von „zehn" ist nicht dabei. Erst die jüngere Agada, etwa vom 8. Jahrh. ab, die sich dieser zerstreuten Notizen bemächtigt und daraus eine abgerundete zusammenhängende Märthyrerlegende geschaffen hat, bringt die Zahl „zehn Märtyrer", עשרה הרוגי מלכות, unter die sie mehrere von den oben genannten in Verbindung mit andern gelehrten Persönlichkeiten aus verschiedenen Zeiten (siehe weiter) aufzählt.[13]) Aus dieser jüngern Agadaliteratur ging diese Zehnzahl der Märtyrer zu den Selicha- und Pijutimdichtern des 12., 13. und 14. Jahrh. über, welche die Märthyrerlegende des jüngern agadischen Schriftthums (s. d. A.) in ihren Poesien für den synagogalen Gottesdienst des Versöhnungstages und der zehn Bußtage und anderer Fasttage verarbeitet haben.[14]) In dieser Legende wird erzählt: „Gott habe zur Demüthigung der Stolzen, פריצי הדור, welche in den die Tempelzerstörung überlebenden jüdischen Gelehrten Ersatz für dieses Heiligthum sahen, den Tod der zehn Märtyrer beschlossen. Roms Regierung in Palästina war bestimmt, diesen göttl. Beschluß auszuführen. Ein Vorwand hierzu war die Sühne des Verkaufs Josephs durch seine Brüder.[15]) Der Kaiser, heißt es, ließ sich in der Thora

---

[1]) Mechilta Mischpatim 18. Jalkut das. S. 379. Vergl. Ebel Rabbati VIII. [2]) Sifra zu 3. M. 26. 19. גאון עוזכם ושברתי. [3]) Tosephta Sote 13. 4. [4]) Das. לקטלא שמעון וישמאל לחרבא וחברוהי. Ebenso Jerusch. Sota 24β; Sanhedrin S. 11β; Semachoth cap. 8. [5]) Siehe weiter. [6]) Siehe weiter. [7]) Berachoth S. 60β. Jeruschalmi Berachoth 9. 6. [8]) Midrasch Schocher tob zu Ps. 9. [9]) Tosephta B. W. Absch. 1. Gemara Aboda Sacre S. 8β. [10]) Das. S. 17β Kahalla gegen Ende. [11]) Cholin S. 141a. Kidduschin S. 39β. [12]) Jeruschalmi Chagiga II. 1. Midr. Ruth S. 48β. [13]) Wir nennen von dieser jüngern Midraschliteratur, welche diese Märtyrerlegende hat: 1. Midrasch Ele Eskera, אלה אזכרה; 2. die Midraschim, כגון und היכלות; 3. den Midrasch, עשרה הרוגי מלכות in zwei Rezensionen Jell. B. H. VI; 4. die Zusätze zu Hechaloth Rabbathi [das. B. H. V.]; 5. Midrasch Thillim zu Absch. 9; Tana de be Eliahu cap. 30; Midrasch Mischle Kap. 1. und 9; Midr. Seder Gan Eden und Maasse de R. Josua ben Levi. [14]) Die bekanntesten sind: 1. das Klagelied אדוי לבנון; 2. die Selichoth אלה אזכרה zu Zom Gedalja, dem Versöhnungstag und zu זכור ברית am Rüsttage zum Neujahrsfest; in den Selichoth zu Mussaf des Versöhnungstages. [15]) Schon in Amos 2. 6. wird Israel vorgeworfen, es habe um Silber den Gerechten, den Armen um ein paar Schuhe verkauft, was von den Midraschim (Boraitha de R. Elieser Kap. 38) auf den Verkauf Josephs durch seine Brüder gedeutet wird, wozu der Midrasch Mischle (Jalkut Mischle § 929) bemerkt, daß in Folge dieser Sünde die Hinrichtung der zehn Märtyrer geschah. Man wäre versucht, in dieser Angabe einen christlichen Einfluß, das Eindringen christlicher Ideen zu erkennen und in der vom Verkauf Josephs eine verdeckte Anspielung auf den Verrath Jesu zu vermuthen.

unterrichten und gelangte zu dem Gesetze, das den Tod auf den Diebstahl und den Verkauf eines Menschen setzt. Sofort unterbrach er sein Studium und ließ zehn Gelehrte aus Israel vor sich kommen und das Gemach mit Schuhen anfüllen.[1]) Er frug dieselben, welche Strafe der verdient, der einen Menschen stiehlt und ihn verkauft. Sie antworteten: „den Tod!" nach unserm Gesetz. Darauf entgegnete der Kaiser, so habt ihr das Urtheil über Euch selbst verhängt. Zur Sühne des Verkaufs Josephs durch seine Brüder sollet ihr getödtet werden. Einer von ihnen, R. Ismael, der in der Geheimlehre eingeweiht war, schwang sich durch das Aussprechen des heiligen Gottesnamens nach dem Himmel, wo er auf seine Fragen zur Antwort erhielt, es sei dies von Gott also beschlossen. Alle ertrugen willig dieses Verhängniß und heiligten den Namen Gottes. Es folgt nun die Schilderung der verschiedenen Martern, die über sie verhängt wurden.[2]) Die zehn Märtyrer, die hier genannt werden, sind: R. Ismael, der Hohepriester, R. Simon ben Gamliel, der Patriarch; R. Akiba; R. Chanina ben Teradjon; R. Elieser ben Schemua; der Schreiber Jeschebab; R. Chanina ben Chachiani; R. Juda b. Baba; R. Chuzpith, der Dolmetscher und R. Juda b. Dama.[3]) Dieselben Namen, wenn auch in einer andern Reihenfolge, hat eine zweite Midraschschrift.[4]) Dagegen kennen die Zusätze zu den Hechaloth[5]) nur vier Märtyrer: R. Simon ben Gamliel; R. Ismael ben Elisa; R. Elaser ben Dama und R. Juda ben Baba. Wieder anders lautet diese Angabe im Midrasch zu den Psalmen (Ps. 9); es werden genannt: R. Simon b. G.; R. Ismael b. Elischa; R. Jeschebab, der Schreiber; R. Chuzpitz der Dolmetscher; R. Jose; R. Juda ben Baba; R. Juda Hanechtam; R. Simon b. Asai; R. Chanina b. Teradjon und R. Akiba. Wieder ist es die Midraschschrift Tana de be Elia, die nur R. Ismael; R. Simon b. G. und R. Akiba nennt. Wie in Bezug auf die Personenangabe, so verschieden wird auch die Zeit der Hinrichtungen genannt. Einige nennen den 5. Tischri,[6]) andere den 25. d. M.,[7]) die Dritten für den Tod des Hohenpriesters den 27. Sivan, für den andern zwei den 5. Ellul, des Julianus und Pappus den 5. Adar.[8]) Ueberblicken wir diese Angaben, so fällt die Ungleichzeitigkeit der Männer auf, die genannt werden. R. Ismael der Hohepriester und R. Simon b. Gamliel lebten bis zur Tempelzerstörung durch Titus (70), dagegen sind die andern jüngere Zeitgenossen; ferner wissen wir von R. Elieser ben Schemua, daß er der Lehrer des Patriarchen R. Juda I. gewesen, wie kann man ihn mit obigen Lehrer in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. vereinigen? Man nahm daher drei verschiedene Zeiten für die Hinrichtung dieser Märtyrer an: die des Hohenpriesters Ismael b. Elisa und des Patriarchen R. Simon b. G. zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch Titus; die des R. Akiba 60 Jahre später und die der Andern nach der Eroberung Bethars und Besiegung des barkochbaischen Aufstandes (s. d. A.)[9]). Andere geben für sämmtliche Märtyrer die Zeit der hadrianischen Verfolgung (s. d. A.) an und verstehen unter Ismael nicht den Hohenpriester, sondern den Gesetzeslehrer R. Ismael; ebenso unter R. Simon b. G. nicht den Patriarchen, sondern den Simon b. Nanos oder Simon b. Asai,[10]) ohne zu bedenken, daß wir auch dadurch zu keiner Gleichzeitigkeit der Hinrichtung gelangen, da diese bei diesen und jenen nicht an einem Tage, sondern zu verschiedenen Zeiten vor und nach dem barkochbaischen Aufstand stattgefunden habe. Wir schließen uns daher der ersten obigen Annahme von den drei verschiedenen Zeiten der Hinrichtungen an. Die Märtyrerlegenden in der jüngern Agada haben den Charakter der Sage, die es mit der Verwechslung von Personen und Zeiten

---

[1]) Eine Anspielung auf obigen Vers in Amos wegen Schuhe wird der Gerechte verkauft. [2]) Nach dem Midrasch Ele Eskera in B. H. II S. 64–66 und Massa Heruge Malcheth in B. H. VI. S. 19. [3]) Das. [4]) Jell B. H. VI. S. 19 in מעשה עשרה הרוגי מלכות. [5]) B. H. V. S. 167. [6]) Die großen Hechaloth. [7]) Megill. Taanith [8]) In dem Pijut איכה גלי אהלי. [9]) So Juchasin. [10]) So Weiss II. 132. und Derenburg Gesch. 436.

nicht so genau nimmt und Richtiges mit Unrichtigem unter einander wirft. Sie läßt R. Eleasar ben Schemua den Märtyrertod sterben, während eine geschichtliche Notiz ihn zu den Gesetzeslehrern zählt, die nach der Aufhebung der hadrianischen Verfolgungsedikte in Uscha wieder zu einer Synode zusammentraten. Mehreres siehe: „Hadrianische Verfolgungsedikte" und „Märtyrerthum", so wie die Biographien der hier genannten Gesetzeslehrer in den sie betreffenden Artikeln.

Druck von Adolf Löbke in Wittenberg.

Dem hochgelehrten,

um die Hebung des Judenthums vielverdienten Manne,

Herrn Dr. Nathan Markus Adler,

Oberrabbiner der Synagogen-Gemeinden des Britischen Reiches

zu London

in Verehrung gewidmet

Der Verfasser.

